This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

600052536R

Franz Suarez

und die

Scholastik der letzten Jahrhunderte.

Von

Dr. Karl Werner,

Professor im bischöflichen Seminar zu St. Pölten.

Erster Band.

Regensburg.

Druck und Verlag von Georg Joseph Manz.

1861.

2.10. L. 20.

Vorrede.

Mit der im vorigen Jahre veröffentlichten Geſchichte des Thomismus iſt der Verfaſſer auf das Gebiet der theologiſchen Literärgeſchichte hinübergetreten, welcher er ſich, wofern er auf gütige Aufnahme rechnen darf, in mehreren noch weiter folgenden Arbeiten widmen möchte. Zunächſt iſt ihm um Ergänzung und Vervollſtändigung der in der Geſchichte des Thomismus enthaltenen Geſchichte der ſcholaſtiſchen Theologie und Philoſophie zu thun, daher ſich die gegenwärtige Schrift, obwohl ein Ganzes für ſich bildend, dennoch durchgängig auf die genannte frühere zurückbezieht. In derſelben iſt wohl von Suarez' Leiſtungen und von ſeiner Stellung in der Geſchichte der Scholaſtik ſchon mannigfach die Rede geweſen; gleichwohl glaubte ich ihn, ohne die Schuld unnützer Wiederholungen auf mich laden zu müſſen, zum Gegenſtande einer beſonderen Arbeit machen zu können, in welcher ich nebſtbei auch den Antheil des Ordens, welchem er angehörte, an der Entwickelung und Weiterbildung der kirchlichen Lehrwiſſenſchaft, ſo wie überhaupt den Entwickelungsgang der neueren ſcholaſtiſchen und nachſcholaſtiſchen Philoſophie und Theologie, ſo weit ſich dieſe zum Hauptgegenſtande des Buches in's Verhältniß ſetzen läßt, zur Anſchauung bringen wollte. In dem vorliegenden erſten Bande kommen vorzugsweiſe theologiſche Materien zur Sprache; die philoſophiſchen ſind dem nächſten Bande vorbehalten, welcher binnen Kurzem folgen wird.

Ueber Geiſt und Tendenz der vorliegenden Arbeit brauche ich mich nicht erſt umſtändlich zu äußern. Suarez gehört zu jenen claſſiſchen Autoren, auf welche man jederzeit zurückkommen wird,

ſo oft es ſich um eine tiefere Einführung in den Geiſt und in das Verſtändniß der kirchlichen Lehrwiſſenſchaft handelt. Nebenbei hat die einfache ſchlichte Größe und ſtille Würde eines Mannes von heiligmäßigem Rufe und Wandel etwas ſo Erbauendes, daß derjenige, der einen wahren und ächten Theologen kennen zu lernen wünſcht, vor vielen Anderen gewiß einen Suarez aufzuſuchen ſich gedrungen fühlen wird. Sollte es Sachkundigen ſcheinen, als ob hin und wieder weſentliche Fragen, Materien und hiſtoriſche Angaben, die zur ſachlichen und geſchichtlichen Vollſtändigkeit der Arbeit gehört hätten, übergangen ſeien, ſo glaube ich vor der Hand auf künftige noch weiter beabſichtigte Beiträge zur Geſchichte der chriſtlichen Lehrwiſſenſchaft verweiſen zu dürfen, in welchen ſich für Manches, was hier vermißt wird, unter einem anderen Zuſammenhange ungeſucht und ungezwungen die geeignete Stelle bieten wird.

Für den Fall, daß irgend welche, den Abſichten dieſes Verſuches befreundete Zeitſchriften demſelben eine einläßlichere Berückſichtigung zu ſchenken gedächten, erſuche ich, das Erſcheinen des Schlußbandes abzuwarten, weil erſt mit dieſem Suarez' Lehre zur vollſtändigen Ueberſicht gebracht, und Plan und Anlage dieſer Schrift vollkommen kennbar hervortreten wird. Bei der engen Zuſammengehörigkeit dieſer und der mehrerwähnten früheren Arbeit über Thomas Aquinas werde ich wohl nicht gefehlt haben, daß ich am Ende des vorliegenden Bandes eine Reihe von Druckberichtigungen zur Geſchichte des Thomismus nachgetragen habe, um deren Berückſichtigung ich die Leſer des genannten Buches hiemit bitte.

Inhalts-Verzeichniß.

Erſtes Capitel.

Entſtehung und Verbreitung der Geſellſchaft Jeſu in Europa im erſten Jahrhunderte ihres Beſtehens. Feſtſetzung und Begründung ihrer Wirkſamkeit in Spanien und Portugal. Die erſten Erfolge und Leiſtungen des Ordens auf dem Gebiete der kirchlichen Wiſſenſchaft, im Beſonderen auf jenem der theologiſchen Controverſe (S. 1—64).

Erſte Anfänge der Geſellſchaft Jeſu; Ignatius von Loyola und ſeine früheſten Genoſſen. Kirchliche Autoriſation der Geſellſchaft, Ausbreitung und erſte Wirkſamkeit derſelben in den katholiſchen Ländern Europa's (S. 1—5). Die erſten Schickſale des Ordens in Frankreich, ſeine Stellung zur Krone, zu Parlament und Univerſität von Paris; politiſche Verdächtigung der Jeſuiten, Selbſtwehr und Vertheidigung derſelben gegen die ihnen unterſtellten ſtaatsgefährlichen Grundſätze und Abſichten (S. 6—15). Die engliſche Miſſion der Jeſuiten; Kämpfe, Schickſale und Martyrien der Jeſuiten in England (S. 16—20). Ihre Bemühungen um Wiedergewinnung Schwedens und Rußland's für die katholiſche Einheit, ihre Niederlaſſungen in Polen und Ungarn, ihr Wirken in Oeſterreich und Deutſchland (S. 21—28). Stiftung des Collegium Germanicum und des Collegium Romanum in Rom (S. 28—30). Die erſten Literatoren des Ordens auf dem Gebiete der Theologie, Scholaſtik, Controverſe: Caniſius, Poſſevin, Olave, Fruſius, Auger u. ſ. w., Jakob Lebesma, Toſet, die Conimbricenſes, Malapert, Ballins, Pereira, Hurtado de Mendoza u. ſ. w. (S. 30—34); Bellarmin (S. 34—43), Becanus (S. 43—46), Gregor von Valentia (S. 47—50), J. Gretſer, A. Tanner (S. 50—56). Andere hervorragende Controverſiſten in Belgien, Polen, Ungarn u. ſ. w. (S. 57—60). Controverſen mit den griechiſchen Schismatikern, mit den Theologen der Republik Venedig u. ſ. w. (S. 61. 62). Spätere Controverſiſten deutſcher Zunge bis zum Ablauf der Epoche des Kampfes mit dem ſymbolgläubigen Proteſtantismus. Einfluß dieſer Polemik auf die ſyſtematiſche Geſtaltung der theologiſchen Doctrin des Ordens (S. 63. 64).

Zweites Capitel.

Franz Suarez' Leben und Schriften (S. 64—96).

Herkunft und Verwandtschaftsverhältnisse des Franz Suarez (S. 64. 65). Seine Jugendjahre, Motive und Umstände seines Eintrittes in den Jesuitenorden (S. 65. 66). Seine ascetische und wissenschaftliche Vorbereitung auf das Lehramt und Priesteramt (S. 66—68). Sein Wirken als Lehrer zu Segovia, Avila, Valladolid; seine Ergebnisse während dieser Zeit; Bedenken gegen seine Lehrweise, Prüfung und Rechtfertigung derselben, Berufung der Gerechtfertigten in's Collegium Romanum (S. 68—71). Suarez verläßt Rom wieder, um nach Spanien zurückzukehren, wird mit Auszeichnung zu Alcala des Henares empfangen, und beginnt mit der Veröffentlichung einiger seiner Werke (S. 71. 72). Uebersiedelung nach Salamanca (S. 72), ehrenvolle Berufung nach Coimbra (S. 73—75). Einzelne Züge und Erlebnisse aus der Zeit seines Aufenthaltes in Coimbra; sein Verhalten gegen die Widersacher seiner Berufung, abermalige Reise nach Rom, auszeichnender Empfang in Rom und Anerbietung von Ehren und Würden, welche Suarez ausschlägt (S. 75—80). Fortsetzung seiner Lehrthätigkeit in Coimbra; Erfolge und Schicksale einiger von ihm verfaßter kirchlich-politischer Streitschriften (S. 81—83). Seine schließliche Zurückgezogenheit in Lissabon; seine Lebensführung als Priester und Ordensmann, seine Frömmigkeit und seine Tugenden, Ruf und Ansehen seines Namens (S. 84—88). Suarez' letzte Stunden; Elogien und Nachrufe an den Hingeschiedenen, Urtheil der Nachwelt über ihn (S. 89. 90). Chronologische Reihenfolge seiner Werke (91—94), Gesammtausgaben derselben (S. 94. 95). Epitomatoren, Biographen des Franz Suarez (S. 95. 96).

Drittes Capitel.

Suarez als Apologet der römischen Kirche, ihrer Prärogative, Institutionen und Dogmen gegen König Jakob von England. Der weitere Verlauf der Controverse des Jesuitenordens gegen die anglicanische Theologie. Zusammenstoß der von Suarez und seinen gleichzeitigen Ordensgenossen vertretenen kirchlich-politischen Anschauungen mit den staatskirchlichen Principien des Gallicanismus. Suarez' Lehre von der lebendigen Glaubensnorm und päpstlichen Unfehlbarkeit (S. 96—172).

Suarez' defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores. Literatur der Streitschriften verwandten Inhaltes aus dem Jesuitenorden (S. 96 ff. 99 Note 1). Zweck, Widmung und Eintheilung der defensio fidei. Theologischer und geschichtlicher Nachweis der im Laufe der Jahrhunderte nicht alterirten Integrität und Apostolicität des kirchlichen Glaubens und Bekenntnisses (S. 98—104). Erörterungen über specielle Controverspunkte: kirchliche Abendmahlslehre und Anbetung des Altarssacramentes (S. 104—107), Privatmessen (S. 107), Ver-

ehrung der Heiligen, der Bilder, Reliquien und des heiligen Kreuzes (S. 108—112), Fegefeuer (S. 112—114), Ablaß (114), kirchlicher Primat Petri (S. 114—119) und der römischen Bischöfe als rechtmäßiger Nachfolger des heiligen Petrus (S. 119—125). Der Papst ist nicht der apokalyptische Antichrist (S. 126—132). Der Papst als oberster Leiter der allgemeinen Angelegenheiten der Christenheit in seinem Verhältniß zu den weltlichen Fürsten und Herren (S. 132—138). Das geistliche Immunitätsrecht (S. 138—142). Die Unverträglichkeit des von König Jakob geforderten Fidelitätseides mit dem katholischen Gewissen; im Zusammenhange damit die Erörterung der Frage, ob die Kirche je den Fürstenmord gebilliget oder gar authorisirt habe, Verhalten der Jesuiten zu dieser Frage (142—148). Ob der Papst den Unterthaneid lösen könne (S. 148). Suarez' Verhältniß zu verwandten kirchlich-politischen Ansichten bei Molina, Salmeron, Bellarmin, Gretser, Becanus, Lorinus, E. Kouinck u. s. w. (S. 149. 150). Verhalten des französischen Parlamentes, der Sorbonne und des gallicanischen Klerus zu denselben; das Geschichtswerk des P. Jouvenci, Haltung des Jesuitengenerals Claudius Aquaviva (S. 150—153). Der Richerismus in Frankreich; die Jesuiten als Gegner desselben, Faure's Widerlegung der richeristischen Grundsätze (S. 153—157). Verwandtschaft der richeristischen kirchenrechtlichen Anschauungen mit den formalen Principien der anglicanischen Glaubenslehre; hierauf bezügliche Controversen der Jesuiten mit anglicanischen Theologen, Peronne's Kritik der anglicanischen Glaubensregel (S. 157—159). Suarez' Unterscheidung zwischen einer zweifachen Regula Fidei, der todten und der lebendigen; die Gesammtheit der Glaubenden als solche ist noch nicht viva fidei regula, Papst und Concil als legitime und untrügliche Interpreten der in der Kirche hinterlegten christlichen Heilswahrheit (S. 159—161). Der Papst als unfehlbarer Richter in Glaubenssachen; Bestreitung dieses Satzes durch die Protestanten und Jansenisten; Rechtfertigung desselben durch Bellarmin und verschiedene andere Theologen wider die aus der Papstgeschichte und Concilien-geschichte geholten Einwendungen (S. 161—172).

Viertes Capitel.

Suarez' theologische Lehre. Verhältniß derselben zu den Systemen der mittelalterlichen Theologie, sowie zu den Lehransichten der hervorragendsten unter seinen theologischen Zeit- und Ordensgenossen, namentlich zu Bellarmin, Vasquez, Molina, Johann de Lugo. Suarez' Congruismus und Verhältniß desselben zur nachfolgenden Entwickelung der kirchlich-dogmatischen Gnadenlehre (172—251).

Suarez' Lehre von Gottes Sein, Wesen, Eigenschaften (S. 172—179). Von Gottes Dreipersönlichkeit und immanenten Lebensthätigkeiten (S. 179—187). Die nach außen fallenden göttlichen Wirksamkeiten des Schaffens, Erhaltens und Gubernirens (S. 187—190). Von der Erschaffung und Urgeschichte der Engel, der sichtbaren Schöpfung und des Menschen (S. 190—195). Der Sündenfall und seine Folgen (S. 195—198). Die Erlösung durch Christus: Convenienzgründe

und Modus der Incarnation, die Heils- und Erlösungsthätigkeit Christi (S. 198—207). Von den Sacramenten, im Besonderen von den Sacramenten des Altars und der Buße (S. 207—210). Schlüsselgewalt und Indulgenzen (S. 211—213). Lehrdifferenzen zwischen Suarez und Johann de Lugo (und anderen Späteren) bezüglich der Lehren über den Ablaß und andere das Bußwesen und die Sacramentenlehre im Allgemeinen betreffende Fragen (S. 214—220). Suarez' Verhältniß zu Duns Scotus und den mittelalterlichen Nominalisten auf dem Gebiete der christlichen Heilslehre (221—234). Seine Beziehungen auf demselben Gebiete zu Cajetan (S. 234. 235), Vasquez (S. 235—239), Bellarmin (S. 239. 240), Molina (S. 240—244). Die Hauptsätze des Suarez'schen Congruismus: seine Lehre von der Gnade und vom göttlichen Vorherwissen. Verhalten der späteren Theologie zu dieser Lehre (S. 244—251).

Fünftes Capitel.

Suarez' Congruismus im Verhältniß zu den später ausgebrochenen Jansenistischen Streitigkeiten. Der Kampf der Jesuiten gegen den Jansenismus. Die Vertreter des reinen Augustinismus in ihrer Stellung zu Jansenisten und Jesuiten (S. 252—398).

Ein opus posthumum Suarez', welches von den Jesuiten aus Anlaß der Jansenistischen Streitigkeiten an's Licht gezogen wird (S. 252). Entstehung und Verlauf dieser Streitigkeiten; die an denselben betheiligten Persönlichkeiten, Stellung der Jesuiten in diesem Streite, literarische Fehden zwischen Jansenisten und Jesuiten. Literatur dieses Streites (S. 253—264). Bekämpfung der dogmatischen Irrthümer des Jansenismus durch die Jesuiten; Dechamps' Werk de haeresi Janseniana (S. 264—266). Dechamps' Nachweisungen über die glaubenswidrigen Irrthümer in der Lehre des Jansenius vom freien Willen (S. 266—281); Abweisung des von Fromond der Suarez'schen Theorie vom freien Willen unterstellten Determinismus, Verhältniß der Suarez'schen Freiheitslehre zu jener Pufendorfs, Heineccius' und Leibnitzens, Suarez' Ansehen in den protestantischen Schulen (S. 281—285). Dechamps' Beleuchtung der Jansenistischen Lehre von der gratia efficax; Unterschied derselben von jener der Thomisten und des heiligen Augustinus; ob der Mensch ohne den Beistand der gratia efficax nothwendig sündige? (S. 285—293). Dechamps' Summirung der Puncte, in welchen Augustins Lehre von der Gnade maaßgebend und mit der Lehre der Kirche identisch sei; Vasquez' und Suarez' Verhältniß zu diesen Erklärungen über Augustin's kirchliches Ansehen (S. 293. 294; vgl. dazu S. 307. 308). Opposition einiger Jesuiten: Adam's, Annat's, Martinonus' gegen den strengen Augustinismus, Noris als Vorkämpfer desselben (S. 295—308). Macedo als Vertheidiger Noris' gegen die Anschuldigung Jansenistischer Irrthümer (S. 309. 310). Berti's Apologie der delectatio victrix, Entgegnung Carpani's (S. 311—316); Zaccaria's Erklärung über den wahren Sinn der Unterscheidung zwischen dem adjutorium quo und adjutorium sine quo non, Differenzen zwischen dieser Erklärung und Suarez' Auffassung der bezüg-

lichen Unterscheidung, Abgehen der späteren Jesuiten vom Congruismus (S. 317—323).

Verlauf der Jansenistischen Bewegung in Frankreich, wachsende Unruhe und Gährung der Gemüther, Flugschriften, Appellationen an ein allgemeines Concil u. s. w., der „Gewissensfall" und die denselben begleitenden Vorgänge an der Sorbonne. Liv. Meyer's Beleuchtung des Verhaltens der Jansenistenpartei zu den betreffenden auctoritativen Entscheidungen der Kirche, Fenelon's Rüge des Jansenistischen Treibens, Bossuet's, Leibnitzens, de Maistre's Urtheile über Jansenius und über den Geist der Jansenistischen Lehre (S. 324—332, vgl. S. 335, Note 1). Die Jansenistische Bewegung in Belgien, Vorgänge an der Löwener Universität, Steyert, Hennebel, Henricus a St. Ignatio, Bekämpfung der bajanisch-jansenistischen Irrthümer des letzteren durch Livinus Meyer (S. 333—337). Tasini's Erörterungen über den status naturae purae. Ursache der Unterscheidung des status naturae purae vom status naturae integrae und status naturae lapsae; Suarez' hieher bezügliche Ausführungen (S. 338—343). Henricus' Exceptionen gegen die Gleichstellung der natura lapsa mit der natura pura; Meyer's Aufklärungen über den Sinn dieser Gleichstellung, Widersprüche in welche Henricus sich verwickelt, sophistische Ausflüchte desselben, Erörterungen über das Tridentinische: Deus impossibilia non jubet, wesentlicher Unterschied zwischen der Thomistischen und der Bajanisch-Jansenistischen Erklärung des Tridentinischen Ausspruches (S. 343—346). Henricus' Bemängelungen an der gratia congrua als einer gratia solius possibilitatis; Meyer vertheidiget sie als die gratia liberae actionis. Nähere Darlegung der Lehre von der gratia congrua in ihrem Verhältniß zur Willensentscheidung aus Suarez' opus posthumum; Ablehnung des physischen Einflusses der gratia praeveniens gegen die Thomisten, Meyer's Bemerkungen gegen den Thomisten Reginald (S. 347—352). Streitigkeitigkeiten über die voluntas Dei antecedens und consequens (S. 352—354).

Consequenzen aller dieser dogmatischen Differenzen auf dem Gebiete der Moral; Streit über die peccata ignorantiae: Daniel und andere Moralisten seines Ordens, die Pariser Sorbonne, Cus. Amort, Patuzzi, Alphons v. Liguori (S. 354—366). Streit über die Zulässigkeit probabler Meinungen in sittlichen Dingen: Literatur dieses Streites (vgl. Oben S. 262 ff.), der Jesuit Mannhart als Apologet seines Ordens wider verschiedene in Sachen der Moral gegen denselben erhobene Beschuldigungen; Probabilisten aus anderen Ordensgesellschaften, Liguori's Entgegnung auf Patuzzi's Allegationen aus den Urtheilen der französischen Bischöfe über den Probabilismus (S. 366—374). Mannhart's Polemik gegen den von einigen Dominicanern vertretenen Tutiorismus. Ursachen der in der Vertretung des Rechtes der probablen Meinung vorgekommenen Mißgriffe und Ausschreitungen, besonnenes und gefaßtes Benehmen der Jesuiten gegenüber unverdienten und ungerechten Beschuldigungen (S. 374—380).

Zusammenhang der von den Scotisten und Jesuiten vertretenen dogmatischen Richtung auf dem Gebiete der kirchlichen Anthropologie und Gnadenlehre mit der von ihnen vertheidigten Lehre de immaculata conceptione. Suarez'

Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä; ob und wie diese Lehre aus der heiligen Schrift und kirchlichen Tradition aufgezeigt werden könne? Passaglia's Nachweise hierüber: Maria die Akrostichis der heiligen Schrift. Auslegung der Carmeliten über 3 Kön. 18, 44 (S. 380—392). Suarez über das Verhältniß Maria's in Rücksicht auf ihre Begabung und Würde zu Christus über ihr und allen anderen Geschöpfen unter ihr (S. 393—398).

Sechstes Capitel.

Suarez' natürliche Theologie. Weitere Entwickelung der ihr angehörigen Probleme in der nachfolgenden scholastischen und nachscholastischen Philosophie (S. 398—590).

Vom Dasein Gottes. Beweisbarkeit desselben: Peter d'Ailly, Duns Scotus, Lychetus, Suarez (S. 398—400). Meinungsverschiedenheit hinsichtlich des medium demonstrationis; Unzulänglichkeit der physikalischen Idee eines ersten Bewegers, Nothwendigkeit eines metaphysischen Axioms zum aposteriorischen Erweise des Daseins Gottes (S. 400—406). Ob und in wie weit der aposteriorische Beweis ausreiche, und was ergänzend noch durch den aprioriſchen Beweis zu leisten sei (S. 406—408). Vasquez über die Wichtigkeit und zeitgemäße Nothwendigkeit eines wissenschaftlich genauen und genügenden Beweises für die Existenz Gottes gegenüber der weitverbreiteten Religionslosigkeit und Atheisterei (S. 408—410). Leibnitzens Confessio naturae contra Atheistas; Weiterführung dieses Beweises in der Theodicee, und Zusammenhang desselben mit Leibnitzens Lehre im Allgemeinen (S. 410—416). Verhältniß der Leibnitz'schen Beweisführung zur scholastischen und zu jener des Carteſius (S. 417—419). Daniels Kritik der Carteſischen Beweise für Gottes Dasein (S. 419—422). Le Roy's vermittelnde Stellung zwischen den Scholastikern und den antischolastischen Aprioristen; seine und Cartier's Eintheilung der Beweise für Gottes Dasein (S. 422—427). Die Beweisführung bei den Jesuiten Mangold, Storchenau, B. Stattler (mit Beziehung auf Kant's Kritik der Beweise für Gottes Dasein), Rothenflue; Liberatore's Bemerkungen zu Kant's Kritik des ontologischen Beweises (S. 427—439).

Von den Eigenschaften Gottes. Deduction derselben bei Suarez: Einfachheit und Vollkommenheit Gottes. Hermes über die Ungenüge der bisherigen Beweise für die Geistigkeit Gottes, Kleutgen's Erwiderung auf Hermes' Bemängelungen (S. 439—446). Suarez' Ableitung der Unermeßlichkeit, Ewigkeit, Unveränderlichkeit Gottes; Hermes' Mißverständnisse und Neuerungen hinsichtlich der letzteren Eigenschaft und deren Beziehung zur Freiheit Gottes, Kleutgen's Erwiderung hierauf (S. 446—454). Suarez' Lehre vom göttlichen Willen und dem absoluten Grunde seiner Entschließungen. Der deterministische Optimismus der Leibnitz-Wolff'schen Schule; Stattler's und Hermes' Lehren über das göttliche Schöpfungsmotiv, Widerlegung derselben durch Kleutgen (S. 454—462). Lehren der Scholastiker über diesen Punct; Ursachen des Abgehens Stattlers von den Scholastikern, seine Art, die Ewigkeit der Höllenstrafen gegen Bayle's u. A. Einwürfe zu rechtfertigen, seine Ansicht über den göttlichen Reprobationsbeschluß.

Suarez und andere Scholastiker über die reprobatio negativa und positiva; Verhalten der Augustinianer zu dieser Lehre. Daniel's Nachweis über die Vereinbarkeit der scientia media mit der praedestinatio gratuita; Mannhart's Vertheidigung der scientia media gegen die Einwendungen des Dominicaners Kaltenhausen (S. 462—474). Gründe ihrer Verwerfung in der Leibnitz-Wolff'schen Philosophie; Stattler's Polemik gegen Wolff's Determinismus und Wahrung der scientia media im Interesse der menschlichen Willensfreiheit (S. 474—480).

Suarez' Lehre über das göttliche Können, insbesondere über die Schöpferthätigkeit Gottes. Erörterungen über das Schaffen aus Nichts: Vasquez gegen D. Scotus und Thomas Waldensis; Tanner, Gregor von Valentia, Compton, Arriaga. Streit zwischen Nominalisten und Realisten, ob das Schaffen etwas vom Agens und terminus actionis Verschiedenes sei: Compton, Mlodzianowski. Ob eine Creatur schaffen oder als Instrument der Schöpferthätigkeit dienen könne (S. 480—493). Ueber die Zeitlichkeit der Weltschöpfung: B. Pereira's Bekämpfung der antiken Lehren über die Ewigkeit der Welt; ob die Zeitlichkeit der Welt erweisbar sei: Ansichten der Scholastiker, Cartesianer und Augustiner hierüber, Genovesi's Argumentationen für eine zeitliche Weltentstehung (S. 493—502).

Suarez Lehre von der Erhaltung der Welt durch Gott. Unterschied der erhaltenden Thätigkeit von der schaffenden; ob auch die Accidenzen durch eine besondere Thätigkeit Gottes conservirt werden? (S. 503—506). Theologische und philosophische Gegner der Lehre von der Erhaltung; Prüfung ihrer Einwendungen durch Leibnitz, Unterschied der Leibnitz'schen Auffassung von der scholastischen, Vereinfachung der letzteren und Reduction derselben auf die Leibnitz'sche bei den Neueren: Stattler, Burkhauser. Antwort des Letzteren auf einige Einwürfe gegen die Lehre von der Erhaltung (S. 506—515).

Die Lehre vom concursus divinus; Bestreitung des concursus Dei specialis durch Durand und Ludwig de Dola. Ausführung dieser Lehre bei Suarez, Differenzen zwischen der in den Jesuitenschulen vorgetragenen und der scotistischen Auffassung, Mlodzianowski's Bemerkungen gegen Poncius und Lorca; wie man sich das Zusammenwirken beider Thätigkeiten, der göttlichen und menschlichen, zu denken habe (S. 515—522). Compton's Widerlegung der Behauptungen Ludwig's de Dola; ob Gott bei Festhaltung der Lehre vom concursus Dei specialis als Urheber der Sünde gelten müsse (S. 522—525). Restrictionen der Lehre vom concursus divinus unter dem Einflusse nominalistischer Reaction: Maignan, Le Roy, Leibnitz. Stattler's Verhalten zu dieser Lehre (S. 525—528). Bourfier's Auftreten gegen die von der neueren Physik influenzirte, nominalistische Reaction; Malebranche's und Tourneli's Entgegnungen auf Bourfier's excessive Behauptungen (S. 529—536). Cudworth's Versuch einer Vermittelung zwischen der theologischen Lehre vom Wirken Gottes in und mit den Dingen und zwischen dem physikalischen Atomismus; seine Lehre von den „plastischen Naturen." Bayle's Widerspruch gegen dieselbe. Storchenau's Bedenken gegen sie in Hinsicht auf den christlichen Vorsehungsglauben (S. 536—538).

Die Lehre von der göttlichen Vorsehung: Leß' Schrift de providentia di-

vini numinis (S. 538—545). Ueber die Vereinbarkeit des Uebels mit dem Vorſehungsglauben: Suarez' Erläuterungen über das Ueble und Böſe in der Welt; ob und in welcher Weiſe Gott die Urſache des Uebles ſein könne (S. 546—549). Bayle's manichäiſcher Skeptizismus; Leibnitzens Widerlegung der ſkeptiſchen Einwürfe Bayle's, Mängel der von Leibnitz gegebenen Löſung (S. 549—560). W. King de origine mali; Genoveſi's Beurtheilung der Schrift King's. J. Clarke's Theodicee und ähnliche unter dem wachſenden Einfluſſe des Deismus entſtandene Verſuche einer Erklärung des Uebles und Böſen; Ungenüge und Unhaltbarkeit derſelben gegenüber dem modernen philoſophiſchen Skeptizismus (S. 561—566). Malebranche's Sätze über die Geſetze der phyſiſchen und moraliſchen Welt; Tournely's Widerlegung der Malebranche'ſchen Sätze (S. 566—572). De Maiſtre's Lehre vom Uebles und Böſen, von der Vorſehung und von der Macht des Gebetes (S. 573. 574). Die Theodicee Romini's (S. 574—590).

Erſtes Capitel.

Entſtehung und Verbreitung der Geſellſchaft Jeſu in Europa im erſten Jahrhundert ihres Beſtehens. Feſtſetzung und Begründung ihrer Wirkſamkeit in Spanien und Portugal. Die erſten Erfolge und Leiſtungen des Ordens auf dem Gebiete der kirchlichen Wiſſenſchaft, in Beſonderem auf jenem der theologiſchen Controverſe.

Der letzte Orden von weltmächtiger Bedeutung, welchen die katholiſche Kirche hervorgebracht, war die Geſellſchaft Jeſu. Ihr gewaltiger Gründer, Ignatius von Loyola, ein heldenmüthiger Spanier aus altadeligem Geſchlechte, hatte, nachdem ihm bei Vertheidigung der feſten Stadt Pamplona eine franzöſiſche Kanonenkugel den rechten Fuß zerſchmettert, dem weltlichen Kriegsdienſte entſagt, und von ſeinen Wunden geneſen im Kloſter zu Montſerrate ſich feierlich zum Ritter der heiligen Jungfrau weihen laſſen. Als ſolcher unterzog er ſich zuerſt in einer einſamen Höhle bei Manreſa ſchweren Uebungen der Buße und Entſagung, um ſich auf die ihm von Gott vorausbeſtimmte Sendung vorzubereiten. Bei einer hierauf unternommenen Pilgerfahrt nach Jeruſalem kam er zur Ueberzeugung, daß zum Geſchäfte der Welt- und Heidenbekehrung gelehrte Kenntniſſe nöthig ſeien, weßhalb er, ein gereifter Mann, mit unverdroſſenem Muthe daran ging, in der Knabenſchule zu Barcellona das Latein zu erlernen, ſtudirte ſodann zu Alcala die Philoſophie, und ging endlich (1527) nach Paris, um ſeine Studien zu vollenden. In Paris gewann er die erſten zwei Theilnehmer für den von ihm gefaßten Gedanken einer neu zu gründenden geiſtlichen Ritterſchaft: Den Savoyarden Peter Faber und den Spanier Franz Xavier, und durch dieſer Beider Vermittelung mehrere andere ausgezeichnete junge Männer, die ſich als Studirende in Paris aufhielten: Jakob Lainez, Alphons Salmeron, Nikolaus Bobadilla und Simon Rodri-

guez. Am 15. Auguſt 1534 nahm er ihnen, nachdem ſie in der unterirdiſchen Kapelle eines Frauenkloſters bei Montmartre aus Lainez' Hand das Abendmahl empfangen, das feierliche Verſprechen zum treuen Halten an den Zwecken der von ihm geſtifteten Verbrüderung ab. Zu Anfang des Jahres 1537 wollten ſie in Venedig zuſammentreffen, um in's gelobte Land zur Bekehrung der Heiden zu ziehen. Ignatius traf in Venedig mit zwei Brüdern, Jakob und Stephan Eguia, Navarreſen aus vornehmem Stande, ein, zuſammt einem Theologen aus Malaga, Jakob Hoſez. Seine Predigten zogen die Aufmerkſamkeit des Erzbiſchofes von Theate, F. P. Caraffa (nachherigen Papſtes Paul IV.) auf ſich. Mittlerweile hatten die in Paris zurückgebliebenen Genoſſen drei neue Mitglieder, Claude Lejay, Joh. Codure und Pasquier Brouet gewonnen, und trafen mit denſelben gleichfalls in Venedig ein, wo ſie mit Predigt und Krankenpflege beſchäftiget das Frühjahr abwarteten. Der Krieg, in welchen damals Venedig mit der Pforte verwickelt war, änderte den Plan der Genoſſenſchaft, deren Glieder indeß mit Erlaubniß des Papſtes Paul III. ſämmtlich zu Prieſtern geweiht worden, und in die Hände des päpſtlichen Nuntius zu Venedig die Gelübde der Armuth und Keuſchheit abgelegt hatten. Bereits in Paris waren die Genoſſen übereingekommen, für den Fall, daß die Miſſion in's heilige Land zur Zeit nicht ausführbar wäre, ſich dem Statthalter Chriſti zur Sendung an jeden anderen von ihm beliebten Ort anzubieten. So verfügte ſich denn nunmehr Ignatius mit Lainez und Faber nach Rom, die übrigen aber nach den vornehmſten Univerſitäten Italiens, um neue Genoſſen zu gewinnen, Xavier und Bobadilla nach Bologna, Salmeron und Brouet nach Siena, Lejay und Rodriguez nach Ferrara, Codure und Hoſez nach Padua. Ignatius fand huldvolle Aufnahme bei Paul III.; Faber und Lainez erhielten die Erlaubniß an der Sapienza Theologie zu lehren. Die aufopfernde Wirkſamkeit dieſer Männer, welcher ſich nach Jahresfriſt auch ihre übrigen Genoſſen wieder beigeſellten, der ehrenvolle Ausgang einer gehäſſigen Klagſache, welche durch einen im Geheimen der Luther'ſchen Irrlehre zugethanen Prediger von Ruf aus dem Auguſtiner-Orden gegen Ignatius anhängig gemacht worden war, ſo wie die anwachſende Noth und Dringlichkeit der allgemeinen kirchlichen Verhältniſſe beſtimmten den heiligen Ignatius, an eine ordnungsmäßige Gliederung und Organiſation ſeiner Geſellſchaft zu denken. Der letzterwähnte Umſtand, die Dringlichkeit der allgemeinen kirchlichen Verhältniſſe, vermochte im Hinblicke auf die ſtaunenswürdigen Früchte apoſtoliſchen Eifers und Muthes,

welchen die junge Gesellschaft bereits bis dahin in Kranken- und Armenpflege, in Missionen und Predigten bewährt hatte, endlich auch den Cardinal Guidiccioni, den vielvermögenden und höchst einsichtsvollen Rathgeber Paul's III., die Einführung eines neuen Ordens zu billigen, und so erfolgte denn auch bald die päpstliche Bestätigung. Am 27. September 1540 wurde die Bulle: Regimini militantis ecclesiae promulgirt, welche die Gesellschaft Jesu feierlich als einen neuen zu Recht bestehenden kirchlichen Orden anerkannte und erklärte. Damit war nun ihre Zukunft gegründet, und mit rascher Schnelle verbreitete sie sich nun über ganz Europa und darüber hinaus in alle Theile der damals bekannten Welt. Noch vor ihrer Bestätigung war durch den portugiesischen Gesandten in Rom das Auge des Königs Johann III. von Portugal auf die Genossen des Ignatius gelenkt worden; er wünschte, Ignatius möchte ihm sechs seiner Jünger zur Bekehrung der Heiden in Indien senden. Ignatius sendete zwei seiner Genossen nach Portugal, Xavier und Rodriguez; ersterer ging wirklich nach Indien, der letztere wurde durch den König in Portugal festgehalten, und gewann nebst seinen bald folgenden Genossen Araoz und Lefevre Achtung und Vertrauen des Königs in so hohem Grade, daß der Orden bald festen Fuß in Portugal faßte. Nebst einem Hause in Lissabon erhielten sie das bald zu großer Berühmtheit gelangende Collegium zu Coimbra, welches sofort eine große Zahl von Ordensmitgliedern in sich aufnahm, zuerst fremdländische, welche Ignatius dahin sandte, dann aber inländische, darunter Männer aus den angesehensten Familien des Landes: Nuñez, Naguerra, Ludwig von Grana, Carnero, Silveira, de Menezes. Diesen gesellte sich nicht lange darnach auch ein Beira, Govea, Serrano, Nobrega, G. von Camara bei. Kaum hatte sich Xavier nach Indien eingeschifft, so verlangte der Papst auf Bitten des nach Rom geflüchteten greisen Erzbischofes von Armagh, daß zwei Väter der Gesellschaft zur Tröstung und Stärkung des für seine katholische Treue hartgeprüften irischen Volkes als apostolische Legaten nach den britischen Inseln sich begäben. Ignatius ersah Brouet und Salmeron hiezu aus; beide bereisten verkleidet unter großen Gefahren Irland, mit Vertrauen und Freude vom Volke aufgenommen; nach einem Aufenthalte von vierunddreißig Tagen waren sie genöthiget zurückzukehren, ein Hauptzweck der Sendung war erreicht. Der Rückkehrenden harrte eine neue Aufgabe in Italien selber; die Grundsätze der kirchlichen Neuerung waren auch in die Städte des nördlichen Italiens eingedrungen, und hatten unter dem Volke um sich gegriffen, nicht minder

unter dem zum Theile in argen Verfall gerathenen Clerus. Salmeron wirkte mit angeſtrengten Kräften zwei Jahre in Modena, Brouet führte Foligno, Faenza und Reggio zum kirchlichen Glauben zurück, Faber und Lainez retteten Parma und Piacenza, letzterer erneuerte auch Venedig durch die erſchütternde Macht ſeines Wortes und durch aufopfernde Hingebung an die Nöthen und Leiden des Volkes auf den Straßen und in den Spitälern. Von Venedig eilte er nach Padua, und führte unter ſegensreichen Bemühungen das Werk einer chriſtlichen Reform an Bürgerſchaft und Univerſität der Stadt durch. In Brescia machte er auf einen abtrünnigen Mönch, den Hauptträger der daſigen Neuerung einen ſolchen Eindruck, daß derſelbe aus einem ungeſtümen Gegner in Lainez' wärmſten Verehrer umgewandelt wurde. Ein paar Jahre ſpäter glänzten Lainez und Salmeron als Oratoren des heiligen Stuhles und Theologen erſten Ranges auf der Kirchenverſammlung zu Trient. Der erſte Jeſuit, der deutſchen Boden betrat, war Ignatius' älteſter Genoſſe Faber, welcher Karl's V. Geſandten Ortiz als beigegebener Theolog zum Religionsgeſpräche nach Worms begleitete (1540); in gleicher Eigenſchaft war er in den darauf folgenden Verſammlungen zu Speier und Regensburg anweſend. Fruchtbarer und erquicklicher als dieſe Art von Thätigkeit waren die geiſtlichen Uebungen, welchen unter ſeiner Leitung die anweſenden Mitglieder des Reichstages: Kurfürſten, Biſchöfe, Prälaten, Geſandte der Kronen, Theologen und andere hervorragende Männer der verſchiedenſten Nationen, Deutſche, Italiener, Spanier, Portugieſen ſich unterzogen. Faber's Wirken in Deutſchland wurde durch Lejay und Bobadilla fortgeſetzt. Bobadilla begleitete den König Ferdinand I. nach Wien, wirkte daſelbſt als Prediger zur Erhaltung und Wiederherſtellung katholiſcher Geſinnung, und bethätigte ſich eifrig an der Reform der Wiener Geiſtlichkeit. Eine ähnliche Wirkſamkeit entfaltete Lejay in Bayern und Salzburg, Faber in Speier, Mainz und Cöln. In Mainz wurde bei dieſem Anlaſſe der noch jugendliche Caniſius für den Orden gewonnen, in Cöln die Säculariſation und Proteſtantiſirung des Erzſtiftes abgewendet. Vom Niederrhein trugen die Jeſuiten ihre Wirkſamkeit nach den Niederlanden; Löwen, Lüttich, Maeſtricht waren die vornehmſten Schauplätze ihrer Thätigkeit. Von Belgien eilte Faber zu Schiffe nach Portugal und Spanien; in Spanien hatte bereits Araoz, ein Genoſſe und naher Verwandter des heiligen Ignatius, der Geſellſchaft Eingang verſchafft. Kaum in Barcellona gelandet, nahm er bereits die unverkennbarſten Zeichen der Sympathieen des Geburtslandes des heiligen

Ignatius für deſſen Werk wahr; raſch entſtanden in Barcellona, Burgos, Valladolid Jeſuitencollegien; der Vicekönig von Katalonien, Herzog Franz von Borgia ſagte dem Orden ſeine nachdrücklichſte Unterſtützung zu. Zu Valentia, Placentia, Alcala, Salamanca, Gandia gründeten ſie, zum Theil auf Begehren des Volkes, in den nächſten Jahren 1543 ff. neue Niederlaſſungen; König Philipp verſicherte ſie ſeines Schutzes, der Cardinal von Toledo, Juan de Tavera und die Biſchöfe des Reiches erklärten ſich in der aufmunterndſten Weiſe für ihr Beginnen. Mit weniger Gunſt blickte auf ſie der vornehmlich in Spanien blühende Predigerorden; Melchior Canus war ein ausgeſprochener Gegner der Jeſuiten [1]), die Univerſitäten von Salamanca und Alcala zeigten, von den Dominicanern und anderen Gegnern der Jeſuiten beeinflußt, unverholenes Mißtrauen gegen dieſelben. Der Ordensgeneral der Predigerbrüder Franz Romée von Chatillon fand ſich veranlaßt, ſeine Genoſſen durch ein eigenes Rundſchreiben (10. Dezember 1548) zu friedlichen und freundlichen Geſinnungen gegen die neuerwachſenen Mitſtreiter für Gottes Sache zu ermahnen. Der Cardinal-Erzbiſchof von Toledo, Martinez Siliceo, mußte durch einen königlichen Befehl zur Zurücknahme eines Bannbriefes verhalten werden, welchen er wider dieſelben, in der Meinung, daß ſie ihre Privilegien zu Eingriffen in die biſchöfliche Jurisdiction mißbraucht, erlaſſen hatte. Eine ausgezeichnete Wirkſamkeit entfalteten damals in Salamanca und Alcala die Jeſuiten Turrian und Strada. Nebenher bewarben ſich fortwährend Männer von angeſehenen und berühmten Namen um Aufnahme in die Geſellſchaft. Es erregte Aufſehen, als der Rector der Univerſität Salamanca, Anton von Cordova, von Karl V. zur Cardinalswürde vorgeſchlagen, als Novize in den Jeſuitenorden trat; noch tieferen Eindruck machte der gleiche Schritt des Herzogs Franz von Borgia. Es währte nicht lange, ſo wurde er zum Commiſſär des Ordens für Spanien und Portugal erhoben; er wirkte das Meiſte zur Verbreitung des Ordens in Spanien, da er faſt in jeder Stadt des von ihm auf Miſſionsreiſen durchwanderten Reiches den Grund zu einem Collegium legte; das Gewicht ſeines Namens ſo wie der rühmlichen Leiſtungen des Ordens hielt ernſtlichen Widerſtand gegen die Geſellſchaft ferne.

Größer waren die Schwierigkeiten, welche ſich den Jeſuiten in Frankreich entgegenſtellten; Ignatius ließ ſeit 1540 in Paris unter Jakobs

[1]) Vgl. indeß hierüber meine Geſchichte des Thomismus, S. 379.

d'Eguia, ſpäter Domenech's Leitung eine Anzahl Novizen ihre Studien vollenden; unter dieſen Studirenden befanden ſich Achille, Ribadaneira, Viola, Strada, Oviedo; Miron geſellte ſich ihnen bei, Picard und Maitre a Cornibus erklärten ſich als Schützer des Inſtituts. Zufolge eines zwiſchen Frankreich und Spanien ausbrechenden Krieges mußten die in Frankreich ſich aufhaltenden Spanier das Land verlaſſen. Domenech ging mit ſieben ſeiner Landsleute nach Brüſſel. Ein paar Jahre ſpäter (1545) zog der Biſchof Duprat von Clermont die Jeſuiten in's Land, und gründete ein Collegium zu Billom; in Paris aber ſtieß der Verſuch, eine feſte Niederlaſſung zu gründen, auf ſehr ſtarke Hinderniſſe. Erſt die Verwendung des Cardinals Karl von Guiſe bei König Heinrich II. erwirkte ihnen die Erlaubniß zur Gründung eines Collegs in der Hauptſtadt Frankreichs (1550); dagegen remonſtrirten aber Parlament, Univerſität und Geiſtlichkeit von Paris, den Biſchof nicht ausgenommen. Die Jeſuiten nahmen eine zuwartende Stellung ein, und zogen ſich in die Abtei St. Germain des Près zurück. Es vergingen aber zehn Jahre, ehe es unter Verzichtleiſtung der Jeſuiten auf alle Privilegien ihrer Genoſſenſchaft dazu kam, daß das königliche Zulaſſungsdecret in die Acten des Parlamentes einregiſtrirt wurde; und auch da nur in Folge des entſchiedenſten Willens der Regentin Katharina von Medici. Indeß begann das katholiſche Frankreich bereits die Nothwendigkeit zu fühlen, dem mißliebigen Orden größeren Spielraum zur Entfaltung ſeiner Thätigkeit zu gewähren. Die Patres Auger, Roger, Pelletier retteten das von calviniſtiſchen Bewegungen zerrüttete Bisthum Pamiers für den Glauben; Pelletier führte durch feurige Reden Toulouſe zur Kirche zurück, Gleiches wurde durch die Jeſuiten zu Annecy, Tournon, Avignon geleiſtet. Der Adel der Auvergne erklärte offen, wenn der König nicht wolle, daß die ganze Provinz der neuen Ketzerei anheimfalle, ſo ſei die Geſellſchaft Jeſu zu berufen. Die Regentin Katharina von Medici glaubte auf dem Wege von Verhandlungen und Vergleichen mit der anſchwellenden Hugenottenpartei den Frieden des Reiches erzielen zu können. Lainez erklärte ſich auf dem Religionsgeſpräche zu Poiſſy gegen dieſe rein politiſche, und dabei nur allzuſchwächliche und charakterloſe Auffaſſung der Sachlage; er gab zu verſtehen, daß er von Religionsgeſprächen nicht viel halte, und daß der Weg der Zugeſtändniſſe an die Sectirer der Untergang aller Religion ſei, er wehrte ſich gegen die Geſtattung von Tempeln an die Irrlehre. Katharina empfand das Gewicht ſeiner Gründe; ſie fand aber in ſich nicht die Kraft, und auch von

Außen nicht die Unterſtützung zur Bewältigung der ſtets drohender anſchwellenden Bewegung. Das Parlament ließ die Jeſuiten in Paris zu, aber nicht als Orden, ſondern als Prieſter und Schüler des Collegiums von Clermont. Der Orden fügte ſich dieſer Beſtimmung und verwendete ſeine ausgezeichnetſten Kräfte zur Beſetzung der Pariſer Lehrſtühle: Maldonat las über die Philoſophie des Ariſtoteles, Banegas über die Emblemata des Alciat, Andere über griechiſche und lateiniſche Literatur. Sie hatten über tauſend Zuhörer, die Collegien der Univerſität verödeten. Im Jahr 1564 erlangten ſie die Befugniß, öffentlich an der Univerſität lehren zu dürfen. Der bald darauf erwählte Rector Marchand bereitete ihnen, da ſie von der erlangten Befugniß Gebrauch machen wollten, Schwierigkeiten; ſie ſollten ſagen, wer ſie eigentlich ſeien, ob Ordensprieſter oder Weltprieſter? Sie antworteten, ſie ſeien tales quales, d. h. ſolche, als welche ſie von Hof und Parlament anerkannt worden wären, Prieſter des Collegiums von Clermont. Um ſolchen Vexationen für die Zukunft vorzubeugen, ſendete die Geſellſchaft den P. Poſſevin, der, obwohl noch ſehr jugendlich, bereits in den von Sectirern angefüllten Thälern Savoyens Großes geleiſtet hatte, und eben zu Lyon ſich aufhielt, nach Bayonne zu König Karl IX. Der König trug dem Univerſitätskanzler L'Hopital auf, die den Jeſuiten bewilligte urkundliche Zuſicherung der Unterrichtsfreiheit an das Parlament zu übermitteln. Als der königliche Auftrag in Paris eintraf, ſtanden die Jeſuiten eben vor dem königlichen Rathe, an welchen die Univerſität ihre Streitſache gebracht hatte. Der königliche Advocat Pasquier ſprach als Anwalt der Univerſität, andere als Sachwalter anderer Corporationen gegen die Geſellſchaft; der berühmte Advocat Verſoris hingegen vertrat die Jeſuiten auf gründliche Weiſe, ſeine Vertretung entſchied den Ausſpruch des richterlichen Collegiums. Die Univerſität gab ſich hiemit, ſowie mit des Königs eigener Entſcheidung nicht zufrieden. Der Rector wendete ſich nach ein paar Monaten an der Spitze der vier Facultäten an den calviniſtiſchen Prinzen Condé, derſelbe möge die Austreibung der Jeſuiten, der Störer des öffentlichen Unterrichtes erwirken. Ein Jahr ſpäter gingen ſie den Connetable von Montmorency in gleicher Abſicht an; dieſer, gleich ſeinem Sohne, dem Marſchall Damville, ein Gönner der Jeſuiten, wies den Antrag von ſich, und verſicherte die Geſellſchaft ſeines Schutzes. Als P. Perpinian an der Univerſität ein Lehramt übernahm, wurde eine Schulmeuterei gegen ihn angezettelt; die anhänglichen Schüler ſtanden jedoch entſchieden für ihren Lehrer ein, und Perpinian

lehrte fortan ungestört vom Jahr 1565 bis zu seinem Tode. König Karl IX. fiel 1574 in eine tödtliche Krankheit; während derselben ertheilte er den Jesuiten die Bewilligung zur Errichtung eines Collegiums in Tours; fünf Tage vor seinem Tode wurde dem Parlamente aufgetragen, das königliche Patent einzuregistriren. Das Parlament weigerte sich. In Bordeaux verlangten die Calvinisten, die Jesuiten und ihre Zöglinge sollten fortan nicht mehr zu den akademischen Graden zugelassen werden. Dieses Begehren wurde indeß abgeschlagen. In Paris eiferte der Sorbonnist Benoit öffentlich gegen die von Auger eingeführte ewige Anbetung des heiligsten Altarssakramentes. Maldonat vertheidigte diese Sitte mit siegreichem Erfolg, wurde aber in einen neuen Handel verwickelt, weil er behauptete, die unbefleckte Empfängniß sei kein Dogma sondern eine fromme Meinung. Der Cardinalbischof von Paris, De Gondi, nahm Maldonat's Behauptung in Schutz, die Universität aber recurrirte sofort an's Parlament und an den römischen Stuhl, allerdings ohne Erfolg. Heinrich III. that den Ränken der Gegner Einhalt, und verstattete dem Orden sich ungestört in den Provinzen auszubreiten, zum Segen des katholischen Frankreichs und seiner Spitäler. Gleichzeitig erstand in Lothringen das berühmte Collegium von Pont a Mousson, welches auf Bitten des Herzogs von Lothringen durch Gregor XIII. zur Universität erhoben wurde, mit dem Beifügen, daß der Rector der Universität immer ein Jesuit sein sollte. König Heinrich III. verlieh den Jesuiten das Recht des Predigtamtes und der Erziehung durch ganz Frankreich. Hiedurch wurde die Universität auf's Neue zum Kampfe gereizt. Dießmal stellte sie einige Pariser Pfarrer als Vorkämpfer voran; da brach die Pest aus, und vereinigte die Entzweiten zur gemeinsamen Sorge für die öffentliche Noth; mehrere Jesuiten wurden die Opfer ihrer Widmung für die Kranken in den Spitälern. — Unter König Heinrich III. bildete sich, von Heinrich von Guisen geleitet, die heilige Ligue d. i. ein Bund zur Rettung des katholischen Frankreichs vor der stets bedrohlicher anwachsenden Macht des Calvinismus. Die nach dem Tode des Thronerben, Herzoges von Anjou, allgemein herrschende Furcht, daß der Scepter Frankreichs nach Heinrichs III. Tode auf den protestantischen König von Navarra übergehen werde, war Ursache, daß auch die meisten Jesuitencollegien Frankreichs der Ligue beitraten. Heinrich III. sah dieß ungerne; P. Matthieu wurde deßhalb vom Provincialate entfernt, der General Aquaviva untersagte dem Orden förmlich die Theilnahme an der Ligue, überhaupt die Einmengung in politische und welt-

liche Angelegenheiten. Heinrich III. zerfiel durch ſeine Abneigung gegen die Ligue mit ſeinem eigenen Volke; er ließ Heinrich von Guiſe ermorden und warf ſich dem König von Navarra in die Arme, den er zu ſeinem Nachfolger beſtimmte. Da fiel, ſeine eigene Hauptſtadt belagernd, der franzöſiſche König, der letzte Valois, durch Clement's Dolch (1589). Während damals die Sorbonne den gemordeten König und Alle, die für ihn beten würden, als außerhalb der katholiſchen Gemeinſchaft ſtehend erklärte, das Parlament von Toulouſe ein jährliches Dankfeſt für die Ermordung des Königs beſchloß, und überhaupt Niemand aus den Gegnern der Jeſuiten ein Wort für die Mißbilligung der That fand, wurde fünfzig Jahre ſpäter von eben dieſen Seiten die Ermordung des Königs mit Abſcheu den Lehren der Jeſuiten zur Laſt gelegt, welche nicht anſtünden, den Königsmord für eine erlaubte Handlung zu erklären. Univerſität und Parlament von Paris waren wüthendſte Gegner Heinrich's von Bearn; da er aber als König Heinrich IV. ſeinen Einzug in Paris hielt, beeilten ſich beide Körperſchaften mit Beweiſen unterwürfigſter Ergebenheit, und denuncirten die Jeſuiten, weil dieſe ſich weigerten, ihn vor der päpſtlichen Abſolution ab haeresi als König anzuerkennen. Dieß war richtig; aber eben ſo wahr auch, daß Poſſevin und Tolet mit eigener großer Gefahr für die Zulaſſung des Geſandten Königs Heinrich IV., des Herzogs von Nevers, bei Clemens VIII. gewirkt hatten, ein Dienſt, welchen Heinrich IV. ſelber ſo dankbar anerkannte, daß er auf die ein Jahr ſpäter eintreffende Kunde von des Cardinals Tolet Tode ein eigenhändiges Condolenzſchreiben an den Papſt ſandte. Während eine wegen der Weigerung der Jeſuiten von der Univerſität beim Parlament anhängig gemachte Klageſache ſchwebte, wurde der König durch einen Mann verwundet, der im richterlichen Verhöre um ſeine Lebensumſtände befragt, unter Anderem ausſagte, daß er in Paris ſtudirt und die Philoſophie bei P. Gueret gehört habe. Daraus ſuchte man nun eine moraliſche Mitſchuld des Ordens an Chaſtel's That abzuleiten, trotzdem daß der Inquiſit ſelbſt auf der Folter den Entſchluß zum Morde als einen durchaus ſelbſteigenen bezeichnete. Demgemäß erließ das Parlament einen Verhaftsbefehl gegen die Jeſuiten, ſammt einem Beſchluſſe, daß die Geſellſchaft binnen vierzehn Tagen ganz Frankreich zu räumen habe. Der Advocat Dollé durchſuchte im Auftrage der Univerſität die Papiere des Jeſuitencollegiums, und fand ein Manuſcript des P. Guignard aus dem Jahr 1589, alſo aus Zeiten, über deren Vorgänge der König ſelber Amneſtie ausgeſprochen hatte. Die im

Manuſcripte enthaltenen Aeußerungen drückten die Stimmung aus, welche zur Zeit der Niederſchreibung allgemein unter den Guiſen, Parlament und Univerſität mit eingerechnet, gang und gäbe war. Trotzdem wurden Gueret und Guignard vor Gericht geladen; letzterer ward zum Strange verurtheilt, und nach Vollziehung des Urtheiles auf öffentlichem Platze eine Schandſäule, welche die Jeſuiten als Königsmörder brandmarkte, errichtet. In den Provinzen erfreuten ſich die Jeſuiten größerer Gunſt, ja einige Städte begehrten, während man den Orden aus Paris fortwies, neue Jeſuitenhäuſer. Nach drei Jahren wurde auf Claudius Aquaviva's Anregung und Bitte das Ausweiſungsdecret durch den König caſſirt, eine von Harlay an der Spitze der Magiſtrate vor dem König und der Königin gehaltene Rede wider die Jeſuiten vom König in einer Weiſe beantwortet, welche vor der Hand an keine weiteren Erfolge wider den verhaßten Orden denken ließ. Der Jeſuit Coton wurde Beichtvater des Königs und predigte in der königlichen Kapelle; der König ſelber erbaute den Jeſuiten Collegien, und ſandte ſie in das calviniſche Bearn, trotz der Gegenvorſtellungen des Parlamentes dieſer Provinz. Auch in's türkiſche Reich und nach Canada gingen ſie auf ſeine Anregung als Miſſionäre; er vermittelte auf diplomatiſchem Wege einen zwiſchen den Jeſuiten und der Republik Venedig ausgebrochenen Streit, und er verwendete ſich angelegentlich für die Heiligſprechung Loyola's und Xavier's. Als er durch Ravaillac's Dolch fiel, wurde abermals die Vermuthung einer Mitſchuld der Jeſuiten angeregt; P. Aubigny hatte mit dem Mörder ein halbes Jahr vor der That in der Kirche des Profeßhauſes einige Worte gewechſelt, der Mörder betheuerte auf der Folter, mit keinem Menſchen über ſein Vorhaben je geſprochen zu haben. Eben ſo wenig kannte er Mariana's Schrift de rege et regis institutione, welche ihn nach der Annahme des Parlamentes zu ſeiner That ſollte hingeriſſen haben; gleichwohl wurde aus dieſem Anlaß verfügt, daß das Buch auf dem Platze vor der Liebfrauenkirche verbrannt werden ſolle. Die Trauerreden auf des Königs Tod wiederhallten durch das ganze Reich von verdeckten Angriffen auf den Orden; die Regentin und der Biſchof von Paris nahmen die Angegriffenen in Schutz. Bei der Regentin hatte Coton, Heinrich's IV., und ſpäter auch Ludwig's XIII. Beichtvater, mit einer eigenen Schutzſchrift intercedirt [1]);

[1]) Lettre declaratoire de la doctrine des Peres Jesuites, conforme aux decrets du Concil de Constance, adressée à la Royne, Mere du Roy, Regente en

gegen dieſe erſchien ein von Calviniſten fabricirtes Pamphlet: Anti-Coton, einer der gehäſſigſten und vehementeſten Angriffe, die je gegen den Orden erhoben worden ſind [1]). Mehrere Sorbonniſten ermannten ſich und vereinigten ſich zu einer öffentlichen Erklärung zu Gunſten der Reponse apologetique à l'Anti-Coton [2]). Aus Verdruß darüber, daß der päpſt-

---

France. Par le Pere *Coton* de la Compagnie de Jesus, Predicateur ordinaire de Sa Majesté. Paris, 1610. Zweck dieſer Schrift war, zu beweiſen, daß Mariana's Anſicht über Erlaubtheit des Tyrannenmordes ganz vereinzelt im Orden daſtehe, daß mehrere Schriftſteller aus dem Jeſuitenorden der Anſicht Mariana's ausdrücklich widerſprächen, und überhaupt in den Schulen der Jeſuiten allenthalben die entgegengeſetzte Lehre vorgetragen würde.

[1]) Anti-Coton, ou refutation de la lettre declaratoire du Pere Coton. Livre où est prouvè que les Jesuites sont coupables, et autheurs de Parricide execrable commis en la personne du Roy tres chrestien Henry IV. d'heureuse memoire. 1610. Ein holländiſcher Nachdruck (à la Haye, chez J. Hillebrant) enthält als Zugabe: Pierre Ronsard aux Jesuites, Sonnet. Später erſchien der Anti-Coton, deſſen Verfaſſer unbekannt geblieben, als Anhang zu Ch. le Vier's Histoire de l'admirable Dom Inigo de Guipuscoa Chevalier de la Vierge et fondateur de la Monarchie des Inighistes. Avec une description abrégée de l'Etablissement et du Gouvernement de cette formidable Monarchie. Par Hercule Rasiel de Selva. — Unter die giftigen Gehäſſigkeiten des Anti-Coton gehört unter Anderem das aus Pierre Coton gebildete Anagramm: Perce ton Roi.

Andere Gegenſchriften wider Coton waren:

Jean du Bois (Abbé): Aux bons François, ou Reponse à la Lettre declaratoire.

Pierre du Coignet, Advis de Maistre Guillaume nouvellement retourné de l'autre monde, sur le sujet de l'Anticoton, composé par P. D. C. jadis mort et depuis n'agueres resuscité. 1610.

Vertheidigungsſchriften von Verfaſſern, die dem Jeſuitenorden nicht angehörten:

Louis de Montgommery, le fleau d'Aristogiton, ou Reponse aux calomnies contre les Peres Jesuites, avancées dans le livre intitulé: Anticoton. Dedié à la Royne. 1610. — Dawider: Le Remerciement des Beurrieres de Paris au Sieur de Courbouzon-Montgommery. Viort, 1610.

Adrian Behotte (Chanoine et grand Archidiacre de Rouen), Response à l'Anticoton, de point en point, Pour la defense de la Doctrine et Innocence des Peres Jesuites. Rouen 1611.

L. N., La veritable response à l'Anticoton sans falsification de son texte. 1611.

[2]) Response Apologetique à l'Anticoton, et à ceux de sa suite, presentée à la Royne, Mere du Roi, Regente en France, où il est montré, que les auteurs anonymes de ces libelles diffamatoires sont attaints d'Heresie, Leze-Majesté, Perfidie, Sacrilege, et tres enorme imposture. Par un Pere de la même Compagnie. 1611. — Dieſe Schrift wurde in's Lateiniſche und Engliſche überſetzt, aber

liche Stuhl den Orden mit ſeinem Anſehen deckte, verſtieg ſich das Parlament zu einem Verdammungsurtheil des Werkes Bellarmin's de potestate summi Pontificis [1]) als einer aufrühreriſchen, irrthümliche An-

auch von der Sorbonne cenſurirt, und von David Home, einem ſchottiſchen Prediger bekämpft: Le Contr' assassin, ou Response à l'apologie des Jesuites, faite par un Pere de la Compagnie de Jesus de Loyola: et refutée par un tres-humble serviteur de Jesus-Christ, de la Compagnie de tous les vrais chrestiens. 1612.

Andere Vertheidigungsſchriften von Gliedern des Ordens waren:

(Jo. Eudaemon) Confutatio Anticotoni, qua respondetur calumniis, ex occasione caedis christianissimi regis Franciae, et sententiae Marianae, ab Anonymo quodam in P. Cotonem et socios ejus congestis. Mainz 1611.

Eudaemon-Joannis Cydonii S. J., Epistola ad amicum Gallum super dissertatione politica Leidhesseri. Item responsio ad epistolam Isaaci Casauboni. Cöln 1613. (Hier iſt folgende Schrift Caſaubon's gemeint: Epistola ad Frontonem Ducaeum de Apologia, quae communi Jesuitarum nomine ante aliquot menses Parisiis edita est. London 1611.)

Louis Richeome S. J. Examen categorique du libelle Anticoton, auquel est corrigé le plaidoyé de Maistre Pierre de la Martelière, Advocat au Parlement de Paris, et plusieurs calomniateurs des Peres Jesuites refutés, et les droits inviolables de sa M. et personne des Roys defendus. Bordeaux 1613.

Garasse S. J.: Elixir Calvinisticum seu lapis philosophiae reformatae a Calvino Genevae primum effossus, dein ab Isaaco Casaubono Londini politus. Cum testamentario Anticotonis codice nuper invento et ad fidem M. S. membranae castigato reformatoque. Ad Anglico-gallicanos praesumtae reformationis fratres. Auctore Andrea Schioppio Casparis fratre. Pont-Charenton, 1615.

(Garasse) Andreae Schioppii, Casparis fratris Horoscopus Anti-Cottonis, ejusque Germanorum Martillerii et Hardivillerii vita, mors, coenotaphium, apotheosis. Antwerpen 1614.

[1]) Es war nämlich in England ein Buch erſchienen, von Barclay: De potestate Papae, an et quatenus in reges et principes saeculares jus et imperium habeat. London, 1609. Darauf antwortete Bellarmin: Tractatus de potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus adversus Guil. Barclaium. Rom, 1610; Köln 1610. Hierdurch wurde eine Reihe anderer Schriften hervorgerufen, und zwar in Frankreich:

Tocsin au Roy, à la Reine Régente, mère du Roy, au princes du sang etc. contre la puissance temporelle du Pape mis en lumière par Bellarmin: par la Statue de Memnon. Paris, 1610.

Alexander de Monreal: Le premier coup de la Retraite contre le Tocsin, sonné par la Statue de Memnon, contre le livre du Cardinal Bellarmin. 1611.

Commonefactio et postulationes regiorum cognitorum, nec non arrestum Parlamenti Parisiensis die 26. Nov. 1611, datum adversus librum Rob. Bellar-

ſichten enthaltenden Schrift; der königliche Rath desavouirte dieſes Urtheil, indem er es als ein übereiltes erklärte. Ludwig XIII. beſtätigte den Jeſuiten das Recht in Paris zu lehren, die theologiſche Facultät

---

mini de Potestate Summi Pontificis in temporalibus. Accessit edictum Philippi III. Hispaniarum Regis adversus Tractatum Caesaris Baronii de Monarchia Siciliae. 1611. Wieder abgedruckt in Goldaſt's Monarchia.

Louis Servin, Remontrance et conclusions des gens du Roy, et arrest du Parlament du 26. Nov. 1610 sur le livre intitulé: Tractatus etc. Paris 1610.

Michel de Marillac, Examen du livre intitulé: Remontrance etc. attribué faussement à M. Servin, avocat-général sur le livre du Cardinal Bellarmin. 1611.

Jean Bedé, Les droits du Roy, contre le Cardinal Bellarmin, 1611. Wieder abgedruckt in Goldaſt's Monarchia.

C. D. S. C. La doctrine de Jésus-Christ, et celle du Cardinal Bellarmin, Jesuite, touchant les Rois et les Princes, rapportée l'une à l'autre, pour montrer, que ainsi que l'une est veritable, ainsi l'autre est fausse, et partant justement condamnée par l'arret du Parlament du 26 Nov. 1610—1611.

In England:

Widdrington: Apologia Cardinalis Bellarmini pro jure Principum, adversus suas ipsius rationes pro autoritate Papali Principes saeculares in ordine ad bonum spiritnale deponendi. Auctore Rogero Widdringtono, Catholico Anglo. Cosmopoli, 1611. Wieder abgedruckt in Goldaſt's Monarchia.

Adolphi Schulkenii Geldrensis, SS. Theologiae apud Ubios Doctoris et Professoris Apologia pro Roberto Bellarmino Card. de Potestate Romani Pontificis temporali, adversus librum falso inscriptum: Apologia etc. auctore R. Widdrington. Köln 1613. — Schulken's Schrift wurde in Frankreich durch Henkershand verbrannt: Sentence du Prevost de Paris contre un livre intitulé: Apologia Adolphi Schulkenii etc., avec l'extrait d'icelui. 1613.

Weston, Juris Pontificii Sanctuarium defensum ac propugnatum contra Rogeri Widdringtoni in Apologia et Responso Apologetico impietatem. Auctore Odonardo Westono, Londinensi, S. Theol. Doctore, 1613.

R. Widdringtoni ad Paulum V. Pont. Max. humillima supplicatio; cui adjungitur appendix in qua plurimae calumniae, quas Adolphus Schulkenius eidem Widdringtono imposuit, deteguntur. Albionopoli, 1616.

Buckeridge, De potestate Papae in rebus temporalibus, sive in regibus deponendis usurpata, adversus Cardinalem Robertum Bellarminum libri duo. In quibus respondetur autoribus, scripturis, rationibus, exemplis contra Guil. Barclaium allatis. Autore Joanne (Buckeridge) Episcopo Roffensi. London, 1614.

Rob. Abbot Sarisberiensis Episcopi liber de suprema potestate Regia contra Robertum Bellarminum et Franciscum Suarez. London 1619.

In Deutſchland:

Ad Bellarmini librum de temporali potestate Papae commentatio. Heidelberg, 1612.

erklärte, der Einregiſtrirung dieſes Patentes ſich ſo lange widerſetzen zu wollen, bis die Jeſuiten den Statuten der Facultät ſich gefügt. Das Parlament erwies der Univerſität die Gefälligkeit, Suarez's Defensio fidei adversus Anglos durch Henkershand verbrennen zu laſſen (1613). Dafür wurde dem Orden eine Genugthuung beſter Art zu Theil; die 1617 verſammelten Reichsſtände erklärten ſich lobend über ſeine Leiſtungen, und empfahlen ſein Wirken im Unterrichte dem Schutze der Krone. Nur eine Minderheit des dritten Standes ſuchte ihnen durch Aufſtellung der vier Artikel der ſogenannten Freiheiten der gallicaniſchen Kirche eine Falle zu ſtellen. Cardinal Du Perron ſprach ſich verwerfend über dieſe Artikel aus; die Jeſuiten erklärten, nichts anderes unterzeichnen zu wollen, als was die Prälaten, Univerſitäten und älteren Mönchsorden unterzeichnen würden. Später nahm Richelieu dieſelbe Forderung wieder auf (1626); die Jeſuiten erklärten abermals, das unterzeichnen zu wollen, was die Sorbonne unterzeichnen würde. Dieſe war indeß ſelbſt unter ſich uneinig; da trat der König inzwiſchen und ernannte mehrere Cardinäle und Biſchöfe zu Redactoren einer entſprechenden Faſſung der zu unterſchreibenden Artikel. Damit war dieſe Angelegenheit geſchlichtet. Richelieu verkannte keineswegs die Leiſtungen und Verdienſte des Ordens um Frankreich; aber er wurde den Jeſuiten allmälig abgeneigt, da ſie ihm öfter auf eine ihm

---

D. Paraei Comment. ad Bellarminum librum de temporali potestate Papae. Heidelberg, 1613.

Archius Henningus: De subjectione et exemtione clericorum; de potestate temporali Pontificis in Principes; de donatione Constantini, et de translatione imperii Commentatio politica opposita scriptis eorum, qui contra Regem Britanniae et Rempublicam Venetam disputarunt, potissimum vero libris Roberti Bellarmini. Straßburg 1635.

Nic. Vedeltus, de Cathedra Petri, seu de Episcopatu Antiocheno et Romano S. Petri libri duo. Adversus Baronium et Bellarminum pro libertate Regum, Principum et populorum Christianorum. Franecker, 1640.

Ph. Mornaei Mysterium iniquitatis, sive Historia Papatus. Gorkum 1692.

Anti-Mornaeus i. e. Confutatio Mysterii iniquitatis, sive Historiae Papatus Ph. Mornaei, in quo elucidata historiae veritate Romani Pontifices vindicantur ab adversarii calumniis, ab erroribus sacra eorum auctoritas ac Fides orthodoxa asseritur, Imperatorum, Regum ac Principum jura, tum Bellarminus et Baronius Cardinales defenduntur. Auctore Fr. Leonardo *Coquaeo* Ord. Erem. S. Aug. Mailand 1646, 2 Tom. fol.

H. Müller, Causa Augustorum defensa contra Pontificem Romanum, ejusque parasitos Bellarminum et Bzovium. Roſtock, 1666.

unbequeme Art entgegentraten. Er hatte ſich zum Principe gemacht, den Proteſtantismus, den er in Frankreich drückte, in Deutſchland zu unterſtützen. Dieſe Art Staatsklugheit wurde in zwei a. 1625 erſchienenen Schriften: Mysteria politica — Admonitio ad Regem Christianissimum, ſcharf getadelt. Verfaſſer dieſer Schriften war der deutſche Jeſuit Keller. Richelieu rieth auf einen franzöſiſchen Jeſuiten; die Patres Eudämon Johannes, Garaſſe und Scribani wurden der Reihe nach in Unterſuchung gezogen, und als dieß zu keinem Ergebniß führte, von Parlament, Univerſität und vom verſammelten Klerus das Verdammungsurtheil über die bezüglichen Schriften geſprochen [1]). Bald darauf erſchien ein in den harmloſen Abſichten eines frommen kirchlichen Eifers geſchriebenes Werk des Jeſuiten Santarelli: De haeresi, schismate, apostasia, sollicitatione in Sacramento Poenitentiae et de potestate summi Pontificis in his puniendis (1626). An dieſem Buche, deſſen Verfaſſer genannt war, glaubte man nun einen greifbaren Anhaltspunkt zu einem entſcheidenden Streiche gegen die Jeſuiten gefunden zu haben; daher die ſchon erwähnten Zumuthungen bezugs der vier Artikel, deren Abweiſung den Jeſuiten den Todesſtoß geben ſollte. Ludwig XIII. war und blieb ihnen bis zu ſeinem Tode gewogen; mehrere ehrwürdige Männer des Ordens waren nacheinander ſeine Gewiſſensräthe; von Richelieu beirrt traten einige derſelben zurück, um die Ehre und Würde ihres Amtes ſowohl wie des Ordens zu wahren, die öffentliche Meinung wagte keinen Angriff auf ihr tugendhaftes Leben und gewiſſenhaftes Verhalten am Hofe. Das katholiſche Frankreich des ſiebzehnten Jahrhunderts glänzt durch großartige Schöpfungen chriſtlicher Nächſtenliebe; der Orden hatte am Zuſtandekommen derſelben einen bedeutſamſten Antheil, Franz von Sales, Berulle, Olier, Fourier, Eudes waren Jeſuitenzöglinge, P. Bagot legte den Grund zum Seminar der auswärtigen Miſſionen. Vincenz von Paul erklärte, daß er der Geſellſchaft Jeſu lebenslang eine ganz beſondere Verehrung in ſeinem Herzen gezollt habe. Ein Zeitgenoſſe des

[1]) Die Urheberſchaft Keller's iſt eigentlich nur hinſichtlich der Mysteria politica nachweisbar. Wir übergehen die vielen Schriften, welche in Frankreich aus Anlaß jener beiden politiſchen Schriften erſchienen, und erwähnen nur, das in der vorigen Note gegebene bibliographiſche Verzeichniß ergänzend, aus vielen anderen Arbeiten Keller's: Tyrannicidium, seu Scitum Catholicorum de Tyranni internecione adversus inimicas Calviniani Ministri calumnias in Societatem Jesu jactatas. Ad Illustrissimos et Potentissimos Romano Imperii Principes Protestantes. München, 1611.

heiligen Vincenz von Paul war der heilige Franciscus Regis († 1640), ein Apoſtel der chriſtlichen Charität, welchen das Volk von Vivarois und Velay bereits vor ſeiner Heiligſprechung durch die Kirche als Heiligen ehrte. Sein Werk wurde in der Bretagne durch P. Maunier fortgeſetzt; Veron bekämpfte ſieghaft die Prediger von Genf, Gouthier und de Langeron bekehrten den Vater des berühmten Biſchofes Huetius.

Paris war nicht die einzige Univerſität, welche den Jeſuiten widerſtrebte; faſt überall ſtießen ſie auf feindſeligen Widerſtand, überall ſcheute man ihre Concurrenz, die dadurch noch fühlbarer wurde, daß ſie kein Unterrichtsgeld nahmen. Wie die Pariſer, ſuchten auch die Löwener die Jeſuiten niederzuhalten, Philipp II. war ihnen nicht beſonders gewogen, und noch weniger die niederländiſchen Stände, die mit Widerwillen ſich darein gaben, als die Statthalterin Margaretha eine Autoriſation für den Orden in der Brabanter Provinz forderte. Im Jahr 1567 gründete Philipp eine Univerſität zu Douai; die Jeſuiten, welche daſelbſt ein Collegium hatten, wurden von der Univerſität aufgefordert, als Lehrer an der neuerrichteten Anſtalt mitzuwirken, jedoch unter der Bedingung, daß auch ſie die ſogenannten Minervalia (Schulgeld) erhöben. Dieß war den Jeſuiten durch ihre Conſtitutionen verwehrt, und nebenher fanden ſie ſich auch veranlaßt, eine Durchſicht der Univerſitätsſtatuten zu verlangen, um zu erfahren, ob dieſelben mit ihren Ordenspflichten vereinbar wären. Die Univerſität hingegen wollte gegen die neugeworbenen Lehrer mit ihren Machtmitteln einſchreiten, um ſie zum Eide auf die Univerſitätsſtatuten zu nöthigen. Der heilige Stuhl nahm von der Sache Kenntniß, und ermächtigte die Jeſuiten unentgeltlich zu lehren. Der Statthalter Ludwig Requeſens, Johann von Oeſterreich, Alexander von Parma waren ihnen gewogen; den Proteſtanten hingegen waren ſie verhaßt, und zu verſchiedenen Malen wurden an verſchiedenen Orten von dem verhetzten Pöbel ihre Häuſer geſtürmt. Niemand aber grollte den Jeſuiten heftiger, als die Königin Eliſabeth von England, die in der Nachbarſchaft derſelben eine permanente Verſchwörung gegen ihr Leben ſah. Der Grund war folgender: Die unter dem Drucke der Glaubensverfolgungen aus England ausgewanderten katholiſchen Weltgeiſtlichen waren bemüht, eine Miſſion für England zu gründen. William Allen, ein Oxforder Theolog, ſtiftete für dieſen Zweck im Vereine mit Vendeville a. 1568 eine Anſtalt zu Douai; er ſammelte nämlich, durch Beiſteuern benachbarter Klöſter unterſtützt, die zerſtreuten Reſte der Flüchtlinge von Oxford und Cambridge, welche an

den Universitäten Frankreichs und Flanderns ihre Studien fortsetzten, zu einer Communität, die bald auf hundertundfünfzig Mitglieder anwuchs, und auch von den Päpsten durch namhafte Jahresbeiträge unterstützt wurde. Die Königin konnte dieses Institut nicht unmittelbar durch ihre Macht erreichen; aber englische Einflüsse veranlaßten eine Stürmung desselben durch rohe Pöbelhaufen, so daß sich Alle gezwungen sahen, nach Rheims unter französischen Schutz überzusiedeln. Einige Jahre später wurde, gleichfalls auf Dr. Allen's und Dr. Lewis' Betreiben das durch die angelsächsischen Könige in Rom gestiftete englische Hospital oder Pilgerhaus in eine neue erweiterte Anstalt umgewandelt und so das sogenannte englische Collegium gegründet, zu dessen Leitung zwei Jesuiten bestellt wurden. Zweck der beiden Anstalten in Rom und Rheims war, Missionäre für die Katholiken Englands heranzubilden, ein Unternehmen, welches, des Erfolges nicht ermangelnd, von Seite der englischen Königin die drohendsten und schreckendsten Verbote und Gesetze hervorrief. Blutige Verfolgungen harrten der Missionspriester, vor Allem aber der Jesuiten, welche Englands Boden betraten. Und sie betraten ihn kühn und unerschrocken, unter den glorreichsten Erfolgen heldenmüthigen Martyrthums, deren Enthüllung künftigen Jahrhunderten der englischen Geschichte vorbehalten ist. Gleichzeitig mit dem englischen Collegium in Rom wurde auf Bitten Allen's und des katholischen Englands eine Mission der Jesuiten nach England organisirt, zwei geborne Engländer, Campian und Persons, zu Leitern derselben ernannt. Ein dritter Mitarbeiter und Ordensgenosse, Pond, war bereits als Gefangener in verschiedenen Kerkern Englands thätig, aus deren einem er in den andern geschleppt wurde, weil er in jedem seine Mitgefangenen im Glauben stärkte. Merkwürdig ist, wie Gott dieses Werkzeug seiner Gnade berief; ein Höfling, jung, reich und schön, that er auf einem Ball im Angesichte der Königin einen Fall, dessen Ungeschick von ihr mit einem höhnischen Tadelworte bestraft wurde. Dieß weckte in ihm den plötzlichen Gedanken, statt der ungewissen Gunst einer launenhaften Gebieterin die dauernde und unwandelbare Gnade des Himmels zu suchen. Er ward von dem Augenblicke an der eifrigste Tröster und Beschützer der eingekerkerten Katholiken, und wurde dafür in den Tower geworfen, in welchem er sich um die Aufnahme in den Jesuitenorden bewarb. Während seiner Kerkerleiden drückte ihn einzig der Kummer über die Möglichkeit, daß das zu seinen Ohren gedrungene Gerücht über die angesichts der großen Gefahren wankend gewordene Standhaftigkeit Campian's wahr sein könnte. Bei der katholischen

Weltgeiſtlichkeit Englands hingegen herrſchte die Beſorgniß, daß die Jeſuiten politiſche Zwecke, namentlich jenen der Begründung einer Herrſchaft ihres eigenen Ordens als Ziel ihres Kommens beabſichtiget haben möchten. Campian und Perſons beeilten ſich, den Befürchtenden volle Beruhigung zu verſchaffen, und traten dann ihre Miſſionsreiſen an, gehoben durch den Hinblick auf einen ihrer Ordensgenoſſen, den Irländer Donall, welcher bereits ein Marthyrer der heiligen Sache geworden und mit dem Strange hingerichtet worden war. Wie ihre Landung ſchon mit Lebensgefahr verbunden geweſen, ſo auch ihr weiteres Wirken; der Staatsſecretär gebot über eine Rotte feiler Schurken, welche Späher- und Häſcherdienſte leiſteten und falſche Zeugniſſe gegen die Jeſuiten und Miſſionsprediger abzulegen bereit waren. Die durch die Verfolgungen Eliſabeth's bewirkte Steigerung des kirchlichen Eifers der Katholiken trug dann auch wieder zur Schürung des Verfolgungseifers bei. Perſons und Campian proteſtirten gegen ein königliches Decret vom 15. Juli 1580, welches die Jeſuiten als Verſchwörer bezeichnete. Der Proteſt rief eine perſönliche Verfolgung ſeiner Verfaſſer hervor; es fand ſich ein gedungener Verräther, welcher den verborgenen Aufenthalt Campian's denuncirte, Campian wurde gefunden; Qualen und Foltern harrten ſeiner. Die Königin ſelber ließ ihn vor ſich ſtellen; ſie fragte ihn mit gebieteriſcher Haltung, ob er in ihr die Königin von England erkenne. Der Gefragte verneigte ſich. Wohlan, ich ſchenke euch Leben, Freiheit, Vermögen, Größe — ſprach die Königin — wenn ihr mir dienen wollt. Ich werde ſtets euer Unterthan ſein, antwortete Campian; aber ehe ich Britte bin, bin ich Chriſt, Katholik. Dieß war genug; einige Tage ſpäter wurde er gefoltert uud die Tortur öfter wiederholt, weil man ihm durch die Qualen derſelben das Geſtändniß ſtaatsgefährlicher Pläne und Anſchläge entreißen wollte. Man ſtellte Fragen an ihn, deren Beantwortung er im Namen ſeiner Standesehre ablehnte, z. B. was ihm in England gebeichtet worden ſei u. ſ. w. Die übrigen Miſſionspriеſter wurden einer gleichen Behandlung unterworfen; die Miſſionäre vertheidigten ihre Ehre und Schuldloſigkeit ſtandhaft, die Abſicht, für katholiſche Zwecke wirken zu wollen, gaben ſie offen zu, den Vorwurf von Umtrieben gegen Königin und Regierung lehnten ſie entſchieden ab. Dieß war gegen die Abſicht der Richter, welche durchaus die Schuld des Hochverrathes an ihnen entdecken wollten. Feile Zengen ſagten zu ihren Ungunſten aus, die Geſchwornen ſprachen demzufolge das Schuldig über ſie, das Gericht

erkannte über Campian, Sherwin, Briant den Tod durch den Henker. Perſons entkam unter kühnen Wagniſſen nach Frankreich, und legte in Rouen eine Druckerei mit engliſchen Schriften an, um auf dieſem Wege für die katholiſche Kirche Englands zu wirken. Er zog es vor, England zu verlaſſen, als er wahrnahm, daß ſeine Anweſenheit Urſache der Verfolgung anderer Prieſter und glaubenstreuer Katholiken wurde; ſeine Stelle wurde durch Harwood erſetzt. Perſons Entfernung machte jedoch das Blut der Martyrer nicht verſiegen. Noch in demſelben Jahre ſtarb P. Cottam mit drei anderen Prieſtern auf dem Blutgerüſt, noch mehrere in den nächſtfolgenden Jahren. Ein plumper Betrüger, der auf Katholikenhaß ſpeculirte, und bei der Königin vorgab, er ſei vom Papſt und Jeſuiten zu ihrer Ermordung gedungen, wurde von ihr durchſchaut und ſeines Amtes entſetzt. Aus Rache hiefür wagte er nun wirklich einen Mordverſuch; zur Verantwortung gezogen, ſchob er wieder den Papſt vor, nahm aber ſpäter freiwillig dieſe Ausſage zurück. Gleichwohl wurde dieſer Anlaß benützt, eine neue Acte against Jesuits, Seminary Priests and other such-like disobedient Persons zu erlaſſen. Der von Babington zur Befreiung der gefangenen Maria Stuart eingeleitete Aufſtand wurde den Jeſuiten zur Laſt gelegt. Indeß mußte P. Weſton wegen gänzlichem Mangel an Beweiſen frei geſprochen werden. Die blutige Grauſamkeit Eliſabeth's gegen die katholiſchen Prieſter laſtete zeitweilig als ein unbequemer Vorwurf auf ihrem Gewiſſen; ſie ließ ſich vor der öffentlichen Meinung durch die von Camden und Cecill verfaßte Justitia Britannica rechtfertigen. Perſons und Allen entſchleierten das Truggewebe dieſer Rechtfertigungsſchrift. Nach der Hinrichtung Maria's Stuart hoffte man, Jakob von Schottland werde mit England brechen, und der katholiſchen Kirche in Schottland freien Spielraum eröffnen. In der That trat er durch P. Gordon mit Rom in Unterhandlungen; ein von Eliſabeth angeregtes Complot katholiſcher Edelleute machte ihn mißtrauiſch, auf Eliſabeth's Andringen erließ er einen Bannbefehl gegen die Jeſuiten. Zur Regierung in England gelangt verhielt er ſich eben ſo ſchwankend; die Enttäuſchung über ſein Verhalten rief die Pulververſchwörung hervor, ein Attentat, welches an den hieran durchwegs ſchuldloſen Jeſuiten Garnet und Oldcorne mit dem Tode beſtraft wurde. Die letzten Regierungsjahre Jakob's waren für den Orden beſonders drückend; eine gute Zahl von Jeſuiten erlitt den Tod durch Henkershand, unter ihnen Haywood. Eben ſo ſchlimm erging es den Jeſuiten unter Karl I., der zu ſchwach war, um den im Gedränge des Puritanis-

mus am monarchiſchen Principe feſthaltenden Katholiken und Jeſuiten den verdienten Schutz angedeihen zu laſſen. Vielmehr ließ ſich ſein Miniſterium durch die Steuerverweigerung des Parlamentes in Geldnoth verſetzt, zur rückſichtsloſeſten Execution der ſchon ſeit Eliſabeth's Zeiten beſtehenden Strafgeſetze gegen die Recuſanten treiben, d. i. gegen die der anbefohlenen Beiwohnung beim anglicaniſchen Cultus ſich entziehenden Katholiken. Jeder Recuſant hatte monatlich zwanzig Pfund Strafe zu zahlen; nebſtdem wurden ſie der wichtigſten bürgerlichen Rechte beraubt. Wenn unter Eliſabeth die Jeſuiten als Hochverräther verfolgt wurden, ſo jetzt als Jeſuiten; das vor Gericht abgelegte Geſtändniß, Jeſuit zu ſein, reichte hin, des Todes ſchuldig befunden zu werden. Der nach Karl's I. Enthauptung auf allen Katholiken des britiſchen Reiches laſtende Druck drückte natürlich in verſtärktem Maße die Jeſuiten, ſteigerte aber, wo möglich, deren Opfermuth und Todesverachtung. Cromwell verhängte die Acht über die Jeſuiten Irlands, und bannte ſie aus dem Reiche; da beſchloß die zehnte Generalcongregation des Ordens, daß jede Provinz deſſelben ein Ordensglied als Miſſionär für Irland zu erziehen und dahin zu ſenden habe. Selbſt Karl II. gab ſich noch dazu her, Verfolgungen gegen die Jeſuiten zufolge der wider ſie erhobenen Anſchuldigungen von Brunnenvergiftung, Brandſtiftung u. ſ. w. einleiten zu laſſen. Die plumpſten Speculationen auf Katholikenhaß, wie jene eines franzöſiſchen Gauners, Luzanch, und des berüchtigten Oates, waren den Gerichten als Anläſſe zu Feindſeligkeiten gegen die Jeſuiten willkommen; die Geſchwornen ſtanden unter dem Einfluß der Maſſen und der politiſchen Leidenſchaften, und ſprachen in gewohnter Weiſe ihr Schuldig. Der ſchwachmüthige Jakob II. wollte ſich auf die Jeſuiten ſtützen, vermochte aber einzig nur die Geſellſchaft in die Folgen ſeiner Entthronung zu ziehen, die er durch ſeine unentſchiedene Haltung zum großen Theile ſelber herbeiführte. Von da an war es für lange Zeit um die weitere Wirkſamkeit der Jeſuiten im brittiſchen Reiche geſchehen.

Aehnlich, wie mit dem Hauſe Stuart, erging es dem Orden in ſeinen Beziehungen zu König Johann von Schweden, der als Gemahl einer polniſchen Prinzeſſin, der glaubenseifrigen Katharina Jagellonica, Ausſicht auf den polniſchen Thron hatte, und in der einſamen Kerkerhaft, die ſein Bruder und Vorgänger im Reich, Erich, über ihn verhängt, mit den Tröſtungen des Katholicismus ſich innig befreundet hatte. Auf den Wunſch der Königin wurde P. Warſewicz an den ſchwediſchen Hof geſandt, der

indeß nach Verlauf eines Jahres (1574) unverrichteter Dinge wieder abreiste. Der König hatte nicht den Muth, den Katholicismus vollkommen wieder herzustellen, und suchte ein unhaltbares Mittleres zwischen Katholicismus und Protestantismus; der protestantische Erzbischof von Stockholm, Laurentius Petri Gothus, dachte ähnlicher Weise. Im Jahr 1575 kamen zwei Jesuiten aus Löwen, Feyt und Laurentius Norwegus, welche in einem neu errichteten Seminar zu Stockholm lehrten; alle Geistlichen der Hauptstadt mußten ihre Vorlesungen besuchen. Nebenbei aber fuhr der König fort, in seiner halben und verdeckten Weise durch seinen Erzbischof zu wirken, um die ihm entgegenstehenden Factionen nicht zu offenem Widerstande zu reizen. In den mit Rom eingeleiteten Verhandlungen deutete er die Schwierigkeiten seiner Lage an; der römische Hof würdigte dieselben, und sandte den P. Possevin nach Stockholm. Possevin bekehrte den König zum Katholicismus. Die Bekehrung sollte vor der Hand tiefes Geheimniß bleiben. Possevin seinerseits wirkte darauf hin, daß man dem König von Rom aus zugestehen möge, was nur immer zugestanden werden könne, um die Zurückführung des schwedischen Volkes in die Kirche möglich zu machen. Aber der König verlangte mehr, als mit katholischen Principien vereinbar war; die auf seinen Bruder Karl sich stützende Opposition umschlang ihn mit ihren Ränken, den König lähmte die Furcht vor seinem Bruder und vor den protestantischen Fürsten Deutschlands, mit welchen sein Bruder, der Gemahl einer Prinzessin von Zweibrücken, in Verbindung stand. Vergebens wies Possevin den König auf die vom deutschen Kaiser und spanischen Hofe zugesagte Unterstützung hin; der König zeichnete Possevin als Freund und Abgeordneten des römischen Stuhles aus, der Legat aber war es seiner Ehre und Pflicht schuldig, Schweden zu verlassen, da er das Unnütze eines längeren Verbleibens erkannte (1580).

Im nächsten Jahre eröffnete sich dem hochbegabten Possevin ein anderer Schauplatz ähnlicher Wirksamkeit in Rußland, dessen Czar Iwan IV. Wasiljewitsch er für den Plan einer Wiedervereinigung der schismatischen Kirche Rußlands mit der römischen zu gewinnen hoffte. Der Czar hatte, in einen gefährlichen Krieg mit Stephan Bathori, König von Polen, verwickelt, die Intervention des heiligen Stuhles nachgesucht. Possevin erschien als Abgeordneter des Papstes; Bathori versprach, einem Friedensschlusse, den Possevin im Interesse der Christenheit anbahnen würde, kein Hinderniß entgegensetzen zu wollen. Da die russischen Bevollmächtigten keine für den polnischen König annehmbaren Bedingungen anboten, so war Possevin genöthiget, den

Czar Iwan selber aufzusuchen. Von Polen und Schweden zugleich bedrängt, empfand Iwan das Bedürfniß einer Vermittelung Possevin's nur desto dringlicher; um den Preis der Abtretung Liflands an Polen kam der Friede zu Stande. Bathori übertrug den Jugendunterricht in dem neugewonnenen Lande an die Jesuiten, wie er sie schon früher als Woiwode von Siebenbürgen in dieses Land gerufen hatte. Possevin war eingeladen, nach Abschluß des Friedens Moskau zu besuchen. Diesen Besuch wollte er nun zur Ausführung seines Vorhabens benützen. Er entwickelte hiebei Gedanken und Aussichten, welche auf die russischen Bojaren begeisternden Eindruck übten. Der Czar indeß wies die Anträge von sich; nur bei Erwähnung der Hoffnung, daß der russische Czar, mit der römischen Kirche vereiniget, als Kaiser von Ost-Rom an die Stelle der byzantinischen Kaiser treten würde, die ihren Beruf verkennend, von Rom abgefallen und deßhalb der saracenischen Uebermacht erlegen wären — bei Eröffnung dieses Prospectus zuckte vorübergehend ein Strahl der Freude auf der düsteren Stirne Iwan's auf. Er entließ den Legaten mit reichen Geschenken und einem Schreiben an den Papst; die Unionsangelegenheit war darin übergegangen. Noch einmal bot nach Iwan's Tode das Erscheinen des falschen Demetrius Hoffnung zur Gewinnung Rußlands für die katholische Kirche: Demetrius fiel, und mit ihm die Aussicht, das Czarenreich in den Kreis der katholischen Gesittung zu ziehen. Unter Johann Sobieski regte P. Vota im Auftrage des Papstes die Sache wieder an; jedoch abermals ohne Erfolg.

Possevin stand bei König Stephan in hoher Geltung, und es bedurfte in der That eines so erprobten Mannes, wie er war, um die katholische Sache, die auch Sache des Königs war, gegen die Ränke der Sectirer in Liefland und Siebenbürgen zu wahren. Possevin schlug die Sectirer in den Conferenzen zu Hermannsstadt, vermehrte die Häuser seines Ordens in Siebenbürgen, und gründete ein Seminar zu Klausenburg. Aus Polen abgerufen zog er als Missionär durch Sachsen, Böhmen, Oberungarn und Liefland. Andere Glieder des Ordens wirkten in Schlesien, wieder Andere drangen bis nach Samogitien vor, und lehrten das verwahrloste Volk die evangelische Lehre kennen.

In Polen hatten die Jesuiten 1565 die Erlaubniß sich niederzulassen erhalten. Die Irrlehre hatte damals schon bedeutende Fortschritte gemacht; erst die Jesuiten traten ihr wirksam entgegen, namentlich jene aus dem Collegium zu Braunsberg. Die Jesuiten fanden in Polen ein Feld

reicher Thätigkeit, welches ſie auch mit großem Eifer pflegten; Bathori und ſein Nachfolger Sigismund III., der Sohn Johann's von Schweden, ließen ihnen die Fülle königlicher Gunſt angedeihen, Adel und Volk war ihnen zugethan. Die Proteſtanten ſahen mit Mißgunſt auf ihre wachſenden Erfolge; die Schandſchrift: Monita secreta Jesuitarum, 1612 zu Krakau erſchienen, ſollte ſie moraliſch vernichten. Dem Vorhaben des Königs Sigismund, ein Jeſuitencollegium in Krakau zu gründen, ſuchte die daſige Univerſität durch eine auf verläumderiſche Anſchuldigungen des Ordens geſtützte Einſprache zu begegnen, natürlich ohne Erfolg. Dafür ſendete ſie an alle übrigen Univerſitäten Europas heuchleriſche Klagebriefe, die ſelbſtverſtändlich mit Beileidsbezeugungen in ähnlichem Tone erwidert wurden.

Nach Ungarn kamen die Jeſuiten zuerſt auf Einladung des Erzbiſchofs von Gran, Nicolaus Oláh (1561). Der vom Erzbiſchof berathene Provincial der öſterreichiſchen Jeſuiten, Peter Victoria, wählte Tyrnau als erſte Niederlaſſung, die aber nach einigen Jahren ein Raub der Flammen wurde. Die Jeſuiten verließen Tyrnau, und kehrten erſt nach zwanzig Jahren wieder (1586) auf Betrieb des Cardinal-Erzbiſchofes von Kolocza, Georg Draskovicz; dießmal wurde ihnen Thurocz und ſpäter der Marktflecken Sellya als Niederlaſſungsort angewieſen. Durch Bocskai's Schaaren vertrieben (1605) verließen ſie auf zehn Jahre Ungarn. Im Jahr 1615 wurden ſie auf Kaiſer Matthias Betrieb durch den Cardinal-Erzbiſchof von Gran, Graf Forgacs, unter großem Jubel der Bevölkerung, in Tyrnau wieder eingeführt. Forgacs ſtarb bald darnach, und erhielt den großen und verdienſtreichen Jeſuitenmiſſionär Pazmany zum Nachfolger, dem Ungarn bereits die Zurückführung vieler hoher Familien zur Kirche, und die Erbauung Unzähliger durch ein in ſchönſter Landesſprache geſchriebenes Buch: „Wegweiſer zum Himmel“ verdankte. Pazmany weigerte ſich lange, ehe er ſich zur Annahme des Erzbisthums entſchloß; nachdem er es aber angenommen, war er die mächtigſte Stütze Ferdinand's II., eine Säule und Zierde der ungariſchen Kirche, ein thätigſter Förderer katholiſcher Sittigung in Ungarn. Er gründete Schulen und Seminare, darunter auch das jetzt noch beſtehende Pazmanianum in Wien; ein adeliges Convict unter Leitung der Jeſuiten in Tyrnau; daneben ordnete er durch eine Reihe von Synoden das Kirchenweſen, die Klerikal- und Kloſterdisciplin im Geiſte und nach den Satzungen des Trienter Concils. Er bewirkte durch Ferdinand II. die Herausgabe der in die Hände der Großen

gefallenen geiſtlichen Güter, und verſchaffte hiedurch der Geiſtlichkeit die Mittel zu ihrer Wiederherſtellung. Der Orden, aus dem er hervorgegangen, unterſtützte ihn mit der hingebendſten und aufopferndſten Thätigkeit; er hinwiederum beförderte durch ſeinen Schutz die Ausbreitung und Wirkſamkeit deſſelben, der fortan bis zu ſeiner Aufhebung ungeſtört in Ungarn ſich behauptete. Als Pazmany in Ungarn zuerſt auftrat, fand er es faſt ganz von proteſtantiſchen Einflüſſen beherrſcht, bei ſeinem Tode (1637) hinterließ er es als ein katholiſches Reich. Acht Jahre vor ſeinem Tode war er zum Cardinal der römiſchen Kirche erhoben worden.

Einer der verdienſtreichſten Genoſſen der Geſellſchaft Jeſu war Caniſius, welchem beſonders das katholiſche Deutſchland Vieles zu danken hat. Im Jahr 1548 begann er mit Salmeron an der Univerſität Ingolſtadt zu lehren. Salmeron wurde bald wieder nach Verona abberufen, und durch Dr. Gaudom und P. Schorich erſetzt; Caniſius blieb, a. 1550 wählte ihn die Univerſität einſtimmig zu ihrem Rector. Als ſolcher reformirte er die Lehrmethode nach den neuen Bedürfniſſen ſeiner Zeit. Im nächſtfolgenden Jahre kam er auf Verlangen des Königs Ferdinand nach Wien, deſſen Volk und Clerus einer Erneuerung gar ſehr bedürftig waren; ſeit zwanzig Jahren war dort kein Prieſter geweiht worden. Caniſius hielt an der Univerſität theologiſche Vorleſungen, neben ihm laſen Leſay und Schorich über Exegeſe, da Ferdinand ausdrücklich zwei Jeſuiten hiefür verlangt hatte. Um ſeinen Bemühungen einen nachhaltigeren Erfolg zu ſichern, dachte Caniſius an die Errichtung von ſtändigen Inſtituten; er wählte vorläufig zehn Jünglinge aus, welche er in einem Hauſe neben dem Jeſuitencollegium im Geiſte der Ordensvorſchriften erziehen ließ. Zur Erneuerung des vom Proteſtantismus unterwühlten Landes unternahm er Miſſionsreiſen durch ganz Salzburg. Ferdinand bot ihm das Bisthum Wien an; Caniſius ſchlug es aus, unterzog ſich aber für einige Zeit der Verwaltung deſſelben. Bald darauf erſchien auf Verlangen des Königs der von Caniſius abgefaßte Katechismus der chriſtlichen Lehre, welcher durch ganz Deutſchland ſich verbreitete, und durch drei Jahrhunderte das Lehrbuch der katholiſchen Schulen blieb. Ferdinand wünſchte 1554 die Gründung eines Jeſuitencollegiums in Prag; Caniſius traf die Vorbereitungen hiezu, 1556 kamen zwölf Jeſuiten nach Prag. Der Orden wurde ermächtiget, in allen Landen Ferdinand's frei zu lehren und zu predigen; Lehrer, deren gläubige Geſinnungen zweideutig war, wurden auf ſeinen Befehl entſetzt und durch Mitglieder der Geſellſchaft Jeſu

erſetzt. In kaiſerlichem Auftrage führte Caniſius die Verhandlungen auf den deutſchen Reichstagen, bekämpfte nebenbei als Miſſionär die Irrlehre in Deutſchland, reformirte in Straßburg den Hof des Biſchofes Erasmus von Limburg und die Sitten des Volkes, eilte von hier mit des Kaiſers Empfehlungen verſehen nach Polen, um dem Umſichgreifen der Sectirer entgegenzuwirken und die Aufnahme der Geſellſchaft Jeſu zu erwirken. Seine Beredſamkeit auf dem polniſchen Reichstage erreichte auch dieſes doppelte Ziel, der greiſe Erzbiſchof von Gneſen wurde für den Orden gewonnen. Nach ſeiner Rückkehr nach Deutſchland erlebte er die Freude, daß der Unterricht an der Univerſität Dillingen dem Orden anvertraut wurde, und zwar, wie es in der Uebergabsurkunde hieß, aus beſonderer Rückſicht auf die großen Verdienſte des Caniſius. Die öſterreichiſchen Stände waren allerdings den Jeſuiten nichts weniger als gewogen; ſie wollten die Hilfe gegen die Türken nur unter der Bedingung, daß die Jeſuiten vertrieben würden, bewilligen; der Pöbel Wiens ſtürmte das Jeſuitencollegium (1565). Die Väter ließen ſich hiedurch nicht entmuthigen. Der Kurfürſt Friedrich III. gab ſich dazu her, unter ſeinem Namen eine Flugſchrift gegen die Autorität der Könige und gegen die Unfehlbarkeit der Kirche verbreiten zu laſſen; Caniſius ſchrieb auf Wunſch des Kaiſers und der katholiſchen Fürſten eine Widerlegung dieſes Libells. Auf Wunſch des Papſtes unternahm er es, die Geſchichtsfälſchungen der Magdeburger Centuriatoren aufzudecken; in zwei Foliobänden erſchien 1583 zu Ingolſtadt ſein Werk de divini verbi corruptelis, libri II. Die Proteſtanten ſtreuten das Gerücht aus, ſeine geſchichtlichen Forſchungen hätten ihn von der evangeliſchen Reinheit und Wahrheit der proteſtantiſchen Lehre überzeugt; kaum erfuhr es Caniſius, ſo eilte er nach Würzburg, von wo dieſes Gerücht ausgegangen, und erklärte ſich in drei öffentlichen Anreden an das Volk auf das Bündigſte und Entſchiedenſte gegen derlei Ausſtreuungen. Auf dringendes Anrathen des päpſtlichen Nuntius ſollte zu Freiburg in der Schweiz ein Jeſuitencollegium errichtet werden; dem Papſte erſchien keiner würdiger und geeigneter, das neue Inſtitut in's Leben zu rufen, als Caniſius, der mitten im Winter mit P. Andreu nach der Schweiz zog und in ſtillem Wirken die neugegründete Anſtalt zu einer der blühendſten des Ordens erhob. Eben daſelbſt verblieb er auch nunmehr bis zum Beſchluß ſeiner irdiſchen Lebenstage (1597); die ihm angebotene Cardinalswürde hatte er ſchon früher zweimal ausgeſchlagen.

Das Haus Habsburg ſetzte in den Orden das größte Vertrauen;

wie Ferdinand I. die Jesuiten in jeder Weise förderte, so auch seine Nachfolger. Einzig unter Maximilian II. schien es einmal, als ob ihre Gegner mit ihren Verdächtigungen durchdrängen. Die Wiener Universität erwirkte, daß im Jesuitencollegium keine Grade mehr ertheilt, nicht nach denselben Büchern und zu denselben Stunden, wie an der Universität, gelehrt werden dürfte. P. Maggio eilte aus Rom zur Vertheidigung der Gesellschaft herbei, der Kaiser nahm seine Decrete zurück. Die Collegien von Wien und Prag bekehrten viele Protestanten; Erzherzog Karl lud sie nach Gratz ein, in Ollmütz und Brünn erhielten sie Anstalten zur Bildung von Ordenscandidaten, Erzherzog Ferdinand in Innsbruck entließ seinen Hofprediger, der, ehemals dem Jesuitenorden angehörig, seine Stellung zu gehässigen Angriffen wider die Jesuiten benützen wollte. Das Geschäft der Erziehung verstand niemand so gut als die Jesuiten; ihre Lehrgabe, ihre Urbanität, ihre humane und doch so genaue Disciplin gewann allgemeine Anerkennung, und selbst Protestanten glaubten am Besten zu thun, wenn sie ihre Söhne den Jesuiten anvertrauten. Die Jesuiten erzogen die Söhne des höheren und niederen Adels, die minderbemittelten Klassen suchten schon deßhalb die Jesuitenschulen auf, weil der Unterricht daselbst unentgeltlich gespendet wurde. Hiedurch wurde eine mächtige Reaction gegen den Protestantismus eingeleitet; die ganze antikirchliche Bewegung wurde hiedurch gestaut und in engere Gränzen zurückgedrängt, durch Missionen und Werke der christlichen Charität die Massen umgestimmt, durch die geistlichen Exercitien die Weltgeistlichkeit gekräftiget, durch die Erfolge großer Controversisten die Achtung der denkenden Köpfe gewonnen. Mit der Neige des sechzehnten Jahrhunderts traten zwei königliche Jesuitenschüler, Ferdinand II. von Oesterreich und Max I. von Bayern in ihre weltgeschichtliche Wirksamkeit gegen den Protestantismus ein, der dem Orden nichts Anderes, als Haß, Schmähung und Verläumdung entgegenzusetzen hatte. Mit Hilfe der Jesuiten führten weltliche und geistliche Fürsten Deutschlands in ihren Gebieten die katholische Gegenreformation durch; zuerst die geistlichen Johann Adam von Bicken, Kurfürst von Mainz (1601—1604), ein Zögling des Collegium Germanicum in Rom, und sein Nachfolger Johann Schweickhard; sodann die beiden bayrischen Prinzen Ernest und Ferdinand als Kurfürsten von Cöln, Lothar Metternich, Kurfürst von Trier, Neithart von Thüngen, Bischof von Bamberg, Theodor von Fürstenberg, Bischof von Paderborn. Zu ähnlichen Schritten sah sich der Erzherzog Karl von Steiermark genöthiget, und dieß wirkte hin-

wiederum auf Kaiſer Rudolph's Verhalten zurück. Die katholiſchen Stände beſchwerten ſich beim Reichshofrath über die vielen ſeit a. 1555 gegen die Beſtimmungen des Religionsfriedens geſchehenen Einziehungen von Kirchengütern, und trugen auf Herausgabe des ungerecht Weggenommenen an. Die Proteſtanten hingegen verlangten Beſtätigung ihrer Einziehungen, und den Erlaß eines Verbotes an die Jeſuiten, gegen den Religionsfrieden zu ſchreiben. Mit ihren Forderungen abgewieſen, verließen die proteſtantiſchen Stände den Reichstag, ohne die zur Bekämpfung der Türken geforderte Hilfe verwilliget zu haben, und ſchloſſen hierauf eine Conföderation zu Ahauſen, während gleichzeitig (oder eigentlich ſchon zwei Jahre früher) auch die proteſtantiſchen Stände Ungarns und Oeſterreichs ein Schutz- und Trutzbündniß gegen den Kaiſer abſchloſſen, und dem Bruder deſſelben das Zugeſtändniß freier Religionsübung abnöthigten. Den Böhmen mußte Rudolph den ſogenannten Majeſtätsbrief gewähren. Durch dieſe Vorgänge war die Entſtehung der katholiſchen Liga motivirt (1609), beide Parteien ſtanden einander ſchlagfertig gegenüber. Der einige Jahre ſpäter ausbrechende dreißigjährige Krieg brachte über den Orden ſchwere Prüfungen und Verfolgungen; im Jahr 1618 wurden ſie aus Böhmen, im nächſtfolgenden Jahre aus Brünn und Ollmütz verjagt; als Bethlen Gabor 1622 mit Ferdinand II. Frieden ſchloß, verlangte er, daß die Geſellſchaft Jeſu nie in Ungarn ſich ſollte anſiedeln dürfen — was natürlich abgeſchlagen wurde. Viele Jeſuiten fanden während des Krieges ein blutiges und ſchreckliches Ende, wenn ſie verwilderten Kriegshorden in die Hände fielen. Und die Feinde hatten allerdings Grund, ſie zu haſſen; die katholiſchen Helden des dreißigjährigen Krieges: ein Tylly, Wallenſtein, Piccolomini waren gleich den Häuptern des katholiſchen Deutſchlands Zöglinge der Jeſuiten. Ferdinand II. übte das Reformationsrecht; die Jeſuiten waren hiebei ſeine eifrigſten Gehilfen, eine Volkszählung von Jahr 1626 ergab anderthalb Millionen Bekehrte. Um dieſe dauernd der Kirche zu erhalten, war Reclamation der geraubten Kirchengüter zur Errichtung von bleibenden Anſtalten: Schulen, Collegien, Seminarien u. ſ. w. nöthig. Daher das kaiſerliche Reſtitutionsedict von Jahr 1629, welches den Beſitzſtand betreffs der geiſtlichen Güter auf jenen des Jahres 1555 zu reduciren gebot. Dieſe Maßregel ließ ſich indeß bei aller Strenge nur theilweiſe durchführen; ſpäter änderte der weſtphäliſche Friede die ganze Sachlage. Die Jeſuiten hielten ſich während des ganzen Krieges innerhalb der Gränzen ihrer Sendung; ſie predigten, verſahen Krankendienſte in den katholi-

schen Heeren, litten und starben für den Glauben; nur als Wrangel 1648 Prag belagerte, ergriffen sie unter P. Plachy mit den Studenten, Welt- und Klostergeistlichen die Waffen zur Vertheidigung der bedrohten Stadt. Die Schweden mußten die Belagerung aufheben; die kaiserlichen Kriegsobersten verehrten dem P. Plachy eine Mauerkrone, Ferdinand III. erließ ein Belobungsschreiben an den General der Gesellschaft.

Zur Erneuerung des Katholicismus in Deutschland waren insbesondere auch Anstalten zur geistigen und sittlichen Hebung und Kräftigung der einheimischen Geistlichkeit nöthig. Schon Ignatius erkannte, daß sein Orden für sich allein nicht ausreichen würde, um den Kampf gegen die Reformation siegreich durchzuführen; seine ersten Genossen waren durchwegs aus den romanischen Stämmen, der Orden durch ein besonderes Gelübde dem Papste verpflichtet, und diese beiden Umstände geeignet, ein nationales Vorurtheil der Deutschen gegen die Gesellschaft Jesu zu wecken und zu nähren. Er faßte demnach den Plan zur Gründung einer Anstalt, in welcher Deutsche, die nicht dem Orden angehörten, zu Geistlichen gebildet würden, um in ihr Vaterland zurückgekehrt als Prediger, Lehrer an Universitäten, Mitglieder der Domcapitel und des deutschen Prälatenstandes für die Durchführung der katholischen Reform in Deutschland zu wirken. Er faßte demnach den Plan zur Gründung des Collegium Germanicum in Rom. Der Cardinal Moroni, der die kirchlichen Zustände Deutschlands aus eigener Anschauung kannte, billigte diesen Plan; der Cardinal Cervini gleichfalls. Der Papst Julius versprach zur Erhaltung der Anstalt jährlich fünfhundert Goldgulden zu geben; die Cardinäle zeichneten, als ihnen der Plan vorgetragen wurde, in wenigen Minuten eine Summe von mehr als dritthalbtausend Goldgulden zur Gründung der Anstalt, deren Organisation und Leitung sofort der Gesellschaft Jesu übertragen wurde. Am 31. August 1552 promulgirte Papst Julius die Errichtung des Collegiums, welchem er die Rechte einer Universität, zumal jenes der Promotion verlieh. Ignatius schrieb nach Wien und Cöln, um durch die Rectoren der dortigen Häuser deutsche Jünglinge zum Kommen einzuladen; zum Rector des Collegiums ernannte er in Ermangelung eines Deutschen den Franzosen Frusius. Bei Eröffnung der Anstalt waren achtzehn Zöglinge vorhanden, im nächsten Jahre bereits vierundfünfzig, welche in der lateinischen, griechischen, hebräischen Sprache, in Philosophie, systematischer Theologie und Interpretation der heiligen Schrift unterwiesen wurden. Das Institut war so vorzüglich organisirt, daß es Cardinal

Moroni auf dem Concil von Trient im Beſchluſſe über Knabenſeminare als Muſter für die Einrichtung derſelben empfahl. Paul IV. wendete dem Collegium keine Unterſtützungen zu, und auch Philipp II. entzog, als er mit Papſt Paul in Krieg ſich verwickelte, dem Inſtitute die Unterſtützungen, die er demſelben bis dahin gleich Ferdinand I. von Oeſterreich und den bayriſchen Herzogen zugewendet hatte. Es traten Zeiten der Noth ein, ſo daß man ſelbſt ſchon an Auflöſung der Anſtalt dachte. Ignatius rief, eher wolle er ſich ſelber verkaufen, als er ſeine Germaniker entlaſſe. Er erwartete mit Zuverſicht, daß noch ein Papſt kommen werde, welcher ſich ſeiner Anſtalt mit liberaler Munificenz annehmen, und ihren Fortbeſtand ſichern werde. Dieſe Erwartung wurde nicht getäuſcht. Bereits Pius IV. ſchenkte dem Inſtitute große Berückſichtigung, wahrhaft großartig wurde es aber durch Gregor XIII. ausgeſtattet, der es zugleich mit dem von ihm geſtifteten Collegium Hungaricum vereinigte. Der Erfolg lohnte die auf das Inſtitut verwendeten Opfer; es lieferte Deutſchland einen ſittenreinen, gläubigen, aufopfernden, wiſſenſchaftlichen Klerus. Die erſten Häuſer des Reiches ſandten ihre Söhne nach Rom, die zu den höchſten Aemtern der Kirche beſtimmt nach Deutſchland wiederkehrten. Gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts zählte das Collegium Germanicum unter ſeinen Schülern außer einem Papſte (Gregor XV.) vierundzwanzig Cardinäle, ſechs Kurfürſten, neunzehn geiſtliche Fürſten, einundzwanzig Erzbiſchöfe und Prälaten, hundertundeinundzwanzig Biſchöfe, hundertundſechs Weihbiſchöfe, ſechsundvierzig Ordensgeneräle und Aebte, vierundzwanzig Martyrer des Glaubens und der chriſtlichen Liebe.

Was das Collegium Germanicum für Deutſchland war, ſollte das gleichfalls von Ignatius geſtiftete Collegium Romanum für die ganze Welt bedeuten. Es entwickelte ſich aus höchſt beſcheidenen Anfängen. Im Jahr 1550 zogen dreizehn Scholaſtiker unter Leitung des P. Pelletier in ein kleines Miethhaus am Fuße des Capitols ein, um unentgeltlichen Unterricht zu ertheilen. Das Haus wurde bald zu enge; bei der Kirche sopra Minerva fand man ein etwas größeres, den Frangipani gehöriges, auf deſſen Adaptirung eine von Fr. Borgia geſpendete Summe verwendet wurde. Im Jahr 1553 begann man in dieſer Anſtalt Theologie zu lehren; Olave lehrte ſcholaſtiſche Theologie, Carlat Moraltheologie, Fruſius interpretirte die heilige Schrift, Ruggieri, Roilet und Turrian theilten ſich in die übrigen Fächer. Die Lehrweiſe war ganz nach dem Muſter der Pariſer Univerſität eingerichtet; von Paris wurden auch alle Lehrer bezogen.

Das Inſtitut nahm bei geringen materiellen Mitteln bald einen großartigen Aufſchwung; im Jahr 1555 entſendete es bereits hundert Zöglinge in die Welt, zweihundert traten an die Stelle derſelben in die Anſtalt ein. Im folgenden Jahre ertheilte ihr Paul IV. alle Privilegien der Univerſitäten, 1557 ſiedelte ſie in den Palaſt Salviati über. Sie faßte bald Schüler aus allen Nationen Europas in ſich, die Schülerzahl war im Jahr 1584 über zweitauſend geſtiegen. Einzelne hochgeſtellte Prälaten unterſtützten das Haus mit warmer Fürſorge; ſo im Beſonderen Carolus Borromäus und der Cardinal von Lothringen. Als Gregor XIII., ein beſonderer Gönner und gewiſſermaßen zweiter Gründer des Hauſes ſtarb, hatte er einen Schüler deſſelben, Urban VIII. zum Nachfolger. Sieben andere große Päpſte: Innocenz X., Clemens IX., Clemens X., Innocenz XII., Clemens XI., Innocenz XIII. und Clemens XII. ſind gleichfalls aus dieſer Anſtalt hervorgegangen, und nebſtdem eine große Zahl berühmter Gelehrter, die ſich ihrer Lehrer würdig zeigten. Die Lehrſtühle waren mit den begabteſten Männern des Ordens beſetzt, die an Berühmtheit den vorzüglichſten Gelehrten ihrer Zeit und ihres Faches gleichſtanden; ſo ein Sacchini, Maffei, Clavio, Mariana, Maldonat, Suarez, Azorio, Vasquez, Cornelius a Lapide, Pallavicini, Conti, Kircher, Martinez, Caſati u. A.

Die wiſſenſchaftliche Thätigkeit des Ordens nahm raſch einen großen Aufſchwung, und ſobald die drängenden Fragen und Nöthen der wildbewegten Zeit den vielbeſchäftigten Ordensgliedern einige Ruhe und Sammlung gönnten, entwickelte ſich auch alsbald eine über alle Fächer der ernſteren Wiſſenſchaft ſich verbreitende literariſche Strebſamkeit. Die erſten großen Männer des Ordens waren, wie hochbegabt ſie auch geweſen, keine Literatoren, ſondern Männer der That, die mehr mittelſt des mündlichen Wortes als durch die Schrift wirkten, obgleich ſie auch dieſes Mittel, wo nöthig, zu nützen verſtanden, und nach anſtrengenden Mühen des Tages in den einer kurzen Nachtruhe abgekargten Stunden zu nützen genöthiget waren. Ihre erſten Schriften waren Katechismen (ſo jene von Franz Xavier, Auger, Caniſius, Bellarmin, Domenech), kirchlich-politiſche Denkſchriften und Gutachten; apologetiſche und polemiſche Abhandlungen über beſtrittene Lehrpuncte des kirchlichen Bekenntniſſes, liturgiſche und asceti-ſche Abhandlungen. Die Polemik und Controverſe im Kampfe mit dem Proteſtantismus führte auf das Gebiet der eigentlich gelehrten Forſchung hinüber; dieß iſt bereits bei Caniſius, und noch mehr bei Poſſevin bemerk-

lich, welcher bei seinen höchst bedeutenden Anlagen unstreitig die Befähigung zu einem Gelehrten von großartigem Stil in sich trug. Durch Bellarmin wurde die Controverse auf das Gebiet der methodischwissenschaftlichen Forschung hinübergelenkt. Theologische Lehrschriften erschienen zuerst von Olave † 1556 [1]), Frusius oder Desfreux † 1556 [2]), Edmund Auger † 1559 [3]). Einer der ersten, welcher nach den Gesetzen scholastischer Methodik schrieb, war Jakob Lebesma, ein Spanier, welcher in Salamanca, Paris und Löwen studirt hatte, und nach seinem Eintritt in den Orden zu Rom mit Erklärung des heiligen Thomas, Polemik und Casuistik sich beschäftigte † 1575 [4]). Die von Lebesma angebahnte Lehrweise wurde zunächst durch Franz Toletus († 1596) weiter gefördert, welcher in Salamanca den Dominicus Soto zum Lehrer gehabt und in dessen Schule so bedeutende Talente entwickelt hatte, daß er als dreiundzwanzigjähriger Jüngling bereits in Salamanca öffentlich Philosophie lehrte. Seit a. 1558 dem Orden angehörig, wurde er nach Rom geschickt, um daselbst aristotelisch-scholastische Philosophie und sodann thomistische Theologie zu lehren. Er lenkte somit den gelehrten Unterricht der Ordensschulen in die Bahnen des Scholasticismus, wodurch in denselben

---

[1]) Assertiones de conditione, lapsu et reparatione hominis collectae ex lectionibus, quas in collegio Romano habuit.

[2]) Assertiones theologicae tum ad P. I. Div. Thomae Aquinatis spectantes, tum vero ad omnes libros V. et N. T., Romae 1454. — Desfreux hatte nebst der Theologie auch die Rechte und die Arzneiwissenschaft studirt, war ein ausgezeichneter Mathematiker und Musiker, machte mit großer Leichtigkeit lateinische Verse (wovon seine Epigrammata in haereticos zeigen) und lehrte der Erste aus dem Orden öffentlich die griechische Sprache (zu Messina).

[3]) De Sacramens de l'Eglise catholique et vray usage d'iceux. Paris, 1567

[4]) Schriften: De dialectica, ejusque tradendi methodo — de missa vulgari lingua non facienda — quaestiones controversae adversus haereticos — ethice seu philosophia et theologia de moribus etc. Seine doctrina christiana, ursprünglich spanisch geschrieben, wurde als einer der brauchbarsten Katechismen erfunden, und in's Deutsche, Französische, Nieder-Bretagne'sche, Blämische, Polnische, und selbst in amerikanische Sprachen übertragen. Lebesma schrieb eine Grammatica, brevi et perspicua methodo comprehensa ad usum collegii Romani S. J., ferner eine syntaxis plenior ad sermonis elegantiam comparata. Der eigentliche Grammatiker des Ordens war aber der Portugiese Emmanuel Alvarez † 1582, dessen lateinische Grammatik bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts gebraucht wurde, und eine Menge von Auflagen und Uebersetzungen erlebte, oft commentirt und excerpirt wurde.

Syſtem und Methode kam; dabei war jedoch Toletus keineswegs noch ausſchließlich ein Mann der Schule, ſondern gleich den übrigen hervorragenden zeitgenöſſiſchen Mitgliedern der Geſellſchaft ein Mann des öffentlichen Wirkens, als Kanzelredner und Functionär in kirchlich-politiſchen Angelegenheiten ausgezeichnet, und überhaupt eine ſo hervorragende Perſönlichkeit, daß der Oratorianer Cabaſſutius urtheilte, man müſſe Jahrhunderte warten, um einen Mann wie Toletus zu ſehen. Zwei Jahre vor ſeinem Tode wurde er, der Erſte ſeines Ordens, mit dem Purpur geſchmückt [1]).

Toletus war einer der Männer geweſen, durch welche der Geiſt der von Spanien ausgehenden Reſtauration der kirchlichen Wiſſenſchaft in die theologiſchen Schulen des Jeſuitenordens eingeführt worden war. Dieſe Reſtauration gründete ſich vornehmlich auf einer erneuerten Wiederaufnahme und Cultivirung der peripatetiſchen Philoſophie, welche das Fundament der mittelalterlichen Scholaſtik abgegeben hatte. Die von den Erſchütterungen des Reformationszeitalters nicht erreichte pyrenäiſche Halbinſel war der geeignete Boden, auf welchem der Orden die nöthige Muße und Ruhe zum planmäßigen Betriebe ſolcher Beſtrebungen fand, und ſo ſehen wir gegen das Ende des ſechzehnten Jahrhunderts aus der portugieſiſchen Provinz des Ordens die berühmten Commentare des Collegium Conimbricense über Ariſtoteles in die Oeffentlichkeit treten [2]), an welche ſich die

[1]) Schriften: Introductio in dialecticam Aristotelis — Commentaria una cum quaestionibus in VIII libros de physica auscultatione — Commentaria una cum quaestionibus in II libros Aristotelis de generatione et corruptione — Comm. una c. quaest. in III libros de anima — In sacrosanctum Joannis evangelium commentarii — Instructio sacerdotum ac de septem peccatis mortalibus (correcta et pluribus locis aucta, praesertim iis quae de censuris et bulla in Coena Domini Autor addiderat. Romae, 1601).

[2]) An dieſem Werke betheiligten ſich:

Emmanuel Goes († 1593): Comm. in libros physicorum Aristotelis (1591 und öfter) — in libros de Coelo — de Meteoris — de anima — de generatione et corruptione.

Peter Fonſeca († 1599): Commentariorum in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagyritae Tomi IV. Rom 1577, 1580, 1589.

Sebaſtian Couto: Commentarii Collegii Conimbricensis S. J. in universam dialecticam Aristotelis. Coimbra 1606, Lyon 1607, Cöln 1607. Dieſe Commentare enthalten die genaue Abſchrift der Dictate Fonſeca's im Collegium zu Coimbra, während eine übereilte Herausgabe in Frankfurt 1604 die noch ungebeſſerten und ungefeilten Hefte Fonſeca's an die Oeffentlichkeit übermittelte.

faſt gleichzeitigen Arbeiten eines Malapert † 1630 [1]), Paulus Vallius † 1622 [2]), Jean Lorin † 1634 [3]), B. Pereira † 1610 [4]), ſo wie die freieren Nachbildungen Ariſtoteliſcher Werke durch Peter Hurtado de Mendoza † 1651 [5]), J. B. Giattini † 1672 [6]), Stengel † 1651 [7]) u. ſ. w.

Die näheren bibliographiſchen Notizen über alle dieſe Commentare bei *de Backer*, Bibliotheque des Ecrivains de la Compagnie de Jesus, Lüttich, 1854: Bd. I., S. 313; II., 124 ff.; IV., 278.

[1]) Comm. in omnes dialecticos Aristotelis libros. Außerdem hinterließ Malapert auch mathematiſche und aſtronomiſche Schriften, Poemata u. ſ. w.

[2]) Logica, duobus tomis distincta, quorum primus artem veterem, secundus novam comprehendit 1622. Vallius lehrte im Collegium Romanum, ſein Werk erſchien in Lyon. Brucker: Phil. hist. Tom. IV., P. I. zollt Vallius' Leiſtungen großes Lob.

[3]) Commentaria in Aristotelis Logicam, quae (Lorinus) olim in scholis tradidit. Köln 1620. Sonſt war Lorinus vornehmlich Exeget: Comm. in Leviticum, in quibus praeter exactam sensus literalis explanationem variorum tum editionum tum lectionum collectiones cum vulgata, phraseon etiam Scripturae atque vocabulorum disquisitiones, mystici omnis generis sensus ex Patribus praecipue Graecis Latinisque traduntur. Lyon 1619. — In derſelben Weiſe ſind auch ſeine Commentare in Libr. Num. — Deuteron. — Psalmos — Ecclesiasten et psalmum 67 — Sapientiam Salomonis — Acta Apostolorum — epistolas catholicas, behandelt.

[4]) Physicorum libri XV. Rom 1562. Nebſtdem im MSS.: Propositiones e I. et II. Physic. — In libros Metaphysicorum.

[5]) Disputationes metaphysicae — Summulae — Universa Philosophia a R. P. Hurtado de Mendoza Valmasedano e S. J. apud fidei Quaesitores Censore, et in Salmanticensi Academia S. Theologiae Professore in unum corpus redacta. Editio sexta, ad excellentissimum Joann. Hurtadum de Mendoza Regiae Hurtadorum et Mendozarum Principem, Ducem Infantatus etc. (Lyon 1624) — Scholasticae et morales disputationes — De Deo homine sive de Incarnatione Filii Dei.

[6]) Logica J. B. Giattini Panormitani S. J. in Collegio Romano Philosophiae ter olim Professoris. Rom 1651. — Physica J. B. Giattini, ter olim Philosophiae, nunc Theologiae Professoris. Rom, 1653. — Giattini war auch des Griechiſchen, ſo wie der ſemitiſchen Sprachen ſehr kundig. Seinem Vorhaben, eine lateiniſche Ueberſetzung des Ariſtoteles auszufertigen, kam der Tod zuvor. Unter ſeinen poetiſchen Arbeiten ſind verſchiedene Tragödien und Comödien in lateiniſchen Verſen zu nennen.

[7]) Libellus de bono et malo syllogismo — Peripateticae et philophicae doctrinae comparatio — Politica Aristotelis sacris profanisque historiis illustrata (die letztere Schrift exiſtirt bloß im MSS.). Außerdem exiſtirt von ihm eine Reihe von Abhandlungen theologiſchen Inhaltes, mehrere polemiſche und poetiſch-ſatyriſche Schriften gegen proteſtantiſche Angreifer u. ſ. w.

anreihen. Dieſe und ähnliche Arbeiten bekunden den Eifer, mit welchem der Orden an der Reſtauration des ſcholaſtiſchen Peripatetismus ſich betheiligte. Damit war jedoch die wiſſenſchaftliche Strebethätigkeit deſſelben nicht erſchöpft; dieſe drängte vielmehr auf Herausbildung einer der geiſtigen Grundrichtung des Ordens entſprechenden wiſſenſchaftlichen Doctrin hin; und eine ſolche ſetzte ſich bereits frühzeitig aus dem wiſſenſchaftlichen Leben des Ordens heraus. Sie gewann in Suarez und Vasquez, und innerhalb gewiſſer Gränzen in Molina, claſſiſche Vertreter erſten Ranges — Männer, deren Anſehen auf dem Gebiete der ſyſtematiſchen Theologie auch außerhalb der Schulen des Ordens eben ſo hoch ſtand, wie auf jenem der Schriftforſchung die Auctoritäten eines Maldonat († 1583) [1]) und Cornelius a Lapide († 1637).

Geiſt und Richtung der theologiſchen Doctrin im Jeſuitenorden war vorherrſchend durch den Gegenſatz zum Proteſtantismus beſtimmt, deſſen Bekämpfung eine der Hauptaufgaben des Ordens war. Der berühmteſte Controverſiſt des Ordens iſt unſtreitig Bellarmin († 1621), einer der gelehrteſten und frömmſten unter den ausgezeichneten Männern, welche ſeit jeher das Collegium der Cardinäle der römiſchen Kirche geziert haben. Von dem Anſehen, in welchem ſeine Controverſsſchriften bei Katholiken und Proteſtanten ſtanden, geben die zahlreichen Schriften Zeugniß, welche hiedurch hervorgerufen wurden; neben verſchiedenen Auszügen aus Bellarmin's Controversiis durch Chaſtillon, Duperrons Secretär [2]), durch die Minoriten Balduinus Junius und J. B. de Bois [3]), Joh. Andr. Coppenſtein [4]), und durch einen Venetianer Theologen, den Propſt von Scepuſium [5]) häuften ſich im Laufe eines Jahrhunderts die gegen und für Bellarmin erſchienenen Schriften zu einer ſo großen Menge an, daß man von einer förmlichen Bellarmin-Literatur ſprechen kann. So erſchienen gegen Bellarmin's Vier Bücher de verbo Dei scripto et non scripto

---

[1]) Vgl. J. M. Prat, *S. J.*, Maldonat et l'université de Paris au XVI siecle. Paris 1856.

[2]) Chaſtillon's Auszug iſt eigentlich eine Ueberſetzung mit einigen Auslaſſungen.

[3]) Epitome controversiarum fidei christianae. Paris 1602.

[4]) Controversiae inter catholicos et haereticos nostri temporis ex Roberto Bellarmino in epitomen redactae. Mainz, 1643.

[5]) Selectae assertiones theologicae in gratiam tironum ex prolixioribus scripturis atque lucubrationibus in compendium redactae. Paris 1713, Paris und Verona 1739.

Entgegnungen von Franz Junius [1]), Hunnius [2]), L. Hutter [3]), Johann Reinhold [4]), D. Paräus [5]), J. Wehrenberg [6]), Johann Hulsenmann [7]), Chr. Kortholt [8]) — andererseits wieder Vertheidigungen Bellarmin's von Christoph a Sacrobosco [9]) und J. Gretser [10]). Gegen Bellarmin's Schrift de Christo capite totius ecclesiae schrieben Junius [11]), Laurentius Läl ius [12]), Lud. Crucciu s [13]); gegen Bellarmin's Fünf Bücher de summo Pontifice capite totius Ecclesiae militantis: Cramer [14]), Suteli-

---

[1]) Francisci Junii animadversiones ad controversiam de Verbo Dei scripto et non scripto contra Robertum Bellarminum. Leyden, 1600.

[2]) Prima Controversia generalis Rob. Bellarmini examinata et refutata ab Aegydio Hunnio. Frankfurt, 1602.

[3]) Leon. Hutteri duae controversiae de Verbo Dei scripto et de Persona Christi contra Bellarminum. Wittenberg, 1601.

[4]) Censura librorum apocryphorum V. T. adversus pontificios, inprimis R. Bellarminum, praelectionibus CL posthumis in Academia Oxoniensi tractata a Jo. Rainoldo Anglo. Oppenheim, 1611.

[5]) Davidis Paraei Disputationes et Notae in Bellarmini librum de Verbo Dei scripto. Heidelberg, 1612.

[6]) Jacobi Wehrenberg Analysis primae controversiae Bellarmini de Verbo Dei. Hamburg, 1618.

[7]) Joh. Hulsenmanni animadversiones in Rob. Bellarmini tomum I Controversiarum. Wittenberg, 1644.

[8]) Christianus Kortholt, de Canone Scripturae Sacrae contra Bellarminum, Gretserum et Ebermannum. Rostock, 1665. — Ch. Kortholt, de variis S. Scripturae editionibus, contra Bellarminum etc. Kiel, 1668. — Kortholt de lectione Bibliorum in linguis vulgo cognitis. Kiel 1670; Plön 1692.

[9]) Christophori a Sacrobosco, Defensio Decreti Tridentini et sententiae Rob. Bellarmini de authoritate vulgatae editionis Latinae. Antwerpen 1604.

[10]) Controversiarum Roberti Cardinalis Bellarmini defensio, tomus primus de Verbo Dei, adversus Witakerum, Junium, Danaeum aliosque sectarios, auctore Jac. Gretser S. J. Ingolstädt, 1607.

[11]) Francisci Junii animadversiones ad controversiam de Christo capite totius Ecclesiae contra Rob. Bellarminum. Lyon, 1600.

[12]) Laurentii Laelii, Exegesis articuli de persona et officio Christi, opposita Roberto Bellarmino. Frankfurt, 1611.

[13]) Ludovici Crucci, de Christo capite Ecclesiae Unico et Vero contra Bellarminum. Bremen, 1632.

[14]) In natalitiam memoriam D. Martini Lutheri oratio, qualenam animal sit Papa Romanus ejusque devotorii ex cap. IX. Apocalypseos; opposita Bellarmino, qui ex eodem loco Scripturae, qualenam animal sit Lutheranus, monstrose fingit — habita a Dan. Cramero. Wittenberg, 1595.

vius [1]), R. Abbot [2]), Ph. Marnix [3]), William Whitaker [4]), ein Anonymus [5]), Th. Brightmann [6]), Junius [7]), N. Vignier [8]), Joh. Budäus [9]), Th. Morton [10]) — dagegen die Vertheidigungen von Gretser [11]), Silv. de Laval [12]), Petrus Malleus [13]). Die Schrift de ecclesia tum in conciliis congregata, tum sparsa toto orbe terrarum (libri IV) wurde bekämpft von Sutelivius [14]), Salomon Gesner [15]), Silbrandus Luther-

[1]) Matth. Sutelivii, De Pontificis injusta Dominatione libri quinque contra Bellarminum. London, 1599.

[2]) Anti-Christi Demonstratio contra fabulas Pontificias et ineptam Bellarmini de Anti-Christo disputationem, auctore Roberto Abboto Oxoniensi. London, 1603.

[3]) Philippi Marnixii Examen rationum, quibus Rob. Bellarminus Pontificatum Romanum adstruere nititur. Genf, 1604.

[4]) Guillelmi Witackeri Praelectiones de Romano Pontifice adversus Pontificios et Bellarminum. Hanau, 1608.

[5]) L'Ante-Christ Romain, opposé à l'Ante-Christ Juif du Cardinal Bellarmin et autres, 1606.

[6]) Tho. Brightmannus de Anti-Christo Jesuitarum fictitio contra Bellarminum. Frankfurt, 1609.

[7]) Francisci Junii animadversiones ad Controversiam de summo Pontifice contra Rob. Bellarminum. 1610.

[8]) Nic. Vignier, theatre de l'Anti-Christ, où il est repondu à Bellarmin, Ribera etc. 1610.

[9]) Jo. Budaeus de Jure regnorum contra Bellarminum et alios Jesuitas... im dritten Bande von Goldast's Monarchia.

[10]) Thomas Morton, de auctoritate et dignitate Principum Christianorum, contra Bellarminum. London, 1620.

[11]) Controversiarum Roberti Bellarmini Cardinalis defensio, Tomus II, de Christo, Christique Vicario Pontifice Romano adversus Junium, Danaeum, Sibrandum, Sutlivium, Witackerum, Chamierum, Abbotum, Dovelum, Dresserum, aliosque sectarios. Auctore Jac. Gretsero. Ingolstädt, 1609.

[12]) Silv. de Laval, les grandeurs de l'Eglise Romanaine, contre l'impiété de ceux qui nomment le Pape Ante-Christ et contre Vignier. Poitiers 1611.

[13]) Bellarminus de Romani Pontificis infallibilitate vindicatus a Cavillis et Calumniis Patroni Protestantium Lovanii, damnatorum operum Launoii et Du Pin plagiarii fere perpetui, Lutheranorum et Calvinistarum armis pugnantis: Auctore Petro Malleo, Presbytero Antverpiensi. Löwen, 1723.

[14]) Matthaei Sutelivii Liber de vera Christi Ecclesia contra Bellarminum. London 1600.

[15]) Salomonis Gesneri, Theologi Wittenbergensis de Conciliis libri duo; quorum primus generalem tractationem, secundus historicam narrationem omnium Conciliorum tenet. Wittenberg, 1600.

tus [1]), Withacker [2]), Junius [3]), A. Willet [4]), J. P. Hebenſtreit [5]); Sutelivius [6]) und Junius [7]) ſchrieben ferner auch gegen Bellarmin's Drei Bücher de membris ecclesiae militantis, clericis, monachis et laicis; gegen die Zwei Bücher de ecclesiae quae est in Purgatorio Samuel Huber [8]), Sutelivius [9]), Amandus Hanaverus [10]), Junius [11]) und Ameſius, deſſen Angriffe der polniſche Jeſuit Rywocki abwehrte [12]); die Abhandlung de ecclesia, quae triumphat in coelis (LL. III) wurde von Erh. Lauterbach [13]), Junius [14]), Conrad Deckher [15]) beſtritten. Die

[1]) Sibrandi Lutberti de Conciliis libri quinque, scholastice et theologice collati cum disputationibus Rob. Bellarmini. Genf 1601.

[2]) Guil. Withackeri Praelectiones in controversiam de Conciliis contra Bellarminum. Herborn, 1600.

[3]) Franc. Junii animadversiones ad controversiam de conciliis et ecclesia militante contra Rob. Bellarminum. 1602.

[4]) Andreae Willetti Synopseos Papismi Controversia generalis tertia de conciliis contra Bellarminum. Oppenheim 1618.

[5]) De legibus ecclesiae universae pariterque de conciliis, in quibus illae conditae sunt, inprimis oecumenicis, contra Bellarminum et Baronium disputatio, praeside Jo. Paulo Hebenstreit. Jena, 1609.

[6]) M. Sutelivii liber de manachis eorumque institutis contra Bellarminum. London, 1600.

[7]) Fr. Junii animadversiones ad controversiam de membris ecclesiae militantis contra Bellarminum. In Bibliopolio Commelíniano, 1602.

[8]) Dr. Samuel Huber's ausführliche Erklärung und Widerlegung deß ſchrecklichen Jeſuitiſchen Catholiſchen Fegfeuwers. Inſonderheit, wie Robertus Bellarminus ein Jeſuiter daſſelbe beſchrieben hat, darinnen beſchrieben wirdt, daß die Jeſuiter damit umbgehen, alle Menſchen in die Hell zu bringen. Tübingen, 1591.

[9]) M. Sutelivius de Purgatorio adversus Bellarminum. London, 1599.

[10]) Amandi Hanaveri refutatio rationum et argumentorum Pontificiorum ac Jesuitarum, imprimis Rob. Bellarmini, pro Purgatorio, in qua obiter Franc. Toleti doctrina de Indulgentiis ponderatur et examinatur. 1601.

[11]) Fr. Junii animadversiones in controversiam de Purgatorio contra Bellarminum. In Bibliopolio Commeliniano, 1603.

[12]) Jo. Rywocki S. J., Arma catholica pro traditionibus et Purgatorio contra Anti-Bellarminum Amesii Protestantis Franckorani. Wilna, 1636.

[13]) Erh. Lauterbach de Imaginibus veritas Lutheranae doctrinae contra veritatem tum Rob. Bellarmini tum novorum *Εἰκονομάχων*. Leipzig 1606.

[14]) Fr. Junii animadversiones in controversiam VII Bellarmini de ecclesia triumphante. 1608.

[15]) Conradi Deckher, Juliacensis de staurolatria Romana libri duo, quorum priore demonstratur Pontificios esse Staurolatras; posteriore Disputatio Bellarmini de adoratione crucis examinatur et castigatur. Hanau, 1614.

Schriften de Sacramentis in genere (LL. II), de Baptismo et Confirmatione (L. I), de Eucharistia et Sacrificio Missae fanden Gegner und Bestreiter an A. Chrastovius [1]), Hutter [2]), Sutelivius [3]), Jos. Ingolstetter [4]), Jean Mestrezat [5]); die Schriften de Poenitentia (LL. IV) und de extrema Unctione, Ordine et Matrimonio (LL. III) an Barthold Krakewitz [6]). Gegen die Abhandlungen de gratia primi hominis et statu innocentiae — de gratiae amissione (LL. VI) — de gratiae reparatione et statu justificationis per Christum (LL. XIV) schrieb Paräus [7]), welchem der Jesuit Contzen entgegnete [8]). Außerdem sind noch

---

[1]) Andreas Chrastovius Polonus, duo libelli de opificio Missae; quorum prior disputationem contra Jesuitam Bellarminum susceptam, alter Evangelicam et Apostolicam adversus Missae sacrificium disputationem continet. Basel, 1594. — A. Chrastovii Triumphus Jesuiticus h. e. Redargutio Jesuiticarum Contradictionum, quas propugnat Bellarminus in doctrina de Eucharistiae Mysterio, de Anti-Christo, de officio Missae. Leipzig 1608.

[2]) Leonardus Hutter: Disputatio de Sacrificio Romanorum Missatico. Wittenberg, 1603. — Refutatio duorum librorum Rob. Bellarmini de Missa. Wittenberg 1604. — Triumphus de Regno Pontificum, seu de Missa adversus Bellarminum. Wittenberg 1607. — Confutatio argumentorum, quibus Sacrificium Papale Missaticum falso stabiliri solet. Tübingen und Frankfurt, 1622.

[3]) M. Sutlivii de Missa papistica variisque Synagogae Romanae circa Eucharistiae Sacramentum erroribus et corruptelis, adv. Rob. Bellarminum. London, 1603.

[4]) Joh. Angeli Politiani Philosophia Eucharistica de potentia et voluntate Dei ex libro tertio Bellarmini de Eucharistia exposita et refutata. Amberg 1604. — Ejusdem Philosophiae seu potius Sophisticae Eucharistiae Bellarmini pars altera refutata. Amberg, 1606.

[5]) Della communione con Gesù Cristo nell Eucaristia contro i Cardinali Bellarmino e di Perron. Trattato di Giovanni Mestrezat Ministro della Parola di Dio, tradotto dalla lingua Francese nella Italiana per Vincenzio Paravicino. Genf 1638.

[6]) Bartholdi Krakewitz Tractatio theologica de conjugio contra Romanos Doctores et imprimis Robertum Bellarminum. Wittenberg, 1606. — Examen controversiae generalis Bellarmini de Sacramentis Extremae Unctionis et Ordinis libri duo. Rostock, 1607.

[7]) Roberti Bellarmini liber unus de Gratia primi hominis explicatus et castigatus studio Davidis Paraei. Heidelberg, 1612. — Rob. Bellarmini de amissione gratiae et statu peccati libri sex, quorum tres posteriores tractant de peccato originis, explicati et castigati a Davide Paraeo. Heidelberg, 1613. — Davidis Paraei castigatio in Bellarmini libros V de justificatione impii. Heidelberg, 1615.

[8]) Defensio libri Cardinalis Roberti Bellarmini de gratia primi hominis,

polemiſche Schriften allgemeineren Inhaltes von S. Huber [1]), Conrad Vorſt [2]), Amandus Polanus [3]), Jo. Crocius [4]), Georg Albrecht [5]), J. A. Scherzer [6]), Joh. Gerard [7]), H. Eckhard [8]), W. Perkens [9]), Regius Dantiscus [10]), Lambertus Danäus [11]), Whitacker [12]), Balthaſar Meisner [13]), Jakob Reneccius [14]), Iſaac Frörei ſen [15]), W. Ameſius [16]), D. Cha-

---

contra castigationes et explicationes Davidis Paraei. Auctore Adamo Contzen S. J. Mainz, 1613. — Crudelitas et idolum Calvinistarum revelatum, scil. defensio trium librorum Roberti Bellarmini de peccato contra Davidem Paraeum. Adjuncta est consideratio de haereseon incremento, et utrum annus 1711 sit futurus mundi ultimus. Mainz, 1614.

[1]) Samuelis Huberi Antibellarminus h. e. refutatio eorum, quae adversus Christianam fidem pro tuenda pontificia religione disputavit Robertus Bellarminus. Goslar, 1607.

[2]) Anti-Bellarminus contractus h. e. compendiosum examen omnium fidei controversiarum, quae hoc tempore inter Evangelios et Pontificios agitantur. Hanau, 1610. — Enchiridion controversiarum inter Evangelicos et Pontificios, seu index errorum Ecclesiae Romanae, una cum antidoto, ex IV Tomis Rob. Bellarmini excerptus. Hanau, 1608.

[3]) Collegium Antibellarminianum. Baſel, 1613. — Sylloge thesium theologicarum, disputationibus R. Bellarmini oppositarum. Baſel, 1601.

[4]) Disputationes Anti-Bellarminianae. Bremen, 1632.

[5]) Anti-Bellarminus Biblicus. Nördlingen, 1631.

[6]) Anti-Bellarminus, sive in IV Tomos Controversiarum Rob. Bellarmini disputationes academicae. Leipzig 1681.

[7]) Anti-Bellarminiae dissertationes theologicae XX. (Enthalten in der Bibliotheca Uffenbachiana, Tom. IV.) — Bellarminus orthodoxiae testis. Jena, 1658. — Bellarminus orthod. test. iterum XXX disputationibus propositus. Jena, 1688.

[8]) Pandectae controversiarum religionis contra Pontificios.

[9]) Der Catholiſche reformirt Chriſt, das iſt, erklärung, wie fern die reformirten Kirchen mit der Römiſchen zuſtimmen., Wilhelmi Perkensi Cantabrigiensis wider Bellarminum und Pistorium, nützlich zu leſen. Herborn, 1602.

[10]) Apologeticus pro ecclesia Augustanae Confessionis vera ejusque ministris contra Bellarminum etc. Mühlhauſen, 1603.

[11]) De rebus in Religione controversis responsio ad Rob. Bellarminum. Genf.

[12]) Praelectiones contra Bellarminum. Enthalten in Deckher's Werk de proprietatibus Jesuitarum, Oppenheim 1611.

[13]) Disputatio adversus Rob. Bellarmini Tom. I. Wittenberg, 1614.

[14]) Panoplia i. e. armatura Theologica duobus libris, quibus omnia Rob. Bellarmini deliria refutantur. Wittenberg, 1618.

[15]) Scrutinium Panopliae Bellarminianae Voll. III. Straßburg, 1622.

[16]) Bellarminus enervatus. Franecker, 1625 u. öfter.

mier [1]), Laurentius Olai Vallius [2]), J. G. Dorſchäus [3]), A. Willet [4]), Jo. Coccejus [5]), Ant. Reiſer [6]), Friedrich Mayer [7]), Theodor Thumius [8]) zu nennen, ſammt den Entgegnungen der Jeſuiten Andreas Eudämon [9]) und Ebermann [10]).

In einen geräuſchvollen Streit wurde Bellarmin aus Anlaß des von König Jakob I. den engliſchen Katholiken abgeforderten Supremateides verwickelt. Der Erzprieſter Blackwell billigte dieſen Eid und verlangte, daß die von ihm geleiteten Gläubigen denſelben leiſten ſollten. Bellarmin führte darüber in einem ausführlichen Schreiben an den ihm befreundeten Blackwell Klage. Der König gelangte zur Kenntniß dieſes Briefes; mit Bezug auf denſelben, und zwei ihm vorausgegangene päpſtlichen Breven

---

[1]) Panstratia Catholica, sive controversiae de Religione adversus Pontificios. Genf 1626.

[2]) Disputationes de papistica religione relinquenda et Lutherana amplectenda; item de principio ex quo Lutherani contra Papistas disputant, habitae pro introitu ad Bellarmini refutationem. Upſala, 1635.

[3]) Sylloge vindiciarum ad Bellarminum ex Genesi et Exodo. Straßburg 1638. — Thomas Aquinas exhibitus confessor veritatis evangelicae confessionis Augustanae juxta controversias Cardinalis Bellarmini examinatus. Frankfurt, 1656.

[4]) Disputationes theologicae contra Rob. Bellarminum. Leyden, 1648.

[5]) Opus contra Bellarmini controversias de Ecclesia et Babylone, de Antichristo, de potentia s. scripturae etc. Enthalten in Cocceji Opp. Amſterdam 1675, Tom. VII.

[6]) Sanctus Augustinus contra Bellarminum et alios Scriptores Papaeos vindicatus. Frankfurt, 1678. — Joannes Launojus, Theologus et Sorbonnista Parisiensis, testis et confessor veritatis evangelico-catholicae in potioribus fidei capitibus controversis, adversus Rob. Bellarminum et alios quosdam Sedis Romanae defensores, egregius et luculentus; nunc post obitum contra Christianum Lupum Lovaniensem, Immanuelem a Schelstrate Antverpiensem, Natalem Alexandrum Parisiensem, Dominicum Galesium et Franciscum Marchesium Romanos; opera et studio Antonii Reiseri, Pastoris ecclesiae S. Jacobi Hamburgensis. Amſterdam, 1685.

[7]) Eclogae de Fide Baronii et Bellarmini ipsis Pontificiis ambigua. Amſterdam, 1697.

[8]) De erroribus Bellarmini. Tübingen, 1620.

[9]) Castigatio Lamberti Danaei Calvinismi Ministri pro Cardinalis Bellarmini controversiis. Ingolſtadt, 1605.

[10]) Roberti Bellarmini Controversiae a cavillis Amesii, Puritani Angli, vindicatae. Würzburg, 1661. — Nervi sine mole, sive Bellarmini controversiae vindicatae contra varios. Würzburg, 1661.

erſchien die Schrift: Triplici nodo triplex cuneus [1]) als geharniſchte Rechtfertigung des königlichen Befehles. Bellarmin wußte um den Verfaſſer des triplex cuneus, und wählte deßhalb für die von ihm beabſichtigte Widerlegung den Namen des königlichen Almoſeniers Matthäus Tortus als Autornamen [2]). Durch Bellarmin's Antwort gereizt, ließ der König ſein Werk abermals, und zwar unter ſeinem eigenen Namen erſcheinen, unter Beifügung einer Anſprache an den Kaiſer, und an alle Könige, Fürſten und Gewalten des chriſtlichen Europa [3]). Bellarmin ließ die Replik ſeines königlichen Gegners nicht unerwidert [4]); der engliſche Prälat Lancelot Andrews, ehemaliger Hofkaplan Jakob's I., damals Biſchof von Chicheſter, beeilte ſich, ſeinen Herrn an Bellarmin zu rächen [5]). Die Jeſuiten nahmen ſelbſtverſtändlich die Partei ihres Ordensgenoſſen, Lancelot's Tortura Torti wurde von Becanus [6]) und Andreas Eudämon [7]) bekämpft, dagegen

---

[1]) Triplici nodo triplex cuneus, sive apologia pro juramento fidelitatis adversus brevia Papae Pauli V. et recentes literas Cardinalis Bellarmini ad Georgium Blackwellum Angliae Archipresbyterium. London 1608.

[2]) Responsum Matthaei Torti Presbyteri et Theologi Papiensis ad librum inscriptum: Triplici nodo triplex cuneus. Permissu superiorum. Köln 1608.

[3]) Apologia pro juramento fidelitatis, primum quidem ἀνωνυμῶς, nunc vero ab ipso auctore Ser. ac Pot. Principe Jacobo D. G. Magnae Britaniae, Franciae et Hiberniae Rege, Fidei Defensore, denuo edita. Cui praemissa est praefatio monitoria Sacratissimo Caesari Rodolfo II. semper Augusto, caeterisque Christiani Orbis Ser. ac Pot. Monarchis ac Regibus, Illustrimis Celsissimisque liberis Principibus, Rebus-publicis atque Ordinibus inscripta, eodem auctore. London, 1609.

[4]) Apologia Roberti S. R. E. Cardinalis Bellarmini pro responsione sua ad librum Jacobi Magnae Britanniae Regis cui titulus est: Triplici nodo triplex cuneus, in qua Apologia refellitur Praefatio Monitoria Regis ejusdem. Accedit eadem ipsa responsio etc. Rom 1609.

[5]) Tortura Torti, sive ad Matthaei Torti librum responsio, qui nuper editus contra apologiam serenissimi potentissimique Principis Jacobi Magnae Britanniae Regis pro juramento fidelitatis, auctore L. Cicestriensi. London, 1609.

[6]) Refutatio Torturae Torti; seu contra Sacellanum Regis Angliae, quod causam sui Regis negligenter egerit. Mainz, 1610.

[7]) Parallelus Torti et Tortoris ejus Lancelloti Cicestriensis sive responsio ad Torturam Torti pro Illustrissimo Cardinali Bellarmino. Cöln, 1611.

von R. Burhill [1]), W. Tooker [2]), R. Thomſon [3]) eifrigſt vertheidiget. Außerdem ſchrieben Blackwell [4]), John Gordon [5]), Hening Arniſäus [6]), D. Blondel [7]) gegen Bellarmin; auch ein engliſcher Katholik, Roger Widdrington [8]) ſtellte ſich auf des Königs Seite, und polemiſirte gegen eine

[1]) De potestate Regia et usurpatione Papali pro Torturi Torti, contra Parallelum Andreae Eudaemon Joannis, Jesuitae. Oxford, 1613. — Pro Tortura Torti contra M. Becanum responsio. London, 1611. — Darauf Becanus Antwort: Dissidium Anglicanum de Primatu Regis; ad Catholicos in Anglica.

[2]) Guilelmi Tookeri, Decani Lichenfeldeni Duellum seu certamen singulare cum Martino Becano. London, 1611. — Dagegen: Duellum Martini Becani cum Gulielmo Tookero de primatu Regis Angliae.

[3]) Richardi Thomsoni Elenchus refutationis Torturae Torti. London 1611.

[4]) Georgii Blackwelli quaestio bipartita, cujus actio prior jusjurandum de fidelitate, altera juramenti assertionem contra Bellarminum continet. London, 1609. Vgl. damit: Examination of G. Blackwell upon Occasion of his Answering a Letter sent by Cardinal Bellarmine, who blamed him for Taking the Oath of Allegiance. London, 1609. — Examination bien ample faicte à Lambeth, de poinct en poinct selon le mandement de Sa Majesté, de G. Blackwell, faict Archiprestre d'Angleterre, par le Pape Clement VIII., sur l'occasion d'une sienne responce faicte au desceu de l'estat, à une lettre du Cardinal Bellarmin, le blasmant d'avoir presté se serment de fidelité. Ensemble la lettre du Cardinal et la dite response. Pareillement la lettre de M. Blackwell aux catholiques romains d'Angleterre. Amſterdam, 1609.

[5]) Antitorto-Bellarminus, sive refutatio calumniarum, mendaciorum et imposturarum Laico-Cardinalis Bellarmini, contra jura omnium regum et sinceram illibatamque famam Serenissimi Principis Jacobi Magnae Britanniae etc. Regis. London 1610.

[6]) Commentatio politica opposita scriptis eorum, qui contra Regem Britanniae et Rempublicam Venetam disputarunt, potissimum vero libris Bellarmini. Straßburg, 1635.

[7]) Traité historique de la Primauté de l'Eglise, auquel les Annales Ecclesiastiques du Cardinal Baronius, les Controverses du Cardinal Bellarmin, la Réplique du Cardinal du Perron, et autres sont confrontées avec la Réponse du Roy de la Grande Bretagne. Genf, 1641.

[8]) Disputatio theologica de juramento fidelitatis S. P. Paulo V. dedicata, potissima omnia argumenta quae a Card. Bellarmino, Jac. Gretsero, Leon. Lessio, Martino Becano aliisque nonnullis contra recens fidelitatis juramentum ex decreto Regis et Parlamenti in Anglia stabilitum facta sunt, examinantur a Rogero Widdringtono. Albianopoli, 1614. — Appendix ad disputationem theologicam de juramento fidelitatis, in quo omnia argumenta quae a Fr. Suarez pro potestate papali allata sunt, examinantur a Rogero Widdringtono. Albianopoli, 1616.

von Leß verfaßte Schutzſchrift für die Rechte des Papſtes [1]). Gegen den Supremateid hingegen ſchrieben außer den Jeſuiten ein Caspar Schioppius [2]) und der Dominicaner, ſpäter Biſchof von Marſeille, P. Coeffeteau [3]). Von Suarez' Schrift in dieſer Angelegenheit wird in einem folgenden Artikel ausführlich die Rede ſein. Mit der erwähnten Controverſe hängen zum Theile auch die Angriffe zuſammen, welche Becan's Examen plagae regiae (Mainz 1610) von C. Graſer [4]), Profeſſor der Geſchichte in Thorn und von dem Anglicaner H. de Salcolbridge [5]) erfuhr, ſo wie ſeine Concertation mit dem Anglicaner Richard Harris [6]).

Martinus Becanus, oder wie er eigentlich hieß, van der Beeck, war ein geborner Brabanter; der Schauplatz ſeines Wirkens war aber vornehmlich Deutſchland. Er lehrte in Würzburg, Mainz und Wien, ſtand

---

[1]) Defensio potestatis summi Pontificis adversus librum regis Magnae Britanniae, Guilelmi Barclaji Scoti, et M. Georgii Blacvelli, authore Leon. Lessio, S. J., sacrae Theologiae Professore. Saragoſſa, 1611. — Dawider: Rogeri Widdringtoni, Catholici Angli responsio apologetica ad libellum cujusdam Doctoris Theologiae, qui ejus pro jure Principum Apologiam tanquam fidei catholicae repugnantem falso criminatur, in cujus praefatione quaedam dicuntur de novo fidei articulo seu dogmate, invento a Leonardo Lessio S. J. Theologo in sua disputatione apologetica pro potestata Summi Pontificis. Paris, 1613.

[2]) Collyrium Regium, Serenissimo D. Jacobo Magno Britanniae Regi graviter ex oculis laboranti muneri missum; una cum syntagmate de cultu et honore. 1611.

[3]) Reponse à Roy de la Grande Bretagne Jacques I., à tous les princes et potentats de la chrestienté, Paris, 1610. — Apologie pour la reponse à l'advertissement du Serenis. Roy de la Grande Bretagne, contre les accusations de Pierre du Moulin, ministre de Charenton. Paris, 1614.

[4]) Plaga Regia h. e. Commentarius brevis et perspicuus in Apocalypsin S. Joannis, quatenus haec reconditissima Prophetia hucusque per decurrentia Ecclesiae Catholicae fata impleta est et hodiedum potissimum impletur. Zürich, 1610.

[5]) Becano-Baculus-Salcolbrigiensis; vel Refutatio Beccanici examinis Plagae Regiae quoad orthodoxam Protestantium doctrinam, et Serenissimi Regis Angliae Primatum Ecclesiae Regium vindicat Veritas. Oppenheim, 1611.

[6]) *Becanus:* Examen Concordiae Anglicanae, in Richardum Harris, Praedicantem Anglicanum et ejusdem Concordiae Architectum. 1612.

Harris: Concordia Anglicana de Primatu Ecclesiae Regio, adversus Becanum de Dissidio Anglicano. London 1612.

Becanus: Controversia Anglicana de potestate Pontificis et Regis. Mainz 1613.

bei Kaiser Ferdinand II. in hohen Gnaden, und beschloß sein Leben in Wien 1624. Die Zahl seiner Streitschriften ist sehr bedeutend [1]), obschon sie an Umfang hinter jenen Bellarmin's zurückstehen und gewissermaßen mehr Gelegenheitsschriften gleichen. Wir heben aus denselben im Besonderen hervor: De auctore peccati, seu an alius sit Calvinistarum, alius Catholicorum Deus — sammt der Erwiderung auf die Kritik des Paräus [2]); ferner die gegen einen Anonymus [3]) gerichteten Aphorismos [4]), auf welche hinwiederum von protestantischer Seite replicirt wurde [5]), so wie auch auf Becanus' Erörterungen de auxilius gratiae Christi secundum Calvinistas, seu quam liberalis sit in nos Christus in con-

---

[1]) R. P. Martini Becani S. J. Doctoris theologi et in Academiis Imperiali Viennensi, Archiepiscopali Moguntina, Episcopali Wirceburgensi SS. Theologiae Professoris, Opuscula Theologica, sive Controversiae Fidei inter Catholicos et Haereticorum prava dogmata et opiniones explicantur et egregie refelluntur. Mainz 1631 und 1649; Paris 1617—1631 und 1649; Lyon 1621; Paris 1632 und 1642; Douay, 1634 und 1641; Frankfurt 1649; Rouen, 1657.

[2]) Quaestiones Calvinisticae contra Paraeum Moguntiae ad disputandum propositae a M. Joanne Bartholomaeo Bleidenstadiano S. S. Theologiae Baccalaureo Biblico, ad ulteriorem gradum consequendum. Praeside R. P. Martino Becano. Mainz, 1605.

Bei dieser Gelegenheit ist auch zu nennen:

Becanus, de circulo Calvinistarum contra Paraeum. Cum appendice.

Ferner:

Paräus: Acta colloquiorum Swalbacensium inter tres Doctores Jesuitas et Davidem Paraeum Theologum Heidelbergem, mense Majo 1606 habitorum. Ed. a. 1619. Die erwähnten drei Jesuiten waren P. Nicolaus Serarius, P. Molhusinus (Verfasser des Speculum miseriarum Paraei) und P. Becanus. Die beiden ersteren waren 1619 bereits todt, eben so von den übrigen Zeugen des Gespräches niemand mehr vorhanden. Daher sah sich Becanus aufgefordert, Paräus falschen Bericht zu berichtigen: Epistola ad D. Davidem Paraeum, Theologum Heidelbergensem, de Actis Colloquiorum Swalbacensium et de fide haereticis servanda. Mainz 1619.

[3]) Dessen Schrift war betitelt: Aphorismi doctrinae Jesuitarum et aliorum aliquot Pontificiorum Doctorum; quibus verus Christianismus corrumpitur, pax publica turbatur, et vincula societatis humanae tolluntur. Accesserunt octavae huic editioni propositiones doctrinae Jesuitarum, collectae ab authore libelli anglici, cui titulus: „An exact discoverie of Romish doctrine etc.“ Amberg, 1609.

[4]) Aphorismi doctrinae Calvinistarum, ex eorum libris, dictis et factis collecti; cum brevi responsione ad Aphorismos falso Jesuitis impositos.

[5]) Ad M. Becani Aphorismos, quos vocat Calvinisticos, Notae. Amberg, 1609.

ferendis donis gratiae [1]). Ein anderer Gegner, wider welchen Becanus ſich wendete, war Ph. Mornay du Pleſſis, in deſſen Libell gegen die katholiſche Abendmahlslehre [2]) bereits früher katholiſcher Seits über vierhundert falſche Citationen nachgewieſen worden waren; du Perron hatte es in einem zu Fontainebleau gehaltenen Religionsgeſpräche (1600) einer vernichtenden Kritik unterzogen. Demzufolge ſuchte nun du Pleſſis mit einer verbeſſerten Auflage ſeiner Arbeit durchzudringen, und bald darauf ließ Fr. von Wolwarth, ein Rathsherr zu Speier eine öffentliche Herausforderung an die Jeſuiten ergehen, ſie möchten verſuchen, ob ſie auch jetzt noch im Stande wären, irgend eine falſche Citation in Mornay's gelehrtem Werke nachzuweiſen. Becanus hob den Fehdehandſchuh auf, und blieb den verlangten Erweis nicht ſchuldig [3]). Die Abwehr entehrender Beſchuldigungen gegen die Katholiken als wortbrüchige Friedensſtörer von Seite eines anonymen Calviniſten [4]) verwickelte ihn in Streitigkeiten mit den holländiſchen Theologen [5]). Seine polemiſche Schrift de Antichristo Re-

[1]) Assertio verae et salutaris doctrinae de justificatione hominis peccatoris coram Deo contra Pontificiorum Gratiae imprimis Bellarmini, Becani et Sanderi Sophisticationes, XII disputationibus proposita a Mennone Hannecken. Marburg, 1634.

[2]) De l'institution, usage et doctrine du Sainct Sacrement de l'Eucharistie en l'Eglise ancienne: comment, quand, et par quels degrez la Messe s'est introduicte en sa place. Rochelle, 1598.

[3]) Brevis refutatio quarundam propositionum Philippi Mornaei Plessaei Calvinistae de Eucharistia. — Für Mornay ſchrieb ſpäter der Leydener Profeſſor Rivet († 1651): Defensio historiae Papaeae sive mysterii iniquitatis illustris Plessaei. — Rivet war ein abgeſagter Feind der Jeſuiten, wovon eine andere ſeiner Streitſchriften Zeugniß gibt: Catholicus orthodoxus, sive summa omnium controversiarum inter orthodoxos et pontificios, in qua accurate examinatur catechismus controversiarum, a Guilielmo Bailio Jesuita, jussu archiepiscopi Burdigalensis editus.

[4]) De fide haereticis servanda; cum appendice in librum cui titulus: „Foederatorum Inferioris Germaniae Pacis Defensio contra calumniam pacis perturbatae etc.

[5]) Pro defensione tertia Foederatorum contra Appendicem dissertationis theologicae M. Becani de fide haereticis servanda, ad asserendam, contra Pontificum et Jesuitarum perfidiam, Regum et Principum fidem et majestatem, cui accesserunt Maximiliani II. Imperatoris, Caroli IX. Galliarum, Philippi II. Hispaniarum, aliorumque Regum, Principum et Rerumrepublicarum contra Concilium Tridentinum vatidicae et verissimae sententiae et protestationes. Amsterdam, 1608.

formato blieb natürlich nicht unerwidert [1]), und wurde später durch P. A. Contzen gerechtfertiget [2]). Durch Fr. Balduin's Angriffe wurde er zu einer Polemik gegen die lutherische Abendmahlslehre herausgefordert [3]); gegen den Prager lutherischen Prädicanten Helwich Garthius, welcher gegen seine Abhandlungen de invocatione Sanctorum und de judice controversiarum eiferte [4]), vertheidigte er die letztere in einer besonderen

---

Becanus antwortete hierauf: Quaestiones miscellaneae de fide haereticis servanda contra quemdam Calvinistam Batavum, qui se Foederatorum Inferioris Germaniae Defensorem appellat. Mainz, 1609.

Dagegen erschien: Apologia pro Christiano Batavo, non Calvinista, contra M. Becani, Jesuitae Antichristiani Sylvaducensis, quaestiones miscellaneas de fide Haereticis servanda, in quo axiomatis Pontificii, quo fidem haereticis servandam esse docent, fraus, ut et cetera pestiferae sectae damnata dogmata, quibus publica simul ac privata in Regnis et Rebuspublicis, eversum eunt, ex ipsorum Jesuitarum scriptis et indubitatae fidei monumentis, tam Pontificiorum quam Evangelicorum evidentissime demonstrantur. (Mit einem Motto aus Apokal. XVIII, 6.) Londini, anno ultimae poenitentiae divinae, 1610.

Becanus' Antwort hierauf: Quaestiones Batavicae in Batavum Calvinistam.

[1]) Florum Flaminiorum Romanensium Papalium sive Papolium decas una, inter quos inspersae notae anascevasticae, in disputationem M. Becani Antijesuidae Moguntini de Antichristo Reformato, una cum chronologia totius Scripturae nova absoluta. Auctore Frederico Rraunbom, Phaehofensi. Hanau, 1613.

[2]) Einen anderen Gegner fand Becanus an Crocius, einem der streitsüchtigsten unter den reformirten Theologen, der einen Anti-Becanus in zwei Quartbänden (Kassel, 1613) herausgab. Dawider erschienen Animadversiones in Anti-Becanum Joannis Crocii. Mainz, 1647. Crocius replicirte mit zwei weiteren Quartbänden: Anti-Becani justa vindicatio. Marburg, 1654. Dawider schrieb der Jesuit Melchior Cornäus († 1665) einen Anti-Crocius, Würzburg 1658; wurde aber seinerseits von Dorscheus mit einem Anti-Cornaeus beschenkt. Cornäus blieb die Antwort nicht schuldig, wie eine Reihe von Schriften bezeugt: Crisis Anti-Criseos, seu examen Judicii J. G. Dorschaei. Mainz, 1648 — Keras amatheias seu cornu ignorantiae Dorschaeanae. Mainz, 1649 — Keras amatheias continuatum. Mainz, 1650 — Judicium iniquitatis Dorschaeanae depulsum, et vota monastica vindicata. Mainz, 1652.

[3]) Becanus schrieb nämlich: De communione sub utraque specie pro defensione Catholicorum contra Hussitas, Lutheranos et Calvinistas. — Dawider erschien: De communione sub utraque, contra M. Becanum, auctore Fred. Balduino. Wittenberg, 1610. — Becanus antwortete: Ad Fridericum Balduinum Wittenbergensem de Communione sub utraque specie Epistola. Mainz 1610. — Darauf: Fred. Balduini epistola apologetica ad epistolam M. Becani de communione sub utraque. Wittenberg, 1610.

[4]) De invocatione Sanctorum contra M. Becanum. Wittenberg, 1618. —

Schrift [1]). Nebenbei möge hier auch noch ſeine Schrift gegen den unglückſeligen M. Antonius de Dominis [2]) und ſein Manuale Controversiarum [3]) hervorgehoben werden.

Ein anderer hervorragender Theolog des Jeſuitenordens, der mit den deutſchen Proteſtanten in vielfältige Berührung kam, iſt Gregor von Valentia, der in Spanien geboren und zum Lehrer gebildet, zuerſt in Rom Philoſophie, ſodann in Dillingen und Ingolſtadt durch vierundzwanzig Jahre Theologie lehrte, bis er vom Papſte Clemens VIII. in's Collegium Romanum berufen wurde († 1603). Seine erſten theologiſchen Controverſen entſpannen ſich in Folge der Angriffe von Seite der Würtemberger Theologen Jakob Andreä und Jakob Heerbrand [4]), worauf weitere

---

De Judice controversiarum fidei et religionis christianae contra M. Becanum Jesuitam et Professorem Viennensem. Wittenberg, 1617.

[1]) Apologia pro judice controversiarum, Contra Gardium. — Noch ſpäter entrüſteten ſich verſchiedene Stimmführer des Lutherthums gegen Becanus; ſo Joh. Himmel († 1642), der einen Becanus enervatus drucken ließ — Jakob Weller († 1664): Disputationes contra Becanum — Menno Hannecken († 1671): Examen manualis Becani — Joh. Matth. Mayfart († 1642): Anti-Becanus; ferner: Albertus Grawerus continuatus, sive tomi duo disputationum Antijesuiticarum, Costero, Bellarmino, Becano oppositarum (Jena 1621).

[2]) De republica ecclesiastica libri IV contra Marcum Antonium de Dominis, nuper archiepiscopum Spalatensem nunc desertorem et apostatam. Mainz, 1618.

[3]) Manuale controversiarum hujus temporis, in V libros distributum ad Invictissimum et Sacratissimum Imperatorem Ferdinandum II. Austriacum Catholicae Fidei Defensorem. Würzburg 1623, u. öfter.

[4]) De idolatria adversus improbissimas nostri temporis haereticorum, praesertim Tubingensium calumnias disputatio, praeside *Gregorio de Valentia*, respondente Othone Eysenreich. Ingolſtadt, 1578. — D. *Jac. Heerbrandi* de multiplici Pontificiorum doctorum Idolomania adversus convicia Gregorii de Valentia, Jesuitae Ingolstadiensis. 1579. — Apologeticus de Idololatria, adversus impium libellum Jacobi Heerbrandi, qui nuper disputationem de eodem argumento Ingolstadii, contra Sectariorum contumeliam propositam, oppugnare ausus est. Ingolſtadt, 1579. — Spongia adversus aspergines Apologetici Gregorii de Valentia Jesuitae, de Pontificiorum doctorum Idolomania. 1579. — Confutatio calumniarum, quas Heerbrandus spongia quadam complexus est, et in Apologeticum de Idololatria nuper Ingolstadii editum, leviter ac petulanter effudit. Auctore Gregorio de Valentia. Ingolſtadt, 1179. — De Idololatria contra Sectariorum contumelias disputatio; una cum Apologetico adversus Jacobum Heerbrandum. Ingolſtadt, 1580. — Explicatio causarum justissimarum, cur cum Gregorio de Valentia Hispano Jesuita Ingolstadiensi de mortuorum invocatione, panis consecrati, imaginum, statuarum reliquiarumque adoratione,

Fehden mit den Sacramentirern und Ubiquisten folgten [1]); seine Analysis

et plus quam Ethnica Idololatria non sit amplius disputandum. Tübingen, 1580. — Explicatio verarum causarum, cur Jac. Heerbrandus Lutheranae Sectae in Schola Tubingensi Professor, susceptum de Idololatria certamen prosequi recusaverit, cum refutatione falsarum, quas ille praetexuit. Ingolstadt, 1580. — Refutatio Apologiae Jac. Heerbrandi Lutherani de causis cur susceptum de Idololatria certamen deserere instituit. Ingolstadt, 1581. — Disputatio theologica de vera et falsa differentia veteris et novae Legis, contra fundamentum Lutheranae doctrinae a Calvino etiam receptum et a Melanchthone, Chemnitio Heerbrando et aliis passim Sectariis repetitum. Praeside Gregorio de Valentia, respondente M. Christophoro Sella. Ingolstadt. 1580. — De Sacrosancto Missae Sacrificio contra impiam disputationem Tubingae nuper a Jacobo Heerbrando propositam, atque adeo contra perversissimam Lutheri, Kemnitii aliorumque novatorum doctrinam. Ingolstadt, 1580. — Tractatus contra librum Greg. de Valentia de profana, abominanda, verboque Dei damnata missa pontificia. Auctore Jac. Heerbrando. 1581. — Apologia de SS. Missae Sacrificio, adversus cavillationes levissimas Jacobi Heerbrandi Lutherani contra Tractatum eodem argumento superiori anno Ingolstadii editum. Authore Gregorio de Valentia, D. Theol., S. J. Ingolstadt, 1581.

[1]) Contra fundamenta duarum Sectarum Ubiquetariae et Sacramentariae, pro vera Christi praesentia, non ubique, neque in coelo tantum, sed in coelo et in Sanctissimo Sacramento. Disputatio auctore *Gregorio de Valentia*. Ingolstadt, 1582. — Jac. Andreä (Schmidelin) Kurtze Erinnerung und getreuwe Warnung vor der Calviner Betrug Crimen falsi genandt, und irer vermeinten Einigkeit und Gesellschaft mit den Jesuitern in der Lehr vom Leib Christi, von der Jesuiter grewlicher Ketzerei. Tübingen, 1582. — Gregorii de Valentia der Societät Jesu, Kurtze Verzeichnuß über die Warnung von Schmidlino wider die Calviniſten zu Schutz der Jesuiten, newlich in Truck außgangen. Ingolstatt, 1583. — D. Jacobi Andreä gründtliche Widerlegung der nichtigen und läſterlichen Kurtzen Verzeichnuß des Jesuiters Gregorii de Valentia, wider die Kurtze Erinnerung und ihren Einigkeit mit den Jesuitern. Tübingen, 1583. — Gregorii de Valentia ander Verzeichnuß von dem Streit der Ubiquität oder Allenthalbenheit der Menschheit Christi: wider Jacob Schmidel Lutheraner, in der auch auf sein Schreiben wider die erste Annotation, verfaßte Antwort geben. Ingolstadt, 1584. — Greg. de Val.: De vera Christi majestate et praesentia, contra Lutheranos ubiquistas, libri IV (als Sectio III seinem Werke: de rebus fidei controversis hoc tempore, eingeschaltet), una cum epistola Francisci Turriani de eodem argumento ad auctorem scriptas. Ann. 1582—1584. — Jac. Andreae Confutatio disputationis Gregorii de Valentia de vera praesentia Christi, qua demonstratur, Christum totum Deum et hominem Ecclesiae suae ubique, omni tempore et loco adesse, contra Nestorianos novos Jesuitas in regno Pontificio emergentes. Tübingen 1583. — Defensio disputationis contra fundamenta duarum Sectarum,

fidei catholicae [1]) wurde namentlich von Oſiander bekämpft [2]), ſein Examen doctrinae Calvinistarum de re Eucharistica [3]) rief eine wahre Fluth von Entgegnungen hervor [4]). Noch ein Jahrhundert ſpäter ereiferte ſich

---

Ingolstadii editae. Adversus objectas nuper cavillationes Jacobi Schmidelini Ubiquistae Lutherani. Authore Gregorio de Valentia S. J. Ingolſtadt, 1584.

[1]) Analysis fidei catholicae h. e. ratio methodica eam in universum fidem ex certis principiis probandi, quam sancta Romana Ecclesia adversus multiplices sectariorum errores profitetur. Ingolſtadt, 1585.

[2]) Andreae Osiandri SS. Theologiae Professoris et Cancellarii Tubingensis Responsum ad Analysin Gregorii de Valentia, Jesuitae, de Ecclesia. Tübingen, 1593.

[3]) Examen et refutatio praecipui Mysterii doctrinae Calvinistarum de re Eucharistica, cum responsione ad objectiones Antonii Sadeelis et Fortunati Crellii. Ingolſtadt, 1589. Als Antwort auf Fortunati Crellii disceptatio de re Eucharistica cum Gregorio de Valentia. Neostadii, 1586.

[4]) Fort. Crellii Vindicatio, qua responsiones et argumenta pro vera Christi in Eucharistia praesentia contra Greg. de Valentia allata ab ejus criminatione vindicantur. Heidelberg, 1589. — Index errorum Gregorii de Valentia, Monachi blasphemae Societatis. Ex eo libro quem inscripsit: „Examen praecipui mysterii doctrinae Calvinistarum.“ Confectus a nonnullis Theologiae et Philosophiae Candidatis in Schola Genevensi: errores sunt numero sexaginta, qui crassiores visi sunt, ac proinde Transsubstantiatione digniores. Genf, 1690. — Redargutio inscitiarum et fraudum, quibus nonnulli falsi theologi ac pseudophilosophi Genevenses subsidiarii Antonii Sadaelis et Fortunatus Crellius Heidelbergensis eum in librum cavillati sunt, quo praecipuum mysterium doctrinae Calvinistarum anno 1584 examinatum et convictum est. Ingolſtadt, 1590. — Index errorum Gregorii de Valentia, Monachi blasphemae Societatis, quam Jesuiticam appellant. Ex postremo ejus libro, quem inscripsit: Redargutio inscitiarum etc. Genf, 1591. — Supplementum earum fraudum seu mendaciorum, quae in redargutione, superiori anno edita, quibusdam Calvinianis objecta sunt: Collectum ex Indice quodam secundo adversus eam Redargutionem Genevae evulgato. Auctore Greg. de Val. S. J. Ingolſtadt, 1591. — Peccata cujusdam Lutherani Praedicantis in Responso ad Analysin Gregorii de Valentia, observata a quodam Theologo Ingolstadiensi. In quibus multa notatu digna occurrunt, praesertim circa testimonia Sanctorum Patrum pro fide catholica adversus Sectarios. Ingolſtadt, 1593. — Defensio Responsi ad Analysin. Tübingen, 1594. — Secunda Peccata Wirtembergensia cujusdam Praedicantis, in defensione responsi ad Analysin Gregorii de Valentia, a quodam Theologo Ingolstadiensi observata. Ingolſtadt, 1594. — Apologia contra crassissima mendacia Tenebrionis cujusdam Ingolstadiensis circa secunda Peccata Osiandro imputata. Tübingen, 1595.

gegen ihn der lutheriſche Theolog Hanneken [1]). Der größere Theil ſeiner Streitſchriften erſchien geſammelt zu Lyon [2]).

Unter den Controverſiſten deutſcher Zunge können der Ingolſtädter Jakob Gretſer, vielleicht der gelehrteſte unter den Jeſuiten ſeiner Zeit († 1625), und ſein Genoſſe Adam Tanner († 1632) nicht unerwähnt bleiben. Von Gretſer's ſonſtigen gelehrten Arbeiten abſehend erwähnen wir (nebſt einigen einſchlägigen Schriften Tanner's) ſeine Streitſchriften gegen Junius [3]), Danäus, Hospinianus, Dreſſer, Marbach [4]), Melchior Volk [5]), Jakob Heilbrunner [6]), Zeämann [7]), Moli-

[1]) Paralysis fidei, analysi Valentianae opposita. Gieſſen, 1683.

[2]) Gregorii de Valentia Metimnensis e Societate Jesu, Sacrae Theologiae Doctoris et ejusdem in Academia Ingolstadiensi Professoris de rebus fidei hoc tempore controversis Libri, qui hactenus exstant omnes, cum nonnullis aliis nondum antea editis, ab ipso auctore recogniti et certa quadam ratione ac methodo distributi eodemque volumine comprehensi. Ad Serenissimum utriusque Bavariae Ducem Guilhelmum V. Lyon, 1591.

[3]) Apologia pro prima Christi Cruce, Imagine et signo Crucis. Contra Franciscum Junium Calvinistam. Qua defenduntur et a calumniis vindicantur, quae de hoc argumento disserit Illustrissimus Cardinalis Bellarminus libro secundo de ecclesia triumphante. — Libri duo de modo agendi Jesuitarum cum Pontificibus, Praelatis, Principibus, Populo, juventute, et inter se mutuo. Oppositi ejusdem argumenti libello anonymo et famoso. Accesit vindicatio locorum quorundam Tertullianicorum a perversis Francisci Junii Calvinistae depravationibus. Ad Reverendissimum et Illustrissimum Principem Joannem Conradum, Episcopum Aichstadianum. Ingolſtadt, 1600. — De jure et more prohibendi, expurgandi et abolendi libros haereticos et noxios, adversus Fr. Junium Calvinistam et Joannem Pappaeum aliosque Praedicantes Lutheranos. Libri duo. Primo libro insertum est examen libelli Martini Lutheri, quo se purgare nititur ob Jus Canonicum, Wittebergae exustum. Ingolſtadt, 1603.

[4]) De usu et cultu Crucis adversus haereticos Danaeum, Hospinianum et Marbachium. De festis Christianorum libri duo. Adversus Danaeum, Dresserum, Hospinianum aliosque Sectarios. Ad Reverendissimum et Illustrissimum Principem ac Dominum Joannem Christophorum, Dominum ac Praepositum Eluvacensem. Ingolſtadt, 1612.

[5]) Virgidemia Volciana h. e. Apologia pro Disciplinis contra Melchiorem Volcium, ad S. Annae Augustae Vindelicorum Lutheranum Praeconem.

[6]) Praedicans vapulans et disciplinatus, seu pro tribus libris de Disciplinis totidem libri apologetici contra Jacobum Heilbrunnerum, Praedicantem Palatinum. Cum duplici appendice, altera de disciplinantium sodalitate, altera de colloquio Ratisbonensi. Ingolſtadt, 1607.

[7]) Zeämann hatte ſich nämlich zu Heilbrunner's Vertheidiger aufgeworfen in der

näus [1]), Daniel Cramer [2]), Samuel Huber [3]), Goldaſt [4]), Leonhard Hut-

---

Schrift: Jesuita vapulans, seu Apologetici tripartiti, quem Flagellationi Jesuiticae a D. Jacobo Heilbrunnero superiori anno editae Jacobus Gretserus opposuit, refutatio theologico-scholastica, disputationibus aliquot publicis proposita. Lauingen, 1608. — Dawider ſchrieb nun Gretſer: Agonisticum spirituale de disciplinis h. e. Apologia pro Praedicante vapulante contra duos Praedicantes Heilbrunnerum Neoburgicum et Zeaemannum Lavinganum, Socerum ac generum, cum appendice ejusdem argumenti ex Metanaeologia P. Edmundi Augerii. Ingolſtadt, 1609. — Gretserus triumphatus i. e. Jesuitae revapulantis defensio; et Agonistici, quod illi Jacobus Gretserus in ultimo carnificinae suae agone constitutus, proximis nundinis opposuit, contusio. Augsburg, 1610. — Athleta larvatus, sive Pseudathleticae Gretserianae concussio, Gretseri ante triennium victi et vincti larvas et insanias novas detegens. Augsburg, 1612. — Athleticae spiritualis geminae, legitimae et illegitimae libri duo, postremae Moriae et Maniae Praedicantico-Zeaemannicae oppositi. Ad illustrem atque generosum Dominum Conradum, Juniorem, Baronem a Bemelberg et Hohenburg. Ingolſtadt, 1612. — Jacobi Heilbrunneri et Georgii Zeaemanni Carnificina Esauitica, sive quator libri spontaneae flagellationi oppositi. Wittenberg, 1613. — Praedicans Heautontimorumenus, seu septima pro spontanea flagellorum cruce lucubratio adversus sectarios logodulos, cum appendice, quomodo haeretici Scripturas tractent. Ingolſtadt, 1613.

[1]) Super notas Petri Molinei Ministri Calviniani in epistolam Nysseno adscriptam de euntibus Hieroselymam. — Examen tractatus de Peregrinationibus editi a Petro Molineo Calviniano Ministro.

[2]) Cramer ſchrieb: Inserenda apologetica ad inserenda Jacobi Gretseri de funere Christiano. Wittenberg, 1612. — Gratiae Danieli Cramero Stetinensi in Pomerania Lutherano Praedicanti persolutae a Jacobi Gretsero pro Paralipomenis ad libros de Funere Christiano transmissis. — Remuneratio pro Gratiis, aut furiis potius Jacobi Gretseri, Jesuitae reddita. Frankfurt, 1613.

[3]) Disputatio de subterraneis animarum receptaculis contra Sectarios. Ingolſtadt, 1597. Als Erwiderung auf Huber's Angriffe gegen Bellarmin's Schrift de Purgatorio.

[4]) Goldaſt veröffentlichte nämlich: Rationale constitutionum Imperialium extemporale in quo cum ipsis constitutionibus argumenta dicuntur, tum S. R. J. jura adversus Caesaris Baronii Annales praescribuntur. Frankfurt, 1607. — Darauf Gretſer: Caesar Baronius S. R. E. Cardinalis Amplissimus a rationalis Calviniani criminationibus vindicatus, et in eo cum alii Pontifices Romani, tum Gregorius VII., per Jacobum Gretserum. (Opp. Tom. VI, p. 174—234.) — Gerhohi Reichersbergensis in Bavaria Praepositi de Henrico IV. et V. Impp. et Gregorio VII. nonnullisque consequentibus Romanis Pontificibus syntagma. Accesit refutatio Alogiarum Annae Comnenae in Alexiade contra eundem Gregorium VII. et retectio insipientiae et falsimoniae Goldastinae in Tertio Tomo

ter [1]), Mornay [2]), Aegydius Hunnius [3]) und den Chymiſten Andreas

---

Constitutionum Imperialium. Auctore et editore Jacobo Gretsero. (Opp. Tom. VI, p. 235—298.) — Replicatio pro Sac. Caes. et Regia Francorum majestate illustr., imperii ordinibus, adversus Jac. Gretserum, jesuitam e societate Loyolitarum crimine laesae majestatis, rebellionis et falsi instituta a Melch. Goldasto. Hanau, 1611. — Gemina adversus Melchiorem Guldinastum Calvinianum replicatorem defensio. Prior pro S. R. Orthodoxi et Catholici Imperii avita Majestate replicationem Calvinianam Imperii hujus vastatricem, accurate examinat et refutat. Auctore Jacobo Gretsero. Posterior complura monumenta hactenus inedita pro Gregorio VII aliisque Pontificibus Romanis lectori exhibet. Editore C. V. Sebastiano Tengnagel J. U. D. et Caesareae Bibliothecae Viennensis Praefecto. Ingolſtadt, 1612. — Monarchia Sacri Imperii Romani, sive Tractatus de Jurisdictione Imperiali seu Regia et Pontificia seu Sacerdotali; deque potestate Imperatoris ac Papae, cum distinctione utriusque Regiminis, Politici et Ecclesiastici, a Catholicis Doctoribus conscripti atque editi et nunc iterum ex tenebris producti, recensiti ac oppositi tractatibus eorum, qui utramque potestatem in spiritualibus et temporalibus aut adulatorie aut imperite confundunt: studio atque industria Melch. Goldasti Haiminfeldii. Hanau, 1611. — Arnaldi Brixiensis in Melchiore Goldasto calvinista redivivi descriptio et imago. Nunc publice ad spectaculum proposita per Jac. Gretserum. Idque in gratiam novae ac commentitiae Monarchiae Sacri Romani Imperii ab eodem Goldasto nuper conditae et evulgatae. Ingolſtadt, 1613.

[1]) Commentariolus de Imperatorum, Regum ac Principum Christianorum in Sedem Apostolicam Munificentia. Ex variis auctoribus in gratiam sectariorum praesertim vero Leonardi Hutteri Praedicantis Wittebergensis collectus et in lucem datus. Accesserunt appendices duae, quarum prima de edicto donationis Constantinianae, et novo ad id Commentario, secunda de diplomate Othonis III. Imperatoris factae Silvestro II. Pontifici. Ingolſtadt, 1610. — Actio in Jac. Gretserum de Imperatorum, Regum ac Principum Christianorum in Sedem Apostolico-Romanam munificentia, pro Nicolao de Clemangis Doctore Parisiensi et Theologis Lutheranis. Wittenberg, 1615.

[2]) Mysta Salmuriensis, seu Mysterium Iniquitatis, editum quidem a Philippo Mornayo Plessiaci Domino, et nunc autem a Jac. Gretsero revelatum et dilucide explanatum. Ingolſtadt, 1614.

[3]) Aegydii Hunii disputatio de Colloquio cum Pontificiis ineundo. Respondente Gregorio Zeaemanno. Jena, 1601. — Responsum Jacobi Gretseri S. J. theologi ad theses Aegydii Hunnii Praedicantis Wittebergensis de colloquio cum Pontificiis ineundo, in quo non pauca de proxima disputatione Ratisbonensi, deque controversiarum norma et judice. Ingolſtadt, 1602. — Hunnii relatio historica de Colloquio Ratisbonensi. Erfurt, 1602. — Examen narrationis, quam historicae relationis nomine insignitam de colloquio Ratisbonensi edidit Aegydius Hunnius Praedicans. Auctore Ad. Tannero. München, 1602.

Libavius [1]), ſeine Vertheidigung Bellarmin's [2]), die Schriften gegen Simon

— Aegydii Hunnii Examen praefationis quam collocutores Bavarici protocollo Monachii praefixerunt. Wittenberg, 1602. — Apologeticus A. Tanneri S. J. theol. adversus calumnias, mendacia, ceteraque errata, quibus Aegydius Hunnius, Praedicans Wittebergensis suum examen praefationis exornare voluit. In quo praeter cetera firmissimis argumentis asseritur quoque indelebilis illa ignominae nota, quam adversarii sibimet ipsis inusserunt, dum commune disputationis protocollum in quo totius controversiae puncta turpissime corruperunt. Accessit in fine catalogus 100 absurditatum super illas 50 in praefatione notatas quas in eodem colloquio Ratisbonensi (a. 1601) commiserunt Praedicantes. München, 1603. Wir übergehen eine große Zahl der übrigen, auf das Regensburger Religionsgeſpräch bezüglichen Streitſchriften (vgl. des Näheren de Backer II, S. 621), um den weiteren Fehden Gretſer's mit Hunnius zu folgen: Labyrinthus primus Papisticus h. e. disputatio de Papatu semet ipsum contradictionibus implicante, confundente et jugulante in articulis de Scriptura Sacra, de Persona Christi, de officio Christi, de Justificatione, de Fide et Operibus. Wittenberg, 1601. — Labyrinthus Cretico-Hunnianus h. e. Disputatio de Hunnio Pradicante Wittebergensi Genioque Lutherano semetipsum contradictionibus, fraudibus, mendaciis et criminationibus impugnante, confundente et jugulante in articulis de Scriptura Sacra, Persona Christi, officio Christi, Fide et operibus. Ingolſtadt, 1602. — D. Matthiae Haen ab Haenegg Labyrinthus Papisticus contra nugas Jacobi Gretseri. Wittenberg, 1603. — Oratio habita ab Aeg. Hunnio in saeculari festo natalitio Academiae Wittebergensis (18. Oct. 1602). In qua praedicantur beneficia Dei in hanc scholam collata, praeprimis vero beneficium repurgatae doctrinae evangelicae et admirandae protectionis scholae adversus insidias diaboli et sanguinarios Antichristi Romani conatus. — Gretseri Commentarius et Glossae in Orationem Hunnianam de Pseudo-Jubilaeo Wittebergensi. 1602.

[1]) A. Libavius hatte, ſeinen Namen anagrammatiſch ändernd, über das Regensburger Religionsgeſpräch eine Schrift herausgegeben unter dem Titel: Basilii de Varna Analysis dialectia Colloquii Ratisbonensis anni 1601, de norma et judice omnium controversiarum fidei christianae habiti. Cum collatione Relationis Ad. Tanneri et Responsi Jac. Gretseri ad Theses Aeg. Hunnii de colloquio ineundo. Frankfurt, 1602. — Darauf erſchien: Antimonium pro deliro quodam medico, qui nominis sui oblitus se Basilium de Varna nominat, deliranti eo fine per distinctas doses porrectum, ut expurgato cerebro cum alia, tum etiam hoc discat, quaenam sit controversiarum norma, quisnam judex. Ingolſtadt, 1604. — Libavius antwortete mit: Gretserus triumphatus, seu demonstratio in Colloquio Ratisbonensi de norma et judice controversiarum fidei Jesuitas prostratos esse. Frankfurt, 1604. — Bavius et Maevius ille, ut delirus Alchymista Antimonio: Hic tanquam insipiens praedicans, Helleboro nigro curatus, ut tandem expurgato cerebro intelligant, quis sit controversiarum fidei judex et quae normae.

Stein [3]), Gabriel Lermäus [4]), Cambilhon [5]), Andreas Conner [6]), Joh. For=

Qui Bavium non odit, amet mendacia Maevi. Accessit portiuncula quaedem Hellebori pro male sano capite cujusdam Paedotribae Wittebergensis et Lithi Miseni Calvinistae. Ingolstadt, 1605. — Palaemon sive judicium super controversiam de norma et normato inter Rudolphum Goclenium Philosophiae professorem Marpurgicum et Bavium Tubaro-Rotenburgensem Arsenicarium, propter Jac. Gretserum exorta. Ingolstadt, 1606.

[4]) Controversiarum Roberti Bellarmini defensio: De Verbo Dei adversus Withackerum, Junium, Danaeum, Sibrandum, Hunnium, aliosque Secretarios. — De Christo Christique Vicario-Pontifice Romano adversus Junium, Danaeum, Sibrandum, Sutlivium, Withakerum, Chamierum, Abbotum, Povelum, Dresserum aliosque Sectarios. — Disputatio theologica de sacrosancto Trinitatis mysterio; praesertim de Processione Spiritus Sancti ex Patre et Filio, contra Hieremiam Patriarcham Constantinopolitanum. Ingolstadt, 1598. — Apologia trium librorum de translatione Imperii Romani a Graecis ad Francos. Adversus Franc. Junium Calvinistam et Matthaeum Dresserum Lutheranum. Ingolstadt, 1607.

[5]) Simon Stein hatte geſchrieben: Vita Ignatii Loyolae qui religionem clericorum S. J. instituit, ante aliquot annos descripta a Petro Ribadeneira, nunc in honorem totius Societatis brevissimis et ultilissimis scholiis illustrata a Christiano Simone Litho Miseno. 1598. — Hierauf Gretſer's Antwort: Libri V apologetici pro vita Ignatii Loyolae S. J. fundatoris edita a Petro Ribadeneira; contra columnias cujusdam Christiani Simonis Lithi Miseni Calvinistae. Ingolstadt, 1599. — Responsio ad Gretseri apologiam de vita Loyolae. Adjecta est appendicula de apologia Societatis Jesu in Gallia ad Henricum IV. scripta. Heidelberg, 1600. — Libri V apologetici adversus iteratas calumnias cujusdam Chr. Simonis Lithi Miseni Calvinistae. Accessit assertio apologiae Gallicanae ad Christianissimum et Navarrae Regem Henricum IV. ab ejusdem Lithi Miseni criminationibus. Ingolstadt, 1601. — Responsio altera ad alteram Jacobi Gretseri apologiam pro vita Ignatii Loyolae. Heidelberg, 1603. — Lithus Misenus Calvinista nunc tertio libris quinque dedolatus pro defensione B. P. Ignatii qui Societatem eandem instituit ac fundavit. Accessit brevis sed efficax pro eodem Miseno consolatio, ob Jesuitas Galliae publico Christianissimi Regis Henrici IV. edicto vel firmatas vel redditos. Ingolstadt, 1604. — Epistola graeca Simonis Stenii ad Jacobum Gretserum, qua respondetur consolationi Gretserianae ad eundem Stenium scriptae ob reditum Jesuitarum in Galliam. Heidelberg, 1604. — Epistola Graeca Simonis Lithi Miseni Calvinistae in sua elementa resoluta. Cum pharmacis ob Jesuitarum in Gallias revocationem irato et meticuloso Miseno curando idoneis. Accessit admonitio brevis de miraculosis in venerabili Eucharistiae Sacramento apparitionibas, quas male tornatis versibus insulsus poëtaster Lithus insectatus est. Ingolstadt, 1604. — Brevis replicatio ad Gretserianam analysin epistolae a Simone Stenio graece exaratae ad consolationem

Jesuiticam ob reditum Lojolanae Societatis in Galliam. Heidelberg, 1605. — Simonis Stenii, Jacobus Gretserus Lojolanae Societatis theologus triumphatus. Amberg, 1605. — Panegyricus Miseno triumphatori ob triumphatum Gretserum dictus ab eodem Gretsero. Ingolstadt, 1606. — Publica gratiarum actio pro admirabili nefariae proditionis patefactione et memorabili praeter spem conjuratorum Regis regni Britanici conservatione, Academiae Heidelbergensis nomine, in auditorio philosophico ipso Electore, multis Principibus, Comitibus, Baronibus, Nobilibus praesentibus recitata a Simone Stenio Lomacensi, 6. Jan. anni 1606. — Stigma effronti Lithi Miseni Calvinistae fronti inustum a Jac. Gretsero ... propter horribilia mendacia, quibus Jesuitas, quasi nuperae in Anglia conspirationis aut socii aut conscii fuissent, impudentissime insectatus est. Ingolstadt, 1606. — Palinodia Satyrica publice recitata Heidelbergae in Jac. Gretseri Jesuitae et universae Societatis gratiam et honorem; 6. Jan. a. 1607. — Lithi Miseni Calvinistae Satyra palinodica commentario illustrata. Ingolstadt, 1608.

[4]) Introductio in artem Jesuiticam, in eorum gratiam qui ejus artis mysteriis aut jam initiati aut propediem initiandi sunt, conscripta a Gabriele Bariaco Lermaeo, nobili Volca. Ad venerandos Patres Turnoni eam artem facientes. 1599. — Apologeticus adversus librum qui Introductio in artem Jesuiticam inscribitur, nuper a Gabriele Lermaeo Calvinista editum. Ingolstadt, 1600.

[5]) Cambilhon ſchrieb: Relatio de studiis Jesuitarum abstrusioribus. 1608. Daneben erſchienen Pamphlete ähnlichen Inhaltes, darunter eines der gehäſſigſten aus der Feder des unter dem Namen Joachimus Urſinus ſchreibenden Parlaments-Präſidenten von Grenoble, J. Gentillet: Speculum Jesuiticum (1609) — ferner ein anonymes Speculum doctrinae Jesuiticae (1608). — Darauf antwortete nun Gretſer: Relatio de studiis Jesuitarum abstrusioribus nunc in gratiam praedicantium Lutheranorum, qui Augustae Vindelicorum quintum evangelium praedicant, ad Lydium veritatis lapidem admota et probata. (Opp. Tom. XI, p. 782 ff.) — Breve Examen libri qui Speculum Doctrinae Jesuiticae inscribitur. Ingolstadt, 1609. — Furiae Praedicantium Augustae Vindelicorum quintum Evangelium evangelizantium ob examen relationis Cambilhonicae, in Jac. Gretserum et Conradum Vetterum S. J. excitatae et irritatae, nunc ab iisdem cithara Davidica iterum pacatae et placatae. Ingolstadt, 1610. — Praedicantium Augustanorum ob relationem Cambilhonicam repetitae furiae, quas denuo Jac. Gretserus et Conradus Vetter S. J. Sacerdotes pro merito castigarunt. Ingolstadt, 1612. (Beide Schriften gegen Melchior Volcius.)

[6]) Relegatio Jesuitarum ex omni bene ordinata republica, vi novem argumentorum potissimorum, ut a Religione eorum, a scholis, Monarchia, tributorum denegationibus, avaritia, luxuria, proditionibus, factionibus, seditionibus et regicidiis ordine et firme demonstrata. Auctore Andrea Lonnero. Tübingen, 1612. — Relegatio Lutheranorum et Calvinianorum Praedicantium ex Sacro Romano Imperio. Ex relegatione Jesuitica Andreae Lonneri Lutherano-Calvinistae verbatim confecta; et Praedicantibus Strenae Januariae loco transmissa. Ingolstadt, 1613.

ſter [1]), J. J. Hulbreich [2]), Erneſt Zephyrius [3]), Th. Wegelin [4]), M. Beumler [5]), Haſenmüller und Leuſer [6]).

---

[1]) Von Gretſer erſchien nämlich: Lutherus Academicus, quem omnibus academiis Catholicis, Lutheranis et Calvinianis lubens merito dat, donat, dicat Jac. Gretserus. Ingolſtadt, 1610. — Dawider ſchrieb Forſter: Gretserus calumniator et nugivendulus, sive oratio apologetica pro Luthero adversus Jac. Gretserum. Wittenberg, 1611. — Suppetiae missae Luthero academico adversus Joannem Forsterum Praedicantem et aratorem Wittebergensem. Ingolſtadt, 1612. — Profligatio suppetiarum Jac. Gretseri etc. Wittenberg, 1612. Und dazu noch das Pamphlet: Oratio panegyrica de doctoratu et conjugio B. Lutheri opposita calumniis et sophisticationibus frivolis Jac. Gretseri, factionis Anti-Jesuiticae socio. Wittenberg 1612. — Paraenesis ad omnes incorruptae Confessionis Augustanae Academicos, ut dispiciant, annon Jo. Forsterus Wittebergensis Professor, spiritum Sacramentarium sub pectore conclusum gerat. Continet haec paraenesis responsum ad orationem doctoralem Forsteri contra Lutherum Academicum et ad imaginariam Suppetiarum profligationem. Ingolſtadt, 1613. —

[2]) Admonitio ad Exteros de Bibliis Tigurinis. Ingolſtadt, 1615. — Dagegen replicirte Hulberich pſeudonym: Vindiciae de Bibliis Tigurinis adversus Jac. Gretseri Monachi e Sodalitio Ingolstadiano admonitionem ad exteros emissam. Auctore Lichurdo Neocomensi. Zürch 1616. — Admonitionis de Bibliis Tigurinis ad exteros defensio. Ingolſtadt, 1617.

[3]) Murices Catholicae et Germanicae antiquitatis, sectariorum Praedicantium pedibus positi et sparsi h. e. Demonstrationes quorumdam orthodoxae Ecclesiae dogmatum ex communibus vulgatisque sentiendi, loquendi et agendi rationibus et formulis desumtae; quas nunquam evertant, nisi prius Germanicam linguam animosque Germanorum penitus evertant. Ingolſtadt, 1608. — Speculum Jesuiticum h. e. Demonstratio Esauiticae profanitatis, Pelagianae levitatis, blasphemae impietatis Bellarminianae et Gretserianae asserentis: I. Ethnicos fuisse naturaliter Christianos; II. Fundum articulorum fidei esse rationis non renatae notiones; III. Causam reprobationis impiorum esse solam Dei voluntatem; Deum esse μισάνθρωπον, peccati auctorem. Elaborata et honorarii loco Suitis transmissa a M. Ernesto Zephyrio. Wittenberg, 1609. — Vindiciae Bellarminianae et Muricum Praedicanticorum a criminationibus et inscitia Lutherani cujusdam Magistelli Zephyrii, una cum Lutheranae fidei specillo. Ingolſtadt, 1611.

[4]) Thomae Wegelini Ὑπομνημα theologicum de Hymno trisagio Sancte Deus, Sanctus Fortis, Sanctus immortalis, miserere nobis, cum et sine clausula: qui crucifixus est propter nos. Accessit Petrus Cnapteus Nestorianus in Jac. Gretsero redivivus. Frankfurt, 1609. — Epistola Cnaptica Petri Cnaphei Theopaschitae in Thoma Wegelino Lutherano Praedicante resuscitati, nunc primum commentario illustrata, cum appendicibus ex Hypomnemate Wegelino Cnaptico. Ingolſtadt, 1609. Aus Anlaß dieſes Streites gab Gretſer heraus: Variorum Pontificum ad Petrum Cnapheum Epistolae decem. Ingolſtadt, 1616.

Verdienſtreich wirkte der aus Mecheln gebürtige Jeſuit Fr. Coſter, der in Köln heilige Schrift und Aſtronomie lehrte, und nach mehrmaliger Verwaltung des Provincialates als hochbetagter Greis in Brüſſel ſtarb (1619). Er führte eine große Zahl von Proteſtanten zum katholiſchen Glauben zurück; ſeine Disputirfertigkeit erwarb ihm den Beinamen: Malleus haereticorum. Er hatte vornehmlich mit den holländiſchen Theologen zu thun [7]); ſein Enchiridion controversiarum [8]) wurde namentlich von Ph. Marbach [9]) und Gomarus [10]) beſtritten; Coſter ließ es an Antworten hierauf nicht fehlen [11]). Andere Gegner Coſter's waren der Rotterdamer Prediger Caspar Crevinchov [12]), der Würtemberger Lucas

---

[5]) Disceptatio utrum verum sit Zwinglium praecipuum doctrinae suae de Eucharistia caput a diabolo didicisse. Cum refutatione argumentorum, quae pro Zwinglii defensione refert Marcus Beumlerus Sacramentarius.

[6]) Haſenmüller war in den Jeſuitenorden getreten, nach wenigen Monaten aber wieder ausgetreten und Lutheraner geworden. Als ſolcher verfaßte er eine Historia Jesuitici Ordinis, deren Herausgabe aber er ſelbſt, vom Tode ereilt, nicht mehr beſorgen konnte. In Folge deſſen nahm ſich Leuſer um die Sache an, und ſchickte einer zweiten Ausgabe des Werkes eine Polemik wider eine von Gretſer in dieſer Angelegenheit veröffentlichte Schrift voraus. Darauf nun Gretſer's Erwiderung: Honorarium Polycarpo Lausero Praedicanti Lutherano ob historiam Jesuiticam denuo editam et nova praefatione adversus Jac. Gretserum locupletatam et exornatam. Ingolſtadt, 1606. — Strena ad Jac. Gretserum pro Honorario ejus. Leipzig, 1607. — Anti-Strena, sive Examen Lauserianae non Polycarpicae sed Polypsensticae et Myriolaedoreticae. Ingolſtadt, 1608.

[7]) Eine ſeiner Hauptſchriften iſt die Declaratio Fidei contra Haereticos Hollandos.

[8]) Enchiridion Controversiarum praecipuarum nostri temporis de religione in gratiam Sodalitatis Beatissimae Virginis Mariae. Köln, 1585, u. öfter.

[9]) D. Phil. Marbachii Disputationes Theologicae, de praecipuis doctrinae christianae controversiis cum pontificiis, Enchiridio Fr. Costeri Jesuitae oppositae. Straßburg, 1606.

[10]) Francisci Gomari Anti-Costerus, seu Liber secundus Enchiridii Controversiarum praecipuarum nostri temporis de religione a Fr. Costero Jesuita conscripti refutio. Leyden, 1600. — Fr. Gomari Speculum verae Ecclesiae Christi, in quo errores Fr. Costeri in suo Enchiridio confutantur. Hanau, 1605.

[11]) Epistola ad Franc. Gomarum Anti-Costerum, Professorem Calvininianum Leydae Batavorum. Köln. 1600. — Apologia pro prima parte Enchiridii contra Fr. Gomarum. Köln, 1603. — Apologia pro secunda parte Enchiridii seu de Sacra Scriptura. Köln, 1604. — Liber de Ecclesia contra Fr. Gomarum. Köln, 1604.

[12]) Epistola ad Gasparum Grevinchovium Calvini verbi apud Roterodamenses praedicantem. Köln, 1600. — Apologia Catholica, i. e. catholica re-

Osiander [1]), der Jenenser Albert Grawer [2]), der französische Calvinist Andreas Callia [3]). Die verleumderische Ausstreuung, die Jesuiten hätten einen Meuchelmörder gedungen, um den Grafen Moriz von Nassau aus dem Wege zu räumen, veranlaßte Coster zur Abfassung einer Apologie seines Ordens [4]).

In Polen stießen die Jesuiten mit den Socinianern zusammen, und thaten dem Umsichgreifen dieser Secte Einhalt. Die verschiedenen Religionsgespräche mit denselben, deren letztes 1660 gehalten wurde, führten freilich in Polen eben so wenig, als sonst irgendwo, zum erwünschten Ziele. Die hervorragendsten Disputanten der Jesuiten waren Radziminius, welcher auf den Tagen zu Lublin und Lewartow (1592) mit Petrus Statorius [5]) und Albertus Calissius [6]) verhandelte, sowie Smiglecius auf den

---

sponsio, Historiarum de hujus saeculi Haereticorum moribus plena, ad libellum Gasp. Grevinchovii, primo quidem a P. R. Fr. Costero belgice conscripta, nunc vero a Fr. Theod. Petrejo latinitate donata. Köln, 1609.

[1]) Apologia Fr. Costeri S. J. adversus Lucae Osiandri haeretici Lutherani Refutationem Octo Propositionum Catholicarum. Köln, 1606. — Lucae Osiandri solida refutatio virulentae illius apologiae, quam Fr. Costerus Jesuita nuper edidit. Tübingen, 1607. — Responsio ad solidam refutationem Lucae Osiandri. Köln, 1608.

[2]) Graweri disputationes Anti-Costerianae, Jena, 1614. Von Mayfart's Grawerus continuatus war schon vorhin bei Erwähnung der Gegner des Becanus die Rede.

[3]) Fr. Costeri ad analyticam assertionem Andreae Calliae Calvinistae Gratianopolitani brevis responsio. Köln, 1596.

[4]) Antwoordt op de Hollandsche sententie tegens Peter Panne. Antwerpen, 1598. — Response a la sentence donnee en Hollande contre Pierre Panne. Faicte premierement en Flamend par le R. P. Francois Costere Prestre de la Compagnie de Jesus. Et depuis traduict en François. Douay, 1599. — Sica tragica Comiti Mauritio a Jesuitis, ut ajunt Calvinistae, Leydae intentata nuper Germanice a Fr. Costero, nunc latine edita ab Aegydio Schondoncho utroque Societatis Jesu Sacerdote. Antwerpen, 1599. — Preuve certaine et veritable demonstration de la faulse confession de Pierre Panne natif d'Ypre, mise en lumiere par les rebelles de Hollande, contre les Pères de la Societé du nom de Jésus de la ville de Douay. Ensemble la sentence contre luy donnée par les Eschevins de la ville de Leyden, le 22 jour de Juin 1598. Brüssel, 1598.

[5]) Dieser veröffentlichte später einen Bericht hierüber: Disputatio quam a. 1592 Lublini cum Radziminio aliisque Jesuitis in eorum templo, praesentibus summi tribunalis regni Poloniae judicibus, per biduum habuit Petrus Statorius.

[6]) Disputatio Levartoviae a. 1592 habita cum Radzimino Jesuita, qui pro-

Tagen zu Wilna und Novogrodek (1594) mit Johannes Licinius [1]); ferner Peter Scarga, königlicher Hofprediger, aus vornehmem Geſchlechte entſproſſen [2]); Jakob Wujek, welcher mit Fauſtus Socinus Streitſchriften wechſelte [3]); vor allen aber Nicolaus Eichovius, welcher a. 1660 auf dem

---

posuerat theses contra Ebionitas, Samosatenianos et Arianos, probans, Jesum Christum non tantum verum hominem, sed etiam verum esse Deum; item contra Sacramentarios, de sacramento corporis et sanguinis Christi: quas oppugnarunt Albertus Calissius Rector Levartoviensis, Gregorius minister Levartoviensis Franciscus Kurowski et Johannes Niemojovius.

[1]) Disputatio Novogrodiensis cum Martino Smiglecio Jesuita, habita 1594, conscripta per Josephum Domaniewski. — Außerdem controvertirte Smiglecius in gedruckten Schriften mit Valentin Schmalz, Peter Statorius, Wolfgang Schlichting, Ritter von Buckowietz, Johann Volkel. Daher auch eine Fluth von Gegenſchriften: *Smalcii* responsio ad librum Smiglecii Jesuitae, cui titulus: Nova monstra novi Arianismi. Racoviae, 1613. — *Statorii* responsio ad librum Martini Smiglecii Jesuitae in quo probare conatur praeaeternitatem divinitatis Christi. — *Volcelii* dissolutio nodi Gordii a Martino Smiglecio Jesuita nexo. Racoviae, 1613. (Die Schrift Nodus Gordius, sive de vocatione Ministrorum disputatio wurde auch von den Lutheranern M. T. Donner (1623) und Joh. Biſſentorf (1624) bekämpft.) Smiglecius vertheidigte ſeine Schrift; dawider ergriff Schmalz das Wort: Notae in libellum Smiglecii, quem refutationem vanae dissolutionis nodi Gordii appellat. Racoviae 1614. — Andere Schriften von Schmalz ſind: Refutatio libelli Smiglecii cui titulus: Verbum caro factum, sive de divina verbi incarnati natura. Racoviae, 1614; — Examinatio 100 errorum, quos Smiglecius ex duabus libri, adversus monstra ipsius editi, partibus collegit. Racoviae, 1615; — Refutatio librorum duorum Smiglecii, quos de erroribus novorum Arianorum inscripsit. Racoviae, 1616. — Examinatio 157 errorum quos Martinus Smiglecius Jesuita in libro contra monstra ab ipso confecta edito collegit. 1616; — De Christo vero et naturali Dei filio liber, oppositus ei, quem sub eodem titulo M. Smiglecius Jesuita edidit; cui adjuncta est refutatio libri ejusdem Smiglecii de Satisfactione Christi. Racoviae, 1616. — *Hieronymi Moscorovii* Refutatio appendicis, quam Smiglecius libro: Nova monstra novi Arianismi, apposuit et auctori opposuit. Racoviae, 1613. — Refutatio libri Smiglecii de Baptismo. Racoviae, 1617.

[2]) *Moscorovii* Sublatio pudefactionis quam inferre conatus est ecclesiae Christi Petrus Scarga Jesuita. Racoviae, 1617 — sublatio secundae pudefactionis Petri Scargae Jesuitae. Racovia, 1617. (Beide Schriften urſprünglich in polniſcher Sprache.)

[3]) *Fausti Socini* Refutatio libelli quem Jacobus Wujekus Jesuita a. 1590 Polonice edidit de divinitate filii Dei et Spiritus sancti, ubi eadem opera refellitur, quicquid Rob. Bellarminus, itidem Jesuita, Disputationum suarum Tomo primo secundae controversiae generalis libro primo de eadem re scripsit. 1593.

Schloſſe Roznov mit Andreas Wiſſowatius disputirte, und von vielerlei Angriffen Schlichting's [1]) und Wiſſowatius [2]) beläſtiget wurde. Unter den ungariſchen Jeſuiten thaten ſich in der zweiten Hälfte des ſiebenzehnten Jahrhunderts Matthias Sambar [3]) und Emerich Kis [4]) als Controverſiſten hervor.

Dieſe Schrift iſt auch im erſten Bande der Bibliotheca Fratrum Polonorum, quos Unitarios vocant (Irenopoli post a. D. 1656, i. e. Amstelodami 1668) abgedruckt.

[1]) Jonas Schlichting von Bucowiec hatte 1642 eine von ihm verfaßte Bekenntnißſchrift, den ſogenannten Racauer Katechismus ohne königliche Erlaubniß drucken laſſen. Demzufolge wurde er 1646 auf dem Reichstage zu Warſchau des Landes verwieſen, und ſeine Schrift durch den Henker verbrannt. Darüber veröffentlichte nun Schlichting eine Epistola apologetica, in qua continetur relatio causae ipsius a. 1646 in comitiis Warsawiensibus agitatae et decreti contra eum ibidem lati scripta Idibus Julii 1650. Gegen dieſen Brief replicirte Cichow: Epistola paraenetica ad G. D. Jonam Schlichting de Bukoviec V. C. Ejus epistolae apologeticae reddita. Cui addita est Harmonia Fidei Catholicae cum Fide Patrum Primitivae Ecclesiae. 1654. Früher bereits hatte Cichow eine Widerlegung des Racauer Katechismus drucken laſſen: Centuria argumentorum pro summa et naturali Christi Domini nativitate ejusque divinis perfectionibus collecta et Samasatenis vel Socinistis, vulgo Arianis oblata. 1642. Dieſe Centuria erſchien ſpäter einer neuen Schrift Cichov's einverleibt: Credo Arianorum seu confessionis Socinistarum, symboli apostolici vestem Luclaviciis fraudulenter indutae impositurae detectae a P. Nicolao Cichovio S. J. Krakau, 1659. — Schlichting antwortete mit zwei Büchern: Nicolai Cichovii centuria argumentorum caesa. 1652 — Confessionis christianae ad rogum damnatae et combustae manium a D. Nic. Cichovio lacessitorum sui vindices. 1652. — Manes Slichtingiani seu trutina vindiciarum manium Confessionis Socinianae Varsaviae exustae editarum a D. Jona Slichting. Producta in publicum a P. Nic. Cichovio. Einige Jahre vorher hatte Cichow in polniſcher Sprache geſchrieben: Non Confusio Socinistarum, ubi evidenter demonstratur, quod Ariani diabolum pro vero Deo habeant, et juxta normam suae confessionis ei cultum divinum reddere teneantur. Krakau, 1653. Dieſen Angriff erwiderte Schlichting gleichfalls mit zwei polniſch geſchriebenen Büchern: Cichovinsa Diabel Zaklety — Cichovius Diabla Zakletego odklac niemoze. — Dagegen erſchien: Victoria relata de diabolo Ariano seu responsio ad duos libros, quos Ariani de diabolo scripserunt edita a P. Nic. Cichovio. Addita est summa errorum seu blasphemiarum Arianarum. Krakau, 1659.

[2]) Andreas Wiſſowatius ſchrieb eine verloren gegangene Antwort auf Cichov's: Triginta rationes, ob quas quilibet et salutem animae et honestatem suam quaerens debet abhorrere illud conventiculum, quod Arianum vocant, cum brevi refutatione catechismi racoviensis. Krakau, 1653.

[3]) Novitas sectae Calvinisticae, 1657. — Ocularia pro quodam fusci luminis

Die Berührungen der Jesuiten mit der schismatisch-griechischen Kirche in Polen und Rußland führten einen Possevin [5]) und Cichow [6]) auf Erörterungen über die zwischen der abendländischen und morgenländischen Kirche controversen Fragen hin. Hierauf beziehen sich auch einige Schriften von Georg Scherer [7]), Rosiers [8]), Franz Richard [9]), nebst demjenigen, was in Bellarmin's Schriften de Pontifice und de Sacramento Eucharistiae Einschlägiges sich findet. Aus späterer Zeit schließen an die Genannten J. B. Soliers [10]) und Fr. X. Piacevich [11]) sich an.

In den Mißhelligkeiten zwischen Paul V. und der Republik Venedig traten mehrere berühmte Jesuiten: Bellarmin [12]), Gret-

---

praedicante haeretico, 1658. — Lydius lapis ocularis praedicanti 1659 — und noch verschiedene andere Schriften ähnlichen Inhaltes. Vgl. *Backer*, V, p. 656.

[4]) De calvinisticarum ineptiarum consequentiis — Utrum ante Calvinum unquam alicubi exstiterit secta Calvinistarum — Refutatio asserti calvinistici, ante Calvinum exstitisse omnes articulos calvinisticos ad salutem necessarios — Contra Calvinistam quemdam, miscentem chartifolia cum rebus fidei etc.

[5]) Possevin handelt über diese Controversfragen in seinem Buche Moscovia, im sechsten Buche seiner Bibliotheca sancta, im ersten Bande seines Apparatus sacer.

[6]) Tribunal SS. Patrum Orientalium et Occidentalium ab Orientalibus summe laudatorum, ad quod duas de Processione Spiritus Sancti a Patre et Filio, et de Praeeminentia Romanorum Pontificum supra Orientales Patriarchas controversias exponendas, Graeci Schismatis Propugnatoribus proposuit Nic. Cichorius. Krakau, 1658.

[7]) Georgii Scherer's Gelinde Antwort auff die zornige Schmachschrifft, so von Würtenbergischen gemeinten Theologen wider sein Catholische Glossa, oder ihr Epistel oder Sendschreiben an Patriarchen zu Constantinopel, newlichen außgesprengt worden. Ingelstadt, 1585.

[8]) *Συνήγορος τῶν ψυχῶν τῶν ἐν καθαρτηρίῳ τιμωρουμένων.* Paris 1657.

[9]) *Τάγμα τῆς Ῥωμαικῆς πίστεως.* Paris, 1658.

[10]) Jo. Bapt. Solerii specimen Orientalis Ecclesiae a Concilio Niceno I usque ad Constantinopolitanum generale II. Rom, 1706.

[11]) Controversiae ecclesiae orientalis et occidentalis. Gratz 1752. Vgl. Thesaur. theol. Tom. III, p. 363 ff.; Tom. VII, p. 614 ff.

[12]) Risposta del Cardinal Bellarmino a due libretti; uno de' quali s'intitolato: „Risposta di un Dottore di Teologia ad una Lettera scrittagli da un Reverendo suo amico, sopra il Breve di Censure della Santità di Paolo V. publicate contra li Signori Venetiani" e l'altro: „Trattato e resoluzione sopra la validità della scommuniche di Gio. Gersone etc." Rom, 1606. — Risposta de Cardinal Bellarmino al Trattato de' sette Teologi di Venezia sopra l'interdetto della Santità di N. S. Papa Paolo quinto e dalle opposizioni di F. Paolo Ser-

ſer [1]), Tanner [2]) als Apologeten des römiſchen Stuhles auf. Auch ihren eigenen Orden hatten die Jeſuiten aus mancherlei Anläſſen zu vertheidigen und zu rechtfertigen [3]); namentlich gegen die ihnen aufgebürdeten Beſchuldigungen, daß ſie in weltliche Politik ſich einmengten, dem Leben fürſtlicher Perſonen nachſtellten, die Erlaubtheit des Tyrannenmordes verträten u. ſ. w. [4]). Auch von Weltgeiſtlichen wurden ſie wegen vermeintlicher Eingriffe in deren zeitliche Gerechtſame angefeindet [5]).

---

vita contro la prima Scrittura dell' istesso Cardinale Bellarmino. Rom, 1606. — Responsio ad oppositiones F. Pauli Servitae et Joannis Marsilii Neapolitani. Rom, 1606.

[1]) Considerationum ad Theologos Venetos libri tres, de Immunitate et libertate Ecclesiastica. In quibus prope ad verbum refellitur liber de hoc ipso argumento scriptus a F. Marco Antonio Capello, Doctore, Theologo ac Metaphysico Paduano. Simulque Illustrissimi Cardinalis Bellarmini doctrina copiose defenditur; qua F. Capellus ad nebulas imperitorum oculis offundendas perverse abutitur. Ingolſtadt, 1607.

[2]) Defensionis Ecclesiae libertatis Libri duo: contra Venetae causae Patronos Joannem Marsilium Neapolitanum et Paulum Venetum Servitam. Ingolſtadt, 1607.

[3]) Auf dem Titelblatte einer Schmähſchrift von Gentillet heißt es von den Jeſuiten: Secta Jesuitica inter omnes Monachorum familias pestilentissima, a qua orthodoxia hostiliter impetitur, tenera juventus insidiose corrumpitur, pax publica nefarie perturbatur, et ruptis societatis humanae vinculis seditionum incendia sceleratissima excitantur et late per Christianum orbem universum sparguntur.

[4]) Verſchiedene hieher gehörige Vertheidigungsſchriften der Jeſuiten ſind bereits gelegentlich angeführt worden; wir tragen hier aus Gretſer's Schriften nach Lixivium pro abluendo male sano capite anonymi cujusdam fabulatoris et ut vocant Novellantis qui caedem christianissimi Galliae et Navarrae Regis Herici IV. in Jesuitas partim aperte, partim tacite confert. Ingolſtadt, 1610.

[5]) Decima Cleri Saecularis in Regno Poloniae defensa contra exemtiones Patrum S. J. per Joannem Markiewics J. U. D. Canonicum Posnaniensem. Paris, 1644. — Naldi, Consultatio Polona Decimarum pro Patribus S. J. contra Joannem Markiewics. Rom 1647. — Decima Cleri Saecularis in Judicio Sacrae Congreg. Conc. Trid. Interpretum contra exemtiones Patrum Societatis Romae vindicata etc. per J. Markiewics, Krakau, 1647. — Responsum Theologicum ad triplex Scriptum A. R. D. Joannis Markiewics, Canonici posnaniensis etc. contra exemtionem Patrum S. J. a solvendis decimis, a P. Nic. Cichovio. Rom, 1649. Ueber die anderen in dieſer Angelegenheit ſonſt noch erſchienenen Schriften vgl. *de Backer* III, p. 243 u. 244.

An die vorhin aufgezählten Controverſiſten deutſcher Zunge reihen ſich weiter noch ein Peter Röſt [1]), Hermann Wolfgang [2]) Johann Müllmann [3]), Laurenz Forer [4]), Caspar Sevenſtern [5]) an. Am Abſchluſſe der Epoche des Kampfes mit dem ſymbolgläubigen Proteſtantismus ſtehen in Deutſchland die Polemiker Adam Burghaber [6]) und Vitus Pichler [7]), deren hieher bezügliche Werke einen methodiſch geordneten Ueberblick über

[1]) P. Röſt lehrte durch 44 Jahre zu Cöln Philoſophie, Theologie und heilige Schrift, † 1642. Aus ſeinen Schriften heben wir hervor: De sacr. imaginum et reliquiarum cultu (1608) gegen C. Vorſt. — Pro jure canonico disputatio (1610) gegn den proteſtantiſchen Rechtsgelehrten Joachim Clutenius — Duorum Lutheranorum Thomae Wegelini et M. J. Schachingeri Allucinationes ex forma dialectica, ut Christi ratiocinationem de resurrectione mortuorum aptissime explicarent, 1619 — Apologia pro Deiparae V. M. Camera et Historia gegen ein Libell des Straßburgers Matthias Bernegger.

[2]) H. Wolfgang († 1649). Schriften: Medulla religionis catholicae, bekämpft von Dorſchäus: Interventio pro mysterio SS. Trinitatis, gegen die Anſchuldigung, daß die Augsburger Confeſſion dieſes Myſterium beeinträchtige.

[3]) J. Mülmann († 1651) hinterließ mehrere Streitſchriften gegen den Helmſtädter Georg Calixt. Mit Ch. Scheibler ſtritt er über das canoniſche Anſehen der Makkabäerbücher. Zwei andere Gegner Mülmann's waren Crocius und Hermann Conring.

[4]) L. Forer († 1659) war einer der thätigſten und rüſtigſten Gegner der proteſtantiſchen Theologen, und hinterließ eine beträchtliche Zahl von Streitſchriften gegen Melchior Nicolai, Ulrich Pregitſer, Tobias Wagner, Andr. Kesler, Thummius, Zeämann, Haberkorn, Matthäus ab Höe, D. Chemnitz, Bindmann u. ſ. w. Bei Backer IV, p. 232 ff. ſind über fünfzig Schriften Forer's über theologiſche und philoſophiſche Materien angegeben, unter Anderem auch mehrere Schriften zur Vertheidigung ſeines Ordens gegen Schioppius u. A.: Anatomia anatomiae Soc. Jesu u. ſ. w.

[5]) C. Sevenſtern († 1677): Apologia contra Duisburgenses reformatos pro P. Petro Bruxelio S. J. (Bruxelius hatte nämlich eine Schrift veröffentlichet, in welcher er einen convertirten Arzt vertheidigte.) — Ferner mehrere Streitſchriften gegen Zeſchius und Hildebrandt.

[6]) Adami Burghaberi S. J. Theologia polemica, in qua doctrinae Catholicorum Doctorum asseruntur et haereticorum errores refelluntur. Freiburg, 1680.

[7]) Theologia Polemica in duas partes distributa, quarum prior generalia Theologiae Controversisticae fundamenta tradit, et Principia, ex quibus omnis generis infideles, maxime Haeretici et Sectarii moderni manifesti erroris convincuntur, veritas e contra Catholica clarissime proponitur et inconcussis firmatur argumentis. Posterior exhibet materias particulares cum Protestantibus et modernis Sectariis, maxime Lutheranis controversas, et pro antiqua Romano-catholica contra Novatores solidissime decisa. Wien, 1754.

die Geſammtheit der zwiſchen Katholiken und Proteſtanten controvertirten Fragen darbieten.

Damit ſchließen wir dieſen Abſchnitt, der im Allgemeinen die Zeitumſtände ſchildern ſollte, unter welchen der ruhmwürdige Orden der Geſellſchaft Jeſu ſeine weltgeſchichtliche Sendung anzutreten hatte. Seine Aufgabe war der Kampf gegen den Proteſtantismus, und hiedurch, durch ſeinen Gegenſatz zum Proteſtantismus war denn auch vornehmlich ſeine theologiſche Anſchauungsweiſe bedingt. Demzufolge erkannte er es als ſeinen eigenſten Beruf, auch innerhalb des katholiſchen Gebietes jede Richtung nachdrücklichſt zu bekämpfen, welche eine Art Hinneigung zu proteſtantiſchen Doctrinen zu bekunden ſchien oder in der That bekundete. Die ruhige, ſyſtematiſche Geſtaltung der theologiſchen Lehre des Ordens aber vollzog ſich abſeits vom Schauplatze der Reformation, nämlich in Spanien; und Spanien war denn auch das Geburtsland des vornehmſten und gefeiertſten ſcholaſtiſchen Theologen, welchen der Orden hervorgebracht hat — des großen Franz Suarez, deſſen Leben und Wirken ſofort näher geſchildert werden ſoll.

Zweites Capitel.

Franz Suarez' Leben und Schriften.

Franz Suarez wurde am 5. Jänner 1548 zu Granada geboren. Er ſtammte aus altadeligem Geſchlechte [1]), welches urſprünglich in Altcaſtilien anſäßig war, unter Alphons Suarez aber, welcher Mayor Domo des Königs Ferdinand des Katholiſchen war und im Kriege gegen die Mauern ſich hervorthat, in den eroberten Gebieten Beſitzungen erwarb und nach Granada überſiedelte. Sein Sohn und Geſchlechtsfolger, Gaspar Suarez, Herr von Toledo, vermählte ſich mit Antonia, aus dem Hauſe der Vasquez de Utiel, und erzeugte mit ihr vier Söhne und vier Töchter. Unter den vier Söhnen war Franz Suarez der Zweitgeborne. Der Erſtgeborne, Johann, pflanzte Geſchlecht und Namen ſeines Hauſes fort; den dritten,

[1]) Ex Agofrini et Tocenaquii Dynastis, qui Cedillii Comitum titulo in praesentia censentur, legitimus illi ordo sanguinis erat. *Vita Franc. Suarii* auctore Jos. Masseio, latine reddita a B. Rogaccio. Tyrnaviae 1694, p. 3.

Peter, raffte ein früher Tod in der Blüthe der Jugend hin; der vierte, Gaspar, trat, dem Beispiele seines Bruders Franz folgend, in den Jesuitenorden, schiffte sich als Missionär nach den Philippinen ein, starb jedoch während der Fahrt. Von den vier Schwestern des Franz Suarez nahmen drei den Schleier im Kloster der heiligen Paula zu Granada; die vierte führte, frühzeitig Wittwe geworden, ein heiligmäßiges Leben in Uebungen der Frömmigkeit und Wohlthätigkeit [1]).

Der Knabe Franz besuchte zu Granada die lateinische Schule, und wurde sodann sammt seinem älteren Bruder Johann nach Salamanca geschickt, um die Jurisprudenz zu studiren. Dieser Universitätscursus dauerte drei Jahre, an deren Ablauf Franz im sechzehnten Lebensjahre stand, ein frommer, unverdorbener Jüngling, ohne aber durch sonderliche Leistungen unter seinen Altersgenossen hervorzuragen, oder irgendwie Geschick und Liebe für ernste und angestrengte geistige Thätigkeit an den Tag zu legen. Da wurde er mit einem Male, gleich vielen anderen seiner Genossen durch die Erscheinung eines außergewöhnlichen Mannes aus den Träumen einer sorglosen Jugend geweckt, und eines höheren Berufes inne. Diese außergewöhnliche Erscheinung war der Jesuit P. Ramirez, um diese Zeit der erste Kanzelredner Spaniens, ein herzenerschütternder Prediger, dessen Flammenworte zündend in die Seele der Hörer einschlugen. Die Wirkung seiner Worte war jener der Predigten Jordan's von Sachsen in der Entstehungsepoche des Dominikanerordens ähnlich; fünfhundert Jünglinge und Männer entschlossen sich, ein geistliches Ordensgewand zu nehmen, fünfzig aus ihnen, darunter Gregor von Valentia, Franz Suarez, wie schon früher zufolge desselben Aufrufes ein Toletus, Franz Rodriguez, Maldonat, Soriano, Stephan von Avila, wählten den Orden des heiligen Ignatius. Aber was hatte Suarez dem Orden in Vergleich mit einem Toletus und Maldonat zu bieten, welche, ehe sie in denselben traten, bereits als gefeierte Lehrer einen Namen sich errungen hatten? Wie durfte er bei dem Zudrange der Besten und Begabtesten zum Orden auf Erhörung seines Wunsches hoffen? Der Rector des Hauses zu Salamanca wies den körperlich schwächlichen Jüngling, der zudem nur sehr mäßige Fortschritte in den Studien vorzuweisen hatte, als untauglichen Bewerber ab. Eine eigene

[1]) Catharina sororum postrema, cum Joanni de Trillo Carcabuciensio oppidi atque arcis gubernatori nupsisset, visa est divinitus lecta, quae suo testaretur exemplo, posse, vel media in profanae vitae licentia, perfectionis christianae severitatem florere, ipsimet invidendam religiosis coenobiis. *Ibid.* p. 4.

Fügung des Himmels führte den Abgewieſenen in Valladolid mit dem Provincial der caſtilianiſchen Provinz, Johann Suarez, zuſammen, der, wie von einem prophetiſchen Antriebe vermocht, gegen die Meinung der Conſultoren den inſtändig bittenden Jüngling in den Orden aufzunehmen beſchloß. So trat denn Franz Suarez am 16. Juni 1564 als Noviz in das Probehaus zu Medina ein, mußte ſich jedoch auf Andringen des Rectors dieſes Hauſes ſchriftlich verpflichten, zu jeder Art von Verwendung ſich bereit halten zu wollen, nicht bloß zu den Beſchäftigungen eines Scholaſtikers, ſondern bei der zu befürchtenden Erfolgloſigkeit ſeiner wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen auch zu den Verrichtungen eines Coadjutors oder Laienbruders. Er begann das Noviziat mit vierwöchentlichen geiſtlichen Uebungen unter der Leitung des großen Geiſtesmannes Alphons Rodriguez, und zeigte ſich in der Schule der Frömmigkeit als einen ſo gelehrigen Schüler, daß man ihn, der ſonſtigen Obſervanz entgegen, welche ein zweijähriges Noviziat forderte, bereits nach Ablauf eines Jahres nach Salamanca ſchickte, um die philoſophiſchen Disciplinen ſich anzueignen. In dieſen vermochte er ſich anfangs ſchlechterdings nicht zurecht zu finden, und die geringe Meinung von ſeinen geiſtigen Fähigkeiten ſchien ſich ganz und gar zu beſtätigen; ſeine Fortſchritte in der Logik waren ſo langſam und unſcheinbar, daß er, die Hoffnung auf irgend welche Erfolge ſeiner Bemühungen aufgebend, aus freien Stücken bat, man möge ihn ausſchließlich für die niederen Dienſte des Hauſes verwenden. Der Rector des Hauſes zu Salamanca, Martin Guttierez, ſprach ihm Muth zu; ja er ſagte ihm als tiefſehender Geiſtesmann vorher, daß er noch Großes leiſten und dem Orden zur beſonderen Zierde gereichen werde. War es, daß bei angeſtrengtem Streben nach tiefſter Sammlung ſeiner Kräfte plötzlich das ſeiner Geiſtesart zuſagende Verſtändniß des lange Unbegriffenen durchbrach, oder daß höhere Erleuchtung ſeine ſtockende und ſchwerfaſſende Denkthätigung plötzlich beſchwingte, oder Beides zugleich ſtatt hatte — genug, es traten in der That bald überraſchende Vorzeichen hervor, welche die Vorherſagung des Rectors ſehr glaubhaft zu machen geeignet waren; gerade ſo, wie von Albertus Magnus die Sage ging, daß er, in ſeiner Jugend langſamen und ſchwerbegreifenden Verſtandes, durch plötzliche Erleuchtung geweckt worden ſei.

Nachdem nun Suarez einmal den Weg in das Verſtändniß der ſcholaſtiſchen Wiſſenſchaft gefunden hatte, ging die weitere Entwickelung ſeines geiſtigen Strebens mit raſchen Schritten vor ſich. Dabei verſäumte er

auch nicht, an dem Werke ſeiner fortwährenden innerlichen Erneuerung eifrig zu arbeiten. Während ſeiner philoſophiſchen Lehrjahre begab er ſich jedesmal in den Ferienwochen nach Medina, um daſelbſt ſeinen geiſtlichen Führer Rodriguez, und als dieſer der Leitung des Novizenhauſes enthoben wurde, den Nachfolger deſſelben, Balthaſar Alvarez, aufzuſuchen, jenen Mann, von welchem die heilige Thereſia ſagte, daß ſie keinem anderen ihrer geiſtlichen Führer mehr, als ihm zum Danke ſich verpflichtet fühle; ſie ſah ihn einmal bei Darbringung des heiligen Opfers von himmliſchem Strahlenglanze umfloſſen, und vernahm innerlich eine Stimme, welche ihr ſagte, daß unter dem lebenden Geſchlechte keiner Gott wohlgefälliger wäre als er. Zu dieſem heiligen Manne eilte alſo Suarez jedes Jahr, um ſich mit ihm in zehntägiger Abgeſchiedenheit oder auch länger über die Angelegenheiten ſeines ewigen Heiles zu beſprechen; geſtärkt und gehoben machte er ſodann wieder zu Fuße die Wanderung nach Salamanca zurück, wie er zu Fuße gekommen war.

Nach Beendigung des philoſophiſchen Lehrkurſes trat er in die theologiſchen Studien über. Obſchon er an Henriquez [1]) einen nicht untüchtigen Lehrer erhielt, ſo fühlte er ſich doch baldigſt veranlaßt, die Summe des heiligen Thomas Aquinas nicht bloß in den daraus gezogenen Dictaten ſeiner Profeſſoren, ſondern durch ſelbſt eigene Leſung kennen zu lernen. Nebenher ſetzte er auch ſeine philoſophiſchen Studien fort, und legte ſchon damals den Grund zu dem ſpäter ſo berühmt gewordenen Werke: Disputationes metaphysicae. Seine Lehrer hegten von ihm bereits eine ſo hohe Meinung, daß einer derſelben nicht anſtand, Suarez' Arbeiten für die Lehrvorträge zu benützen, welchen Suarez als Schüler beiwohnte. Noch als Schüler der Theologie lieferte er eine Leiſtung, der in ſeinem Orden maßgebendes Anſehen erlangte. Johann Avila hatte in einer Predigt die

---

[1]) Henriquez Henricus, S. J., aus Oporto gebürtig, lehrte Theologie zu Cordova und Salamanca, † 1608. Schriften: Theologiae Moralis Summa, 3 Voll. fol. — De clavibus ecclesiae. Das erſtere Werk erſchien öfter, einmal auch unter dem Titel: Summa theologiae moralis Libri XV, in quibus non sacramentum solum tam in generali quam in speciali, sed indulgentiarum etiam, censurarum ecclesiasticarum, excommunicationis, suspensionis, interdicti, irregularitatis, finisque hominis potissima capita explicantur. Dieſes Werk wurde von dem Magister S. Palatii cenſurirt „donec emendetur". Henriquez trat polemiſch gegen Molina auf, und fühlte ſich aus dieſem Grunde veranlaßt, in den Predigerorden überzutreten; ſpäter kehrte er wieder zu den Jeſuiten zurück.

Behauptung aufgeſtellt, Maria's Heiligkeit ſtehe ſo hoch, daß ſie die Glorie aller Engel und heiligen Menſchen zuſammen überrage. Dieſe Behauptung klang damals neu, und Suarez' Gönner, Guttierez, war daran gelegen, ſie möchte durch theologiſche Gründe überzeugend nachgewieſen werden; Suarez ſollte dieſe Arbeit übernehmen. Er übernahm ſie auch, und erfreute ſeine Ordensgenoſſen durch eine Abhandlung, welche er ſpäter in den zweiten Theil ſeines Commentars zum dritten Theile der theologiſchen Summe des heiligen Thomas hineinnahm [1]). Es wurde mehrſeitig gewünſcht, daß die von Suarez ſiegreich durchgeführte Behauptung auch öffentlich vertreten würde. Die Gelegenheit hiezu ergab ſich, als dem Orden die Befugniß ertheilt wurde (1571), daß jährlich einer aus ſeinen theologiſchen Candidaten in der Aula der Univerſität zu Salamanca öffentlich über ſelbſtgewählte Theſen disputiren dürfe. Suarez war der Erſte, der dieſe Befugniß ausübte, und ſtellte den die Glorie der heiligen Jungfrau betreffenden Satz an die Spitze ſeiner Disputationsſätze, nachdem er durch viele Bitten dem widerſtrebenden officiellen Cenſor die Erlaubniß hiezu abgerungen hatte. Suarez hatte in der öffentlichen Disputation einen heißen Kampf gegen gutgeſchulte Theologen zu beſtehen; ſein Eifer ſiegte, die große Mehrheit der Theologen fiel der von ihm vertretenen Anſicht als einer ächt kirchlichen bei. Er durfte ſeinen Sieg als einen durch den Schutz der heiligen Jungfrau errungenen anſehen; denn es konnte in der That keinen eifrigeren Verehrer derſelben geben, als er war. Die Gebete des Roſenkranzes waren ſeine tägliche Uebung; er war gewohnt, ihn beim Dictiren in den Händen zu halten. Stand ſein Gedächtniß an, ſo gingen die Namen Jeſus und Maria über ſeine Lippen. Jeden Mittwoch und Samſtag legte er ſich ſtrenge Faſten zu Ehren der heiligen Jungfrau auf; eben ſo an den Vigilien der Marienfeſte, an deren erſten Morgenſtunden er der heiligen Jungfrau eine zweiſtündige Andacht unter Gebet und Meditation widmete. Das Bild der heiligen Jungfrau war ihm der lieblichſte Schmuck ſeines Gemaches; er trug es auf der Bruſt, wenn er ſich auf Wanderungen begab; er warf ſich vor demſelben nieder, ſo oft ihm in ſeinen Studien eine unlöslich ſcheinende Schwierigkeit begegnete, und war gewohnt, die Löſung derſelben ihrem Schutze zuzuſchreiben.

Das Ende ſeiner theologiſchen Schulſtudien war durch zwei Ereigniſſe bezeichnet, deren jedes auf ſein Gemüth tiefen Eindruck machen mußte:

---

[1]) Disput. 18, sect. 4.

der Tod ſeines Vaters und der Empfang der prieſterlichen Weihen. Am Feſte Mariä Verkündigung im Jahre 1572 trat er das erſte Mal als Prieſter an den Altar, um das heilige Opfer darzubringen. Sein Geſchick, Philoſophie zu lehren, welches er in Salamanca an mehreren Ordensgenoſſen erprobt hatte, beſtimmte ſeinen Provincial, ihn nach Segovia als Lehrer der Philoſophie zu ſenden. Bei der nahen und innigen Verwandtſchaft von Philoſophie und Religion, Metaphyſik und Theologie iſt es wohl ſehr erklärlich und glaublich, daß, wie ihm nachgerühmt wird, ſeine philoſophiſchen Unterweiſungen voll religiöſer Weihe und theologiſchen Tiefſinnes waren; er kannte eben keine andere Philoſophie als jene, welche den Zwecken der Religion und Theologie dient. Dabei verſäumte er die ſeelſorgerlichen Verrichtungen ſeines prieſterlichen Amtes nicht. Jeden Sonn- und Feſttag harrte er frühmorgens im Beichtſtuhle der Zöglinge des Hauſes, eilte ſodann aus Segovia in eines der benachbarten Dörfer, um dem Landvolke die Lehren des Evangeliums zu verkünden, die Sacramente des Heiles zu ſpenden, und anderen ſeelſorgerlichen Verrichtungen zu obliegen; ohne Speiſe und Trank harrte er in dieſen Geſchäften bis zum ſpäten Abend aus, und kam erſt mit Einbruch der Nacht wieder nach Segovia zurück. Die mit dieſen Verrichtungen verbundenen Anſtrengungen zogen ihm einmal bei rauher ungünſtiger Witterung ein empfindliches Körperleiden zu; dieß veranlaßte ſeine Oberen, ihm die Fortſetzung der ländlichen Seelſorge zu unterſagen. Ohnedieß war er durch die im Ordenshauſe zu Segovia ihm übertragenen Verrichtungen mehr als ausreichend beſchäftiget. Auf den geiſtlichen und wiſſenſchaftlichen Verkehr mit den Genoſſen des Hauſes beſchränkt, widmete er ſich ungetheilt dem Studium und frommen Uebungen; eine Frucht ſeiner Thätigkeit in Segovia war ſein Commentar zu der in Thomas' Summe befindlichen Erklärung des Sechstagewerkes.

Da er ſich in ſeinen Lehrvorträgen nicht damit begnügte, hergebrachte Meinungen und Anſichten wiederzugeben, ſondern ſelbſt dachte und forſchte, ſo konnte es nicht fehlen, daß er hin und wieder gegen die herkömmliche Lehrweiſe verſtieß. Seine Ordensgenoſſen wurden hierauf aufmerkſam; aus Valladolid, Alcala, Salamanca und anderen Univerſitätsſtädten, in welchen Jeſuiten angeſiedelt waren, ergingen Erinnerungen und Anzeigen an den Provincial, daß Suarez ſich gegen die Auctorität berühmter Ausleger des heiligen Thomas auflehne. Man beſorgte, daß bei längerer unbehinderter Fortſetzung ſolcher Neuerungen der Orden in ernſtliche Wirren

und Streitigkeiten hineingezogen werden könnte. Der Provincial rief den Angeklagten zu ſich; die anſpruchloſe und beſcheidene Weiſe, in welcher Suarez Rechenſchaft gab, reichte hin, den Provincial zu beruhigen; noch mehr, er ermuthigte ihn, auf dem eingeſchlagenen Wege fortzufahren und äußerte die günſtigſten Erwartungen von Suarez' dereinſtigen Leiſtungen. Der Orden war eben damals daran, zu Avila eine neue Univerſität zu gründen; Suarez war der Erſte, welcher von ſeinem Provincial als Lehrer der Theologie dahin geſendet wurde. Sein Aufenthalt in Avila währte nur kurze Zeit; 1575 kam er als Lehrer der Theologie nach Segovia zurück, im nächſten Jahre in gleicher Eigenſchaft an die Akademie zu Valladolid. Hier feſſelte er durch ſeine Lehrvorträge einen edlen Jüngling mit unauflöslichen Banden an den Orden; Ludwig de Ponte trat in die Geſellſchaft Jeſu, um für immer mit ſeinem Lehrer Gemeinſchaft unterhalten zu können [1]). Indeß tauchten die ſchon einmal niedergeſchlagenen Bedenken gegen ſeine Lehrweiſe neuerdings auf; ſeine Lehrvorträge wurden in Abſchriften den hervorragenderen Theologen der Ordensprovinz zur Durchſicht und Prüfung überwieſen. Dieſe fanden in denſelben zwar viel Neues, jedoch nichts, was irgendwie Bedenken oder Anſtoß erregen könnte. Um ſeiner Sache vollkommen und für immer ſicher ſein zu können, ſchickte der Provincial die Schriften nach Rom an den Ordensgeneral Mercurian, von welchem ſie Claudius Aquaviva, damals Präfect der Provinz, zur Durchſicht erhielt. Aquaviva kam dem Befehle ſeines Oberen mit gewiſſenhafter Sorgfalt nach; das Ergebniß ſeiner Prüfung war Beſtätigung des bereits von den ſpaniſchen Cenſoren ausgeſprochenen Urtheiles. Zugleich hatte ihm die nähere Bekanntſchaft mit Suarez' Schriften eine ſo günſtige Meinung von demſelben eingeflößt, daß er eifrigſt für Suarez' Berufung an das Collegium Romanum zu wirken ſich gedrungen fühlte. Mercurian ſtimmte ſeinem Wunſche bei, und ſo erging denn an Suarez die Aufforderung, bis zum Feſte Allerheiligen des Jahres 1578 in Rom einzutreffen. Seine Aufnahme war eine ſehr günſtige; bereits hatte Papſt Gregor XIII. von den ausgezeichneten Leiſtungen des neuberufenen Spaniers Kunde erhalten, und verſchmähte es nicht, der erſten Vorleſung desſelben im römiſchen Collegium beizuwohnen. Dieſe Huld verſchaffte Suarez ſchnell eine große Berühmtheit; nicht nur, daß ihm eine große Zahl von

[1]) Eben dieſer Ludwig de Ponte verfaßte ſpäter neben anderen geiſtlichen Schriften auch eine Vita Balthasaris Alvarez, des ſchon genannten geiſtlichen Leiters Suarez'.

Zuhörern zuſtrömte, ſondern auch vornehme Männer aus der Umgebung des Papſtes ſuchten ſeine Freundſchaft, und fühlten ſich von der angenehmen, beſcheidenen und edlen Weiſe ſeines Umganges angezogen. Suarez zog freilich das Stillleben in Gebet und Studium allen Ehren und Auszeichnungen weit vor, und pflegte zu ſagen, daß er außer Gott, der ihn geſchaffen, und den von ihm verfaßten Schriften nichts als ſein anerkenne. Seine Wirkſamkeit in Rom dauerte ſieben Jahre; zu ſeinen berühmteſten Zuhörern aus dieſer Epoche gehören Mutius Vitelleschi, der es ſich lebenslang zur Ehre ſchätzte, Suarez als Lehrer gehabt zu haben, Didacus Gordonus [1]) und Leonhard Leß. Da das römiſche Klima ſeinem durch ſtrenge Lebensweiſe ohnehin geſchwächten Körper nicht zuſagte, ſo mußte ihm endlich Aquaviva, der unterdeß Ordensgeneral geworden, die Rückkehr nach Spanien bewilligen. Suarez vertauſchte ſein Amt mit jenem ſeines Ordensgenoſſen Gabriel Vasquez, welcher bis dahin zu Alcala des Henares gelehrt hatte, und nunmehr auf Aquaviva's Ruf die durch Suarez' Abgang erledigte Cathedra einnahm.

In Alcala angelangt wurde Suarez mit großer Auszeichnung empfangen; ſein Ruf war bereits ſo feſt gegründet, daß er für einen der erſten Theologen ſeiner Zeit galt, daher man ausſchließlich ihn als Erklärer des heiligen Thomas hören wollte. Zu den in den Frühſtunden der Wintertage von ihm gegebenen Vorleſungen eilten die Studirenden mit Laternen herbei; ſeine Dictate verbreiteten ſich in zahlreichen Abſchriften durch ganz Spanien. Um dieſe Zeit ging er nun auch daran, einige ſeiner Werke durch den Druck zu veröffentlichen; er begann mit ſeinen Commentaren zum dritten Theile der Summe des heiligen Thomas; der erſte Folioband dieſer Commentare erſchien zu Salamanca 1589 [2]), drei

[1]) Jakob Gordon, ein Engländer aus der Familie Lesmoir, lehrte Theologie, war Rector der Jeſuitenhäuſer in Toulouſe und Bordeaux, wurde ſpäter Beichtvater Ludwig XIII., † 1641. Schriften: Opus chronologicum, annorum seriem, regnorum mutationes et rerum toto orbe gestarum memorabilium seriem annumque a mundi exordio ad nostra usque tempora complectens. Poitiers, 1613. Fol. — De catholica veritate diatriba. Pro epithalamio. Ad serenissimum Valliorum Principem, Magnum Britanniarum Heredem. Bordeaux 1623. — Biblia sacra cum commentariis ad sensum literae et explicatione temporum, locorum rerumque omnium que in sacris codicibus habent obscuritatem. Paris 1632. 3 Voll. fol. — Theologia Moralis, octo libris comprehensa. Paris 1631. 2 Voll. fol. — De rebus Britaniae novis. — In nuptias Caroli Regis Britanniae.

[2]) Nullis rationibus adduci potuissem — ſagt Suarez in der dieſem Bande

Jahre ſpäter ein zweiter, der die Chriſtologie und Erlöſungslehre abſchloß. Dieſe erſten Publicationen rechtfertigten vollkommen die Erwartungen, welche die theologiſche Welt von dem bereits berühmt gewordenen Manne hegen mußte. Er überraſchte ſie in der That durch eine für ſeine Zeit neue Behandlungsweiſe des theologiſchen Lehrſtoffes; es war nicht mehr bloß ſcholaſtiſche Speculation, was er bot, ſondern eine dem klaren Fluſſe einer lichtvollen theologiſchen Dialektik eingewobene Fülle von theologiſcher Gelehrſamkeit, geſchöpft aus dem reichen Schatze einer ausgebreiteten Kenntniß der Quellen der Theologie: Schrift, Väter und Concilien — und dieſer reiche Schatz in der zweckmäßigſten Weiſe verwendet und verwerthet zur Beleuchtung und Belegung der einzelnen Momente ſeiner dialektiſchen Deductionen — und nebenbei eine genaueſte Kenntniß und ſorgfältigſte Abwägung aller Feinheiten der ſcholaſtiſchen Diſtinctionen, die ihm aber eben nur als Mittel zur Herausarbeitung einer einfachen und natürlichen Auffaſſung und Erklärung der kirchlichen Lehrbeſtimmungen diente.

Suarez ſollte der Reihe nach allen berühmten Univerſitätsſtädten der pyrenäiſchen Halbinſel angehören. Vasquez kehrte nach Verlauf von ſieben Jahren nach Alcala zurück; demgemäß wurde Suarez nach Salamanca geſendet. Die Akademie von Salamanca betrachtete ihn bereits zufolge ſeines früheren Aufenthaltes daſelbſt als den ihrigen; er wurde feierlich von der ganzen Univerſität an den Thoren der Stadt empfangen, und zog wie im Triumphe ein. Seine Gelehrſamkeit, ſeine Frömmigkeit, ſeine ſanftmüthige Anſpruchloſigkeit flößte der Univerſitätsjugend die tiefſte Achtung und Verehrung ein; lautloſe Stille herrſchte, wenn er lehrte, kein Wort aus ſeinem Munde wollte man verloren gehen laſſen. In Salamanca ließ er den dritten Band ſeines Commentars zum dritten Theile der Summe erſcheinen, ſowie ſeine Metaphyſik, in deren Behandlung er gleichfalls ſeiner Zeit ſchon voraneilte [1]), und gewiſſermaßen an der Gränzſcheide zwiſchen der mittelalterlichen Scholaſtik und der neueren Philoſophie ſteht, obſchon ſein Werk noch ganz über den Traditionen der Scholaſtik erbaut iſt. Eben deßhalb war es aber ein wahrhaft zeitgemäßes Werk; innerhalb we-

---

vorausgeſchickten Widmungsrede an den Erzbiſchof von Toledo — ut non minus difficilia et abstrusa, quam sacra incarnati Verbi mysteria, quae auditoribus meis explicaveram, ad communem omnium utilitatem in aspectum lucemque proferrem, nisi me ii coegissent, quorum imperium recusare non poteram nec debebam.

[1]) Vgl. des Verfaſſers „Geſchichte des Thomismus“ S. 485.

niger Jahre wurde es zwölfmal oder noch öfter in Frankreich, Italien, Deutſchland, Belgien aufgelegt; der Papſt Alexander VII. äußerte, wie G. Ribadeneira in einem Briefe an A. Descamps erzählt, er habe als Jüngling, wie viele andere, nichts Angelegentlicheres zu thun gewußt, als Suarez' Metaphyſik durchzuarbeiten, und den Hauptinhalt derſelben durch einen daraus angefertigten Auszug ſich einzuprägen. In dem an den Jeſuitengeneral Mutius Vitelleschi gerichteten Vorworte zu den Disputationsſätzen, die er als Bewerber um den theologiſchen Magiſtergrad aufſtellte, nennt er Suarez den erſten Theologen ſeiner Zeit, und denjenigen, nach welchem er ſich vornehmlich gebildet habe [1]).

Im Jahre 1596 handelte es ſich um die Neubeſetzung der cathedra primaria der Theologie zu Coimbra; die Stimmen der berathenden Facultätsmitglieder waren getheilt zwiſchen Molina, der damals noch im Zenith ſeines öffentlichen Rufes ſtand, und zwiſchen Suarez. Da jedoch damals bereits die Unterſuchung gegen Molina's Lehrſyſtem im Gange war, ſo hielt man es für angemeſſen, Suarez' Berufung nach Coimbra zu beantragen. Namentlich ſtimmte der Rector der Univerſität und nachmalige Biſchof von Silva, Ferdinand Martinez Mascarenhas [2]) zu Suarez' Gunſten, und machte ſich bei König Philipp II. zum Organ der Wünſche der Univerſität. Philipp nahm den Antrag wohlgefällig auf, und erließ an den Viſitator der caſtiliſchen Ordensprovinz ein huldvolles Schreiben, in welchem er ihm empfahl, den durch Wiſſenſchaft und Frömmigkeit ausgezeichneten Franz Suarez der Univerſität Coimbra nicht vorenthalten zu wollen, da die erſte theologiſche Cathedra derſelben einzunehmen, keiner würdiger und geeigneter ſei, als dieſer Mann. Suarez verſuchte die königliche Ernennung rückgängig zu machen, zuerſt durch ſeinen Provinzial, und als dieſes Mittel ſich als vergeblich erwies, durch eine perſönlich bei dem König in Toledo vorgebrachte Bitte. Der König gab zuletzt Suarez'

---

[1]) Omni mihi praeceptoris voce destituto — heißt es in der erwähnten Widmungsrede Fabio Chigi's, nachmaligen Papſtes Alexander's VII. — unus praesto fuit suis in lucem editis libris Franciscus Suarez, Theologorum hujus aetatis facile princeps: quem cum philosophiae operam darem, Scriptorem novi acutissimum, amavique, ideo in ipsa Theologia Doctorem sane perspicuum, optimumque sum expertus.

[2]) Mascarenhas nahm auch als theologiſcher Schriftſteller an den damaligen Controverſen über die Gnadenlehre Theil, und ſchrieb einen tractatus de auxiliis gratiae divinae ad actus supernaturales.

Wünſchen nach, und willigte in die Verlängerung der Lehrbefugniß jenes Dominicaners, der mittlerweile die Cathedra prima noch inne hatte. Derſelbe ging aber nach einigen Monaten mit Tod ab; und ſo wiederkehrte der Fall der Neubeſetzung, und wiederholte ſich Wunſch und Antrag der Univerſität beim König auf Suarez' Berufung. Allen Bedenken, welche Suarez noch entgegenſtellen zu müſſen glaubte, wurde auf ausreichende Weiſe begegnet, und der König gab dem Viſitator den Wunſch zu erkennen, daß dem Antrage der Univerſität baldigſt entſprochen werden möge. So folgte denn Suarez endlich dem königlichen Rufe, und verfügte ſich nach Coimbra. Der Provinzial Portugals übertrug an den Angekommenen den Gradus und die Rechte eines Doctor Theologiae; mit dieſen Facultäten ausgerüſtet nahm Suarez am 8. Mai 1597 von der Cathedra Beſitz und begann ſeine Vorleſungen mit Erklärung der Lehre de Sacramento Poenitentiae nach der Summe des heiligen Thomas. Da wurde nach der Hand der Zweifel aufgeworfen, ob der vom Provincial ertheilte Doctorgrad an einer Akademie Geltung haben könne, die nicht ein rein kirchliches Inſtitut, wie die päpſtlichen Univerſitäten, ſondern eine königliche Anſtalt wäre? Nach den Statuten der Univerſität zu Coimbra konnte Suarez in der von ſeinem Provincial ihm ertheilten Eigenſchaft nur als Baccalaureus auftreten, mit der Verpflichtung, ſich noch einem weiteren öffentlichen Acte zur Erlangung des Doctorgrades zu unterziehen. Suarez that es, und begab ſich zu dem Ende nach Evora, weil die Statuten dieſer Akademie der Ausführung ſeines Vorhabens mindere Schwierigkeiten entgegenſetzten, als jene der Univerſität in Coimbra; am 4. Juli 1597 ging der feierliche Act vor ſich, Suarez kam als Doctor nach Coimbra zurück [1]). Evora war die Akademie, an welcher Molina durch viele Jahre

[1]) Ueber den feierlichen Act in Evora berichtet A. Franco: Ne persisteret scrupulus Conimbricensis Academiae, visum est thesium actu magno (Eborae habito) praevio donari laurea Suarium. Sustinuit eo praeside theses P. Gonsalus Luisius, ibidem anno sequenti docturus philosophiam. P. Christophorus Gilius tanta vi contorsit argumenta, ut Suarius in ipso cognoverit praestantissimum ingenium et magistrum, dixeritque, nescire, cur se ex alia natione vocaverint ad moderandam cathedram Conimbricensem, cum tantus vir, quantus erat Gilius, Lusitaniam incoleret. Die 4 Junii in templo nostro, Patrono Alphonso Mello Canonico et Inquisitore, subinde Lamecensi Episcopo donatus gradu consuetis ceremoniis a P. Fernando Rebello Academiae Cancellario, viro doctissimo, ut illius testantur opera theologica typis vulgata. Quinta Junii expedita testificatio academica de collato gradu, membranae inscripta conservatur

gelehrt hatte; die Lehre von der scientia media hatte bereits vor ihm Fonseca an der Akademie zu Coimbra vorgetragen. Beide starben bald nach Suarez' Ankunft, Fonseca zu Lissabon (1599), Molina zu Madrid (1600). Fast gleichzeitig erlitt die Akademie zu Coimbra einen schweren Verlust durch den Tod des Anton Carvalho († 1601) [1]), der auch als Kanzelredner groß war. So war denn Suarez gerade im rechten Zeitpuncte nach Coimbra gekommen; mit dem Tode der genannten verdienstreichen Männer sollte das Licht der kirchlichen Wissenschaft in Portugal nicht verdunkelt oder geschwächt werden, sondern nur desto heller in ihrem aus Spanien gekommenen Nachfolger aufglänzen, welcher in Coimbra die gereiften Früchte seines unermüdeten geistigen Strebens an den Tag treten ließ. Eine seiner ersten schriftstellerischen Arbeiten in Coimbra waren die auf die Molinistischen Streitigkeiten bezüglichen Opuscula varia (1599), welche einem Clemens VIII. bedeutsam genug erschienen, um sie aufmerksam zu lesen, ehe er in Molina's Sache irgend einen entscheidenden Act setzte [2]).

Coimbra war der letzte Schauplatz von Suarez' Lehrwirksamkeit, wurde ihm aber durch einen fast zwanzigjährigen Aufenthalt gleichsam zur zweiten Heimath, die es hinwiederum an dankbarer Anerkennung seiner Vorzüge

---

in tabulario Conimbricensi. Subscripsere P. Petrus Novasius Rector, olim in eadem Academia primarius Theologiae Professor, Fernandus Rebellus Cancellarius, Blasius Viegas Professor Scripturae, Stephanus Contus, Christophorus Gilius et Petrus Luisius, s. Theol. Professores. *Synopsis Annalium Soc. Jes. in Lusitania ab ann. 1540 usque ad ann. 1725.* Augsburg und Gratz, 1726, S. 166.

[1]) Sein Commentar zum zweiten Theil der Summe blieb ungedruckt. Im Drucke erschien: Discurso sobre si conviene que los Predicadores reprehendan Principes, y Ministros. Lissabon, 1627.

[2]) Quo tempore mirum quiddam evenisse traditur. Nam cum noctu Pontifex cubans id volumen percurreret, legentique somnus forte obrepsisset; qui proxime aderat cereus suo librum ardore comprehendit; ita tamen ut nonnisi extimum marginem ignis adederet, integris prorsus, nullaque vel syllaba imminutis, qua exeratae erant, paginis. Animadversum id a nobili Hispano intimo Pontificis cubiculario, quem ille, fumo et vapore excitatus, igni restinguendo advocarat. Nempe hic, dum strenue flammam opprimere laboraret, rem observavit et Pontifici aperiens lepide adjunxit, auspicatissimum id Suarii ac Jesuitarum doctrinis sibi omen videri, cum eas neque circumfusus ignis violare ausus esset. *Massei* l. c. p. 93; *Gabriel de Henao* Doctrina de Scientia media historice propugnata. Salamanca 1665, n. 150.

und Verdienſte es nicht fehlen ließ. Suarez wich indeß mit einer faſt ängſtlichen Beſcheidenheit allen Ehren und Auszeichnungen aus. Eben ſo wenig kannte er ein Recht der eigenen Meinung; und wo er deſſelben gewiß ſein durfte, mochte er es aus Zartgefühl nicht geltend machen. Dieß zeigte ſich auf eine eclatante Weiſe bei einem Vorfalle, zu welchem ſeine Berufung nach Coimbra Anlaß gegeben hatte. Mehrere gelehrte Männer unter den Theologen Coimbra's konnten es nicht verwinden, daß ein Fremder die Stelle einnahm, welche auszufüllen, ihres Bedünkens auch einem aus ihnen möglich geweſen wäre. Namentlich mochte Aegydius a Praesentatione, ein Auguſtiner-Eremit ſeinen Verdruß hierüber nicht verbergen; um ſeinem gereizten Gefühle eine oſtenſible Genugthuung zu verſchaffen, lud er mehrere Doctoren und auch Suarez zu einer öffentlichen Disputation, bei welcher aus neugierigem Verlangen den neuberufenen Lehrer zu ſehen und zu hören, eine überaus zahlreiche Zuhörerſchaft ſich einfand. Aegydius ſtellte einen Satz auf, Suarez erhob eine Einwendung gegen die aufgeſtellte Behauptung; Aegydius verfocht eifrigſt ſeinen Satz, Suarez entgegnete mit keinem Worte mehr. Dieſes auffallende Begebniß erregte unter Suarez' Ordensgenoſſen die peinlichſte Verſtimmung; man überhäufte ihn, nachdem er nach Hauſe gekommen, mit bitteren Vorwürfen über die unglückſelige Unberathenheit ſeines Geiſtes in einem für ſeine und des Ordens Ehre ſo entſcheidenden Momente. Suarez hörte die Dränger gelaſſen an, zog dann ein Buch aus der Taſche, und wies ſeinen Genoſſen aus einem Conciliarbeſchluſſe eine Stelle vor, welche er faſt wörtlich ſeinem Gegner gegenüber vorgebracht hatte. Hätte ich — fügte er bei — dem Gegner geſagt, daß ſeine Anſicht gegen eine ausdrückliche Lehrentſcheidung der Kirche verſtoße, ſo wäre ſein Ruf an dieſer Schule für immer vernichtet geweſen; darum mußte ich ſchweigen, ich durfte die der Ehre eines Religioſen ſchuldige Achtung und die einer kirchlichen Ordensgeſellſchaft ſchuldige Charität nicht außer Augen laſſen. Seine Genoſſen ſtaunten über dieſe mit ſo großer ſelbſtverläugnender Strenge gegen ſich verbundene Schonung und Liebe; auch Aegydius erfuhr davon, und wurde von Stunde an ein enthuſiaſtiſcher Verehrer des von ihm ſo lieblos angefeindeten Mannes [1]). — Ein

[1]) Singulis diebus in Missae sacro orationibus consuetis addebat Doctoris anonymi commemorationem. Cum eam nunquam ommitteret, interrogavit, qui ministrabat, quisnam esset ille Doctor? Cui Aegydius: Hic Doctor est Franciscus Suarius Granatensis quem ego inter mortales ut magnum sanctum suspicio. *A. Franco:* Annus gloriosus Soc. Jesu in Lusitania. Wien, 1720; S. 545.

anderes Mal war er bei einer Disputation zugegen, in welcher ein Doctor der Behauptung des Disputanten mit der Berufung auf einen Ausſpruch des heiligen Auguſtinus widerſprach. Suarez fühlte ſich gedrungen zu bemerken, daß der angebliche Ausſpruch Auguſtin's nicht exiſtire; und als der Gegner hartnäckig darauf beharrte, der Ausſpruch ſei ächt, ſo bat er ihn endlich, ſich ruhig verhalten zu wollen; er habe alle Werke Auguſtin's geleſen, und trage ihren weſentlichen Inhalt genau im Gedächtniß, und könne daher gewiß ſagen, daß der angebliche Ausſpruch nicht exiſtire. Dieſe an ſich gewiß ganz berechtigte Zurechtweiſung that Suarez nach der Hand ungemein leid; er klagte ſich einer ſündhaften Eitelkeit an, und ging zum Rector des Hauſes, um eine öffentliche Buße vor allen Hausgenoſſen ſich zu erbitten; der Rector hatte alle Mühe, den demüthigen, frommen Mann zu beruhigen und zu tröſten.

In Coimbra ging Suarez daran, ſeinen Commentar zum dritten Theile der Summe vollſtändig auszufertigen. Während er den vierten Band deſſelben erſcheinen ließ, der vornehmlich vom Bußſacramente und de virtute poenitentiae handelte, erhielt er Kunde von einem Decrete des Papſtes Clemens VIII. (vom 18. Auguſt 1602), durch welches die Behauptung verurtheilt wurde, es ſei erlaubt, einem Prieſter brieflich zu beichten und brieflich von ihm die Abſolution zu erhalten. Suarez ſäumte nicht, dieſe Entſcheidung ſeinem eben unter der Preſſe befindlichen Werke einzuſchalten, beifügend, daß durch die päpſtliche Entſcheidung nicht geboten werde, einem Pönitenten, der dem Bußprieſter früher brieflich einen Fehler geſtanden, nochmals das mündliche Geſtändniß deſſelben abzufordern: Existimo particulam *Et* non esse sumendam divisive sed complexive [1]). Dieſe Worte Suarez' erregten indeß Anſtoß; es wurde beim päpſtlichen Nuntius am ſpaniſchen Hofe, Dominicus Ginnaſius, über Suarez Klage geführt, ja nach Rom ſelber berichtet, Suarez erlaube ſich, ſeinen vorgefaßten Meinungen zu Liebe, eine ganz willkürliche Ausdeutung der päpſtlichen Entſcheidung. Der Papſt ernannte eine Commiſſion, beſtehend aus drei Männern, dem Magister S. Palatii, dem Commissarius S. Inquisitionis und dem Generalprocurator des Capucinerordens, um die incriminirten Stellen des eben erſchienenen Werkes zu prüfen. Die Cenſoren erkannten wohl, daß Suarez nichts weniger, als eine gefliſſentliche Mißdeutung des päpſtlichen Erlaſſes im Sinne hatte, und die angeführte

[1]) De Poen. Sacr., Disp. XXI, sect. 4.

Stelle über die Bedeutung der Partikel *Et* einen ganz richtigen Sinn zulasse; gleichwohl erklärten sie, daß die fragliche Stelle leicht mißverstanden werden könne, als ob Jedes von Beiden, brieflich beichten, und brieflich absolviren, gestattet wäre, wenn nur nicht in einem und demselben Falle Beides zugleich geschehe. Demnach müsse die fragliche Stelle censurirt und aus dem Werke beseitiget werden. Suarez nahm sich, als er von diesen Vorgängen erfuhr, die Sache sehr zu Herzen; die ihm unterstellte Impietät einer leichtsinnigen oder geflissentlichen Mißdeutung des päpstlichen Decretes schmerzte ihn tief. Er verfiel in eine gefährliche Krankheit, und wurde, wie schon früher ein paar Mal, von einem Bluthusten befallen. Als er leidlich hergestellt war, ließ er sich angelegen sein, die censurirten Stellen in allen Exemplaren des Werkes, deren er habhaft werden konnte, zu unterdrücken. Der päpstliche Nuntius, der seine Gesinnungen genau kannte, schrieb in begütigendem Sinne nach Rom, und rieth ihm, unter Verbürgung einer freundlichen Aufnahme, persönlich sich nach Rom zum heiligen Vater zu verfügen. Suarez mußte, auf Abrathen der Aerzte, die Reise verschieben, und bereitete statt dessen die Herausgabe des fünften Bandes seines Commentares zum dritten Theile der Summe vor, welcher von Excommunication, Suspension, Interdict, Irregularität u. s. w. handelte, ausführlicher, als es bisher in irgend einem theologischen Werke geschehen. Die Aufnahme dieser Arbeit war allgemein eine sehr günstige, das Aufsehen, welches sie erregte, sehr groß. Nur begegnete es Suarez abermals, daß man das Ansehen seines Namens durch einen gefälschten Nachdruck des Werkes zur Rechtfertigung eines Angriffes auf den apostolischen Stuhl, im Streite nämlich zwischen Paul V. und der Republik Venedig, mißbrauchen wollte. Der Betrug war bald aufgedeckt, und ein Decret der Indexcongregation vom 8. August 1606 legte ein schweres Verbot auf Lesung und Besitz der gefälschten Abdrücke des Werkes.

Gegen Ende October des Jahres 1604 machte sich endlich Suarez auf den Weg nach Rom; seine Stelle in Coimbra wurde mittlerweile durch Christophorus Aegydius (Giles) vertreten [1]). Früher hatte Suarez bereits ein Schreiben an den heiligen Vater der Christenheit nach Rom gesendet, um seine unbedingte Ergebenheit und Unterwerfung unter alle Aussprüche und Entscheidungen des heiligen Stuhles zu versichern. Die freundschaftliche Fürsorge des Cardinal Bellarmin erwirkte eine huldreiche Aufnahme

[1]) Siehe oben S. 74, Note 1.

des Schreibens ſowohl, als ſeines nachfolgenden Verfaſſers. Wie auf der Reiſe nach Rom an verſchiedenen Orten, ſo erhielt Suarez auch in Rom ſelber mannigfaltige Beweiſe von Achtung und auszeichnendem Vertrauen. Clemens VIII. zeigte ſich nicht ungeneigt, die gegen Suarez erlaſſene Cenſur zurückzunehmen; ſein Tod verhinderte jedoch die Ausführung dieſes Vorhabens, und Paul V., welcher nach Leo's XI. kurzem Pontificate den apoſtoliſchen Stuhl beſtieg, glaubte die Entſcheidung ſeines Vorgängers nicht umſtoßen zu dürfen. Suarez betheuerte abermals ſeine demüthige Unterwerfung unter den gegen ihn ergangenen Ausſpruch; er ſei bereit, alle Exemplare ſeiner Schriften in den Flammen aufgehen zu laſſen, wenn es der Wille des Nachfolgers Petri heiſche.

Mittlerweile erlebte er eine Genugthuung eigenthümlicher Art rückſichtlich einer anderen, ebenfalls das Bußſacrament betreffenden Behauptung. Er hatte behauptet, daß das Sacrament giltiger Weiſe einem beſinnungslos im Sterben Liegenden geſpendet werde, welcher zuvor im Stande der Beſinnung das Sacrament ausdrücklich verlangt habe. Ein Religioſe fand dieſe Anſicht anſtößig und glaubenswidrig, und glaubte ſie beim römiſchen Inquiſitionstribunal anzeigen zu ſollen. Kurze Zeit wurde der Kläger auf offener Straße von einem tödtlichen Uebelſein befallen, und ſank unter lautem Rufen nach dem Sacramente zu Boden. Der herbeigeholte Prieſter fand ihn aber bereits beſinnungslos, und erklärte, er könne einem Menſchen, der ausdrücklich erklärt habe, das einem Beſinnungsloſen ertheilte Sacrament ſei ſelbſt bei vorausgegangenem Begehren nach demſelben ungiltig, das Sacrament nicht ſpenden, indem man annehmen müſſe, daß eine Spendung unter den gegebenen Umſtänden ſeinem eigenen Willen entgegen ſei. Der Unglückliche ſtarb demnach, ohne das Sacrament empfangen zu haben, und mußte ſomit an ſich die Härte und das Gericht der von ihm aus Leidenſchaft vertretenen Meinung erfahren.

Suarez mußte ſich länger in Rom aufhalten als ſeinen Wünſchen entſprach. Man ſprach von dieſer und jener auszeichnenden Beſtimmung, welche ihm vom Papſte zugedacht ſein könnte; daß ihm die Cardinalswürde zugedacht war, iſt wohl durch die ſpäteren Mittheilungen eines Großneffen von Suarez an den Jeſuiten P. Anton Descamps außer Zweifel geſtellt. Laut dieſen Mittheilungen befanden ſich unter den Familienpapieren des Hauſes Suarez nebſt anderen werthvollen Documenten auch drei Briefe des Papſtes Paul V. an Franz Suarez mit Anbietungen der Cardinalswürde. Daß er niemals Cardinal geworden, darf nicht als Grund gegen

die Glaubwürdigkeit dieſer Mittheilung, geltend gemacht werden; wie er von den ihm gemachten Anerbietungen denken mochte, läßt ſich hinlänglich aus den Aeußerungen abnehmen, die er that, als er, noch zu Alcala lehrend, von der Ernennung ſeines Ordensgenoſſen Toletus zum Cardinal hörte. Wie viel beſſer wäre es, meinte Suarez damals, wenn Toletus, ſtatt Cardinal zu werden, mit der Auslegung der Briefe des heiligen Paulus ſich zu beſchäftigen fortführe!

Da Suarez ſich in Rom in keinerlei Weiſe feſthalten ließ, erhielt er endlich Erlaubniß zur Abreiſe, und wurde huldvoll entlaſſen. Als er Rom hinter ſich hatte, blickte er mit erleichtertem Herzen himmelwärts, und drückte ſeine Empfindungen laut mit den Pſalmworten aus: Dirupisti Domine vincula mea; tibi sacrificabo hostiam laudis (Pſalm 115, 8). Er hatte die Reiſe nach Rom durch Südfrankreich gemacht; heimwärts nahm er den Weg zur See und landete zu Barcellona. Hier harrten ſeiner große Ehren; noch größere zu Madrid, wo der König ihn ſich vorſtellen ließ, und der Miniſter, Herzog von Lerma, ihn mit Beweiſen auszeichnender Achtung überhäufte. Der König wünſchte ihn an ſeinem Hofe feſtzuhalten; Suarez lehnte alle durch den Herzog von Lerma gemachten Anerbietungen ab. Auch die fromme Gräfin von San Gadea, die ſpäter in den Orden der Carmelitinnen trat, ſuchte ihn zum Bleiben zu bewegen. Suarez gab ihr brieflich zur Antwort: Wenn ſie ſelbſt durch die Rückſicht auf die Zukunft ihrer Kinder nicht zu bewegen geweſen ſei, die Erziehung der königlichen Kinder zu übernehmen, ſo dürfe ſie um ſo weniger erwarten, daß er, durch keine weltlichen Sorgen gebunden, am Hofe leben und ſich den mannigfaltigen Gefahren, ſeinem Berufe entfremdet zu werden, preisgeben werde. Vor ſeiner Abreiſe von Madrid wollte der Herzog von Lerma wenigſtens ſein Bildniß haben; dieſes war aber gleichfalls nur durch eine Liſt zu erlangen, ähnlich jener, welcher ſich der Lyoner Buchdrucker Horatius Cardon, der bereits mehrere Werke Suarez' mit großem Gewinne gedruckt und verkauft hatte, bei Suarez' Reiſe durch Südfrankreich nach Italien bediente. Suarez wurde nämlich zu einem Gaſtmahle geladen, während deſſen ein hiezu beſtellter Maler ſeine Geſichtszüge zu copiren hatte. In Lyon wurde Suarez der Sache gewahr; da ihm das verlangte Porträt nicht ausgeliefert wurde, ſo verpflichtete er den Buchhändler, es wenigſtens nicht zu vervielfältigen und ſeinen Werken nicht beizufügen; ein Wunſch, der ſo lange geachtet wurde, als Suarez am Leben blieb. Der Nachwelt wurde das intereſſante Bildniß nicht vorenthalten;

die Geſammtausgaben ſeiner Werke ſind jede mit Suarez' Bruſtbilde geſchmückt, welches in den ernſten gefurchten Zügen und in der hohen Stirne eines Angeſichtes von echt nationalem Typus den großen Denker und prieſterlichen Asceten höchſt charaktervoll und anſchaulich vergegenwärtiget.

Suarez hatte während ſeiner Reiſe nach Rom ein neues Werk begonnen, und brachte es fertig nach Coimbra zurück. Es war der Commentar zur erſten Abtheilung des erſten Theiles der Summe, und handelte: De Deo Uno et Trino. Bald darauf arbeitete er auf Wunſch des Papſtes neben den Cardinälen Bellarmin und Ascanius Colonna an einer anderen Schrift, welche den Streit des Papſtes mit der Republik Venedig betraf. Als Suarez' Arbeit in Rom eintraf, war der Streit ſchon beigelegt; ſie blieb daher ungedruckt, ihr Verfaſſer aber wurde durch eine huldvolle Zuſchrift des Papſtes ausgezeichnet [1]). In den nächſten zwei Jahren folgten die zwei Bände des Werkes: De religione (1608 und 1609). Auf Anregung des Rectors der Univerſität Coimbra, Alphons Furtado de Mendoza hielt er durch drei Jahre ununterbrochen Vorleſun-

---

[1]) Das Schreiben lautet:

Dilecto filio Francisco Suarez, Presbytero Societatis Jesu, Sacrae Theologiae Doctori et in Gymnasio Conimbricensi Professori Primario.

Quam sit magnus Deus noster, ejusque virtus et sapientia, ex ea, quam Ecclesiastica Libertas elapsis mensibus perpessa est, procella perspicue apparet. Conati fuerunt nonnulli tenebrarum amatores, erroris noctem offundere veritati improbis scriptis suis. Sed pestiferam noctem tam multi fideles Christi servi, ac tam feliciter sanae doctrinae lumine dissiparunt, ut haec nox spiritus sancti gratia illuminata plane fuerit. In servis istis numerat te inprimis volumen Apostolatui nostro a te missum. Multum in eo diligentiae ac doctrinae, nec minus ardoris asserendae catholicae veritatis et Divinae Beati Petri tuendae authoritatis elucet, usque adeo, ut opus universum theologum eximium exprimat ac pium. Est igitur, cur in Domino gaudeas et gratias agas Patri luminum, a quo omne datum optimum et omne donum perfectum descendit. Nobis autem non potuit, nisi gratissimum esse beneficium, et tale beneficium, apud Ecclesiam sanctam humilitati nostrae commissum opportune a te positum. Quapropter oramus Dominum nostrum Jesum Christum, ut in dies de sponsa sua ita bene mereri, secundum divitias bonitatis suae, tibi tribuat ac retribuat; atque Apostolicam benedictionem itegum impertimur.

Datum Romae, 6 Nonas Octobris Anni 1607.

Paulus V. Pontifex.

(L. S.)

gen über die doctrina de Legibus, und ließ dieselben schließlich im Drucke erscheinen (1612).

Kaum war diese Arbeit beendet, so wurde ihm durch den päpstlichen Nuntius in Madrid, Cardinal Caraffa, der Wunsch des Papstes bekannt gegeben, Suarez möge eine Widerlegung der Schrift des englischen Königs Jakob gegen Bellarmin, und überhaupt der Irrthümer der anglicanischen Kirche, ausarbeiten. Die verlangte Arbeit trat innerhalb eines Jahres an's Licht (1613), und verbreitete sich rasch in verschiedenen, in Deutschland, Frankreich und Spanien veranstalteten Abdrücken durch ganz Europa. Der Bischof von Coimbra nannte den Verfasser derselben in der dem Werke ertheilten Approbation den Lehrer seines Jahrhunderts, den Augustinus seiner Zeit; Suarez konnte durch alle seine dringlichen Bitten nicht abwenden, daß dieses Lob, dessen er sich für durchaus unwerth hielt, seinem Werke vorgedruckt würde. Unter den katholischen Fürsten, an welche es gerichtet war, zeichnete es besonders Philpp II. von Spanien durch seinen Beifall aus. Der Papst Paul V. gab dem Verfasser durch ein Breve sein Wohlgefallen zu erkennen [1]); im Auftrage des Papstes erließ der Cardinal Borgheſe ein ausführlicheres Schreiben an Suarez, damit dieser neben der auctoritativen Stimme des Papstes auch dessen persönliche Gefühle und Gesinnungen gegen ihn erführe. König Jakob ließ das Buch durch den Henker verbrennen. Als Suarez davon erfuhr, bedauerte er, daß er keines schmerzhafteren Martyriums für die heilige Sache der Kirche gewürdiget werde; gerne möchte er selber leiden, was seinem Buche beschieden worden sei. Sein Freund, Sebastian Barradas [2]), welcher Zeuge dieser Aeußerung

---

[1]) Das Schreiben ist vom 8. Sept. 1614 datirt, und lautet:

Dilecto filio Francisco Suarez Presbytero Societatis Jesu Paulus Papa V.

Dilecte Fili salutem et Apostolicam Benedictionem.

Accepimus librum a te pro Catholicae Religionis, atque hujus Sanctae Apostolicae Sedis defensione elucubratum. Libentissime illius lectione delectati sumus. Nam a viro tantae pietatis et eruditionis nonnisi magnae utilitatis opus exspectandum erat. Interim tibi maximeque piis laboribus tuis benedicimus.

[2]) Sebastian Barradas S. J. († 1615) lehrte lange Zeit in Evora und Coimbra, und übte nebstdem das Predigtamt mit solchem Eifer und Erfolg, daß man ihn den Apostel Portugals nannte. Er veröffentlichte Commentaria in Concordiam et Historiam Evangelicam. Coimbra, 1599 ff. 4 Voll. fol., welche auch in Mainz, Cöln, Lyon, Venedig u. s. w. wiederholt gedruckt wurden. Als opus posthumum erschien: Itinerarium filiorum Israel ex Aegypto in Terram repromissionis. Antwerpen, 1621. fol.

war, wandte auf ihn mit einer kleinen Abänderung die Worte des Dichters an, welcher bedauert, daß es ihm nicht gegönnt sei, das Exil verlassen und seinem Buche nach Rom (in Urbem) folgen zu dürfen:

— — — sine me liber ibis in ignem;
Hei mihi, quod Domino non licet ire tuo.

König Jakob ließ in seinem Reiche Suarez' Defensio fidei catholicae strenge verbieten, und stellte an Philipp III. das Verlangen, den Verfasser, der die königlichen Majestätsrechte so frech und verwegen anzugreifen wage, zur Verantwortung zu ziehen. Philipp ließ, um den König von England nicht zu beleidigen, und nach strengen Formen vorzugehen, durch die Prälaten und berühmtesten Theologen seines Reiches das incriminirte Werk einer officiellen Prüfung unterziehen. Das Urtheil fiel einstimmig zu Suarez' Gunsten aus. Hierauf gestützt, erließ Philipp eine Antwort an König Jakob, in welcher er das angeschuldigte Buch in Schutz nahm, und Jakob unter Hinweis auf das Schicksal seiner unglücklichen Mutter Maria vor den gefahrvollen Katastrophen warnte, welchen das Haus Stuart in dem protestantischen England möglicher Weise noch entgegengehen könnte. Auch in Frankreich wurde die Defensio fidei catholicae als ein revolutionäres staatsgefährliches Buch vor dem Parlamente angeklagt, und zur Verbrennung durch den Henker verurtheilt [1]). Der Papst beschwerte sich hierüber bei Ludwig XIII. und dessen Mutter Katharina von Medici. Die königliche Familie bezeugte dem Papst ihr Leid über den ohne ihr Wissen und während ihrer Abwesenheit geschehenen Act, und cassirte das Urtheil des Parlamentes.

Suarez war mittlerweile in seinen Lebensjahren so weit vorgerückt, daß ihm eine Enthebung vom Lehramte wünschenswerth erscheinen mußte. Zweimal hatte er schon (1611 und 1613) die Bitte um Enthebung ge-

[1]) Arrest de la Cour de Parlement (donné le 26, et executé le 27 Juin 1614) contre le libvre imprimé a Cologne l'an present intitulé: Franc. Suarez Defensio etc. contenant plusieurs maximes et propositions contraires aus puissances Souveraines de Roys ordonnez et establis de Dieu seureté de leurs personas, repos et tranquillité de leurs Estats. Paris, aus der königlichen Druckerei, pp. 7 in 4°. — Dagegen: *Ludovici de Beau Manoir* Expostulatoria Defensio ad Senatum Parisiensem pro Societate Jesu. In expositoriam Ludovici Servini Regis Advocati querelam contra Franc. Suarium ex eadem Societate Theologum pervulgatam. 1615 (ohne Druckort), pp. 59 in 8°.

ſtellt, war aber beide Male von Philipp III. auf ehrenvolle Weiſe zur weiteren Fortſetzung ſeiner Thätigkeit ermuntert worden. Im Jahr 1616 bat er zum dritten Male; dießmal weigerte ſich der König nicht länger, und die Univerſität mußte ſich dazu verſtehen, den berühmteſten ihrer Lehrer ziehen zu laſſen. Suarez zog Liſſabons milderen Himmel dem Aufenthalte in Coimbra vor. Dort wollte er in ſtiller Zurückgezogenheit einzig dem Gebete und der Betrachtung obliegen, und mit der geiſtlichen Leitung der Novizen ſeines Ordens ſich beſchäftigen. Der Wille ſeiner Oberen war indeß, daß er auf ſeine wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen nicht verzichten möge; und ſo ging er denn daran, von Liſſabon aus die vollſtändige Herausgabe ſeines ausführlichen Opus de Gratia in's Werk zu ſetzen. Zwei Bände deſſelben, der erſte und der dritte, waren bereits früher erſchienen, gleichzeitig mit ſeinem Werke de Religione; den nunmehr ausgefertigten zweiten Band ſchickte er vorläufig nach Rom, um die Approbation deſſelben zu erhalten [1]). Nun aber wünſchte man gerade damals in Rom, daß der vor der Hand beſchwichtigte Streit zwiſchen den Dominicanern und Jeſuiten nicht auf's Neue ausbrechen möchte; weßhalb man denn auch jede Debatte über die ſtreitigen Fragen der Gnadenlehre vertagt ſehen wollte. Daher kam es, daß Suarez lange Zeit von Rom keine Antwort auf die von ihm geſtellte Bitte um Erlaubniß zur Veröffentlichung des überſendeten Buches erhielt. Er beſorgte bereits, daß er durch irgend welche Irrungen und Unrichtigkeiten abermals Anſtoß gegeben habe; da traf endlich ein im Namen des Papſtes ausgefertigtes Schreiben des Cardinals Borgheſe ein, welches über den Grund der Verzögerung Aufſchluß gab, unter Beifügung der Verſicherung, daß, ſobald die Verwilligung zur Veröffentlichung von Werken des genannten Inhaltes ertheilt würde, Suarez' Buch das erſte ſein ſollte, welches mit päpſtlicher Erlaubniß erſcheinen dürfe [2]). Uebrigens erlebte Suarez das Erſcheinen des Buches nicht mehr,

---

[1]) Zufolge einer ausdrücklichen Vorſchrift Paul's V., die Werke über Gnadenlehre betreffend. Vgl. meine Geſchichte des Thomismus, S. 439.

[2]) Acceptis binis ejusdem argumenti vestrae Paternitatis literis — ſchreibt Borgheſe an Suarez — jussit me Sanctissimus Dominus suo nomine respondere, praestantiam ingenii Vestrae Paternitatis et obsequium in Sedem Apostolicam plurimi se fecisse, Eam paterna charitate et amasse semper et in posterum amaturum, cum ob praecipua in Rempublicam Christianam merita sua, tum quod honestissime de suis virtutibus sentit. Quod ad impressionem libri de Gratia attinet, nulla propter doctrinam orta est difficultas; existimat enim sua

und veröffentlichte auch zeitlebens keine andere aus ſeinen noch ungedruckten Schriften.

Suarez lebte ganz der Wiſſenſchaft; gleichwohl geſtand er, lieber alle Wiſſenſchaft dahin geben zu wollen, ehe er durch ihre Pflege auch nur um eine einzige Stunde des Gebetes hätte kommen mögen. Jeden Tag widmete er ſechs Stunden — drei des Morgens, drei nach dem frugalen Mittagstiſche — dem Gebete und der Betrachtung himmliſcher Dinge, neun Stunden den Studien und ſonſtigen berufsmäßigen Verrichtungen. Er pflegte nach kurzer Nachtruhe das Lager um eine halbe Stunde vor der vorgeſchriebenen Zeit zu verlaſſen, um Kaſteiungen ſeines Leibes vorzunehmen; vor der Mittagsſtunde genoß er nie etwas, an Gaſtmählern vornehmer Herren nahm er aus Gründen des Gehorſams und der Ehrerbietung Antheil, beobachtete aber dabei ſtrenge ſein gewohntes Maaß, Zuckerwerk und andere ausgeſuchte Dinge hob er für Kranke auf. Er hielt in jeder Woche drei Tage ſtrenge Faſten; außerdem auch noch an den Vigilien der Feſte des Herrn, der heiligen Jungfrau und verſchiedener anderer Heiligen. Die Momente ſeligſter Erhebung erlebte er jeden Tag, wenn er am Altare ſtand; es fiel ihm ſchwer, irgend einen Tag dieſen Troſt zu entbehren. Aus dieſem Grunde bot er ſich während ſeines Aufenthaltes zu Coimbra jährlich an, die letzten drei Tage der Charwoche den liturgiſchen Dienſt in einer der benachbarten Landkirchen zu verrichten. Nach Darbringung des heiligen Opfers brachte er jedesmal eine Viertelſtunde in heiliger Sammlung und Dankſagung zu; am Feſte der Geburt des Herrn verwendete er die dreifache Zeit hiezu als Dankſagung für die überreichen Gnaden einer dreimaligen Darbringung des heiligen Opfers.

Sanctitas, eam non discrepaturam ab eruditione et doctrina tot librorum dudum in lucem a se editorum, qui omnium acclamatione excepti egregie sustinent nomen et famam quam adepti sunt. Sed omnis emanavit difficultas ob qualitatem materiae de qua ne alii etiam agerent, qui de ea scripserant, efficaciterque pro facultate imprimendi institerant, gravissimis de causis pro nunc non modo cautum sed stricte vetitum fuit. Si ulli tamen unquam potestas fiet hac de re libros promulgandi, in hoc etiam ostendet sua Sanctitas, quanti Vestram Paternitatem ejusque virtutem aestimet. Volet enim tunc, ut liber Vestrae Paternitatis inter primos in lucem prodeat. Ego cum hujusmodi occasio dabitur, non patiar studia mea a Vestra Paternitate desiderari, cui Divinae Gratiae incrementum a Deo precor, et suae Sanctitatis nomine benedictionem impertior. Romae 26. Aprilis 1617. Vestrae Paternitatis studiosus Scipio Cardinalis Burghesius.

Mit der genauen und ſorgfältigen Uebung ſeiner religiöſen Pflichten hing ein gewiſſenhafteſter und ſorgfältigſter Gebrauch der Zeit zuſammen. Kein Tag und keine Stunde ſollte unbenützt verſtreichen; auf den von ſeinen Oberen ihm anbefohlenen Reiſen war er fortwährend mit Gebet oder wiſſenſchaftlichem Nachdenken beſchäftiget; wenn er Abends in einer Herberge ankam, pflegte er die geiſtigen Errungenſchaften des von den Mühen einer beſchwerlichen Wanderung ausgefüllten Tages aufzuzeichnen und zu ordnen. Er ſuchte ſtets die tiefſte Zurückgezogenheit, und trat aus derſelben nur dann heraus, wenn ihn ſein Berufseifer dem Verkehre mit Menſchen zuführte. Der Biſchof von Coimbra ließ ihn einmal einladen, für Einen Tag zur Erholung ſeines Körpers an einem Jagdvergnügen Theil zu nehmen; Suarez lehnte ab. Der Biſchof verſtand den Grund der Ablehnung, und zollte dem Manne achtungsvolles Lob, dem die venatio sapientiae keine Zeit zum Genuſſe eines ländlichen Vergnügens ließ.

Suarez ſtrebte das Ziel ſittlicher Vollkommenheit durch ſtrengſte Beobachtung der angelobten Verpflichtungen ſeines Ordenslebens zu erreichen. Er hatte Armuth gelobt, und wollte auch arm ſein. Den Ertrag ſeiner ſchriftſtelleriſchen Arbeiten widmete er den Armen; es machte ihn traurig, daß einmal ein geringer Theil dieſes Ertrages zu ſeinen Gunſten verwendet wurde. Was nicht den Armen zufloß, ſollte nicht ihm, ſondern dem Orden gehören. Er weigerte ſich, ſeinen Verwandten Unterſtützungen zufließen zu laſſen, wenn er eines der Häuſer ſeines Ordens in Nöthen wußte. Noch auf dem Sterbebette verlangte er, daß eine Summe Geldes, die er früher einmal einem ſeiner Neffen zur Verfügung geſtellt hatte, als Darlehen im Namen des Ordens zurückgefordert würde.

Eben ſo ſtrenge hielt er auf die Tugenden der Demuth und des Gehorſams, deſſen Leiſtung ihm bei der Anſpruchloſigkeit ſeines Weſens überaus leicht war. Bei ſeiner Berufung in's Collegium Romanum wurde er am Tage ſeiner Ankunft zu Rom im Ordenshauſe als Gaſt erwartet. In das Haus eingetreten begegnete er zuerſt einem Laienbruder, der ſo eben vom Rector des Hauſes den Auftrag erhalten hatte, den erſten beſten Ordensgenoſſen, auf welchen er ſtoßen würde, in die Küche zur Ausſpülung der Gefäße zu beordern. Der Laienbruder ſäumte nicht, den eben Angekommenen zu dieſem Dienſte zu rufen; Suarez nahm keinen Anſtand, den Dienſt zu übernehmen und bereitwilligſt zu erfüllen, freilich ganz und gar wider die Abſicht des Rectors, der eben nur um des erwarteten Gaſtes willen den Auftrag erlaſſen hatte. Suarez war es übrigens gewohnt, gar

keine Rückſicht auf ſeine Perſon vorauszuſetzen oder zu erwarten; er nahm die pflichtgemäßen Dienſte der dienenden Brüder des Hauſes, auch die geringſten und unbedeutendſten, mit freundlichen Dankesverſicherungen auf, und hatte für etwaige Vernachläſſigung derſelben kein Wort der Klage oder des Unmuthes. Seine eigene Perſon galt ihm eben gar nichts. Einſtmals wollte er zwei Streitende trennen, die er auf ſeinem Wege traf; der eine derſelben aber, über dieſe Dazwiſchenkunft aufgebracht, vergriff ſich auf rohe Art an Suarez ſelber. Könnte ich, ſprach Suarez zu den ihn darüber Bedauernden, durch die Hinnahme mir zugefügter Unbilden nur eine einzige Beleidigung Gottes verhüten! Ein Lehrer von Coimbra fragte ihn einmal, wer Gott mehr zu verdanken haben möge, Philipp, dem eine Königskrone beſchieden worden, oder Suarez, der die Gabe der Weisheit empfangen. Ich glaube, daß derjenige Gott am meiſten verdanke — antwortete Suarez echt philoſophiſch — dem er die tiefſte und eindringlichſte Kenntniß ſeines Nichts verliehen hat. Er fühlte ſich einmal verſucht, ſeinem Gewiſſensleiter Sebaſtian Moralius faſt gram zu werden, weil er vermuthete, daß derſelbe bei Anderen die hohen Gnadengaben gerühmt, welche dem frommen demüthigen Manne beſchieden worden. Manche glaubten, daß Gott ihn deßhalb ſterben ließ, damit er den mit dem Wachsthum ſeiner Lebensjahre und Verdienſte ſich mehrenden ſchweren Prüfungen ſeiner Beſcheidenheit und Anſpruchloſigkeit für immer entrückt wäre. So gering er aber von ſich dachte, eben ſo eifrig vertheidigte er die Ehre Anderer. Er ſaß einmal als Gaſt am Tiſche eines Prälaten, welcher ſich übelwollend über einen Abweſenden äußerte. Suarez ergriff das Wort für den Abweſenden, und drohte, da ihm der Prälat widerſprach, wegzugehen, wenn des Abweſenden fortan nicht geſchont würde. Der Prälat eilte auf Suarez mit offenen Armen zu, und geſtand, er wünſchte denjenigen Mann zum Freunde zu haben, der ſeine Freunde ſo entſchieden, ſtandhaft und edelmüthig zu vertheidigen wiſſe.

Wie hoch er die Tugenden der Keuſchheit und Schamhaftigkeit hielt, möge der einzige Zug bekunden, daß er, in ſeiner Todeskrankheit in fiebernder Hitze dahinſchmachtend, niemals die Arme oder Beine auch nur im geringſten entblößen wollte.

Die Lauterkeit und Frömmigkeit ſeines Wandels machte auf jene, die ihn ſahen und kannten, den tiefſten Eindruck. Der Biſchof Ottadius von Abula that den Ausſpruch: Suarez ſei ein großer Gelehrter, aber in einem noch höheren Grade ein heiliger Mann. Der Vicekönig von Portugal, Diego

de Silva, warf ſich, als Suarez das Haus deſſelben betrat, auf die Kniee vor ihm nieder, ſeine Hände mit ehrfurchtsvollen Küſſen bedeckend. Als der Sohn des Vicekönigs zögerte, daſſelbe zu thun, rief ihm der Vater zu: Was ſäumſt du, dieſem hehren Gaſte deine Ehrfurcht zu bezeugen? Wiſſe, daß ein Heiliger die Schwelle unſeres Hauſes betreten hat! Der Quäſitor Fidei Meneſius meinte, Suarez ſei ein ſo erhabener Menſch, daß man ihn, gleich den Reliquien der Heiligen, nur bei beſonderen und außerordentlichen Anläſſen der Welt zeigen ſolle.

In der That lebte Suarez ein verborgenes Leben in Gott, und erfuhr Manches, was vom gewöhnlichen Laufe der Dinge abweicht. Es geſchah öfter als einmal, daß ſein Geiſt, der Zeit und Welt entrückt, in höheren Sphären ſchwebte, und auch ſeinen Körper, lichtumfloſſen, mehrere Palmen hoch über der Erde ſchwebend hielt. Seinem Ordensgenoſſen Valerius de Ledesma kündete er deſſen Lebensſchickſale voraus, die genau ſo eintrafen, wie Suarez es vorhergeſagt. Doch das Höchſte und Erhabenſte deſſen, was er, von himmliſchem Hauche berührt, auf Erden erfuhr, iſt für die Mitwelt Geheimniß geblieben, weil es Schickſal und Beſtimmung großer und heiliger Seelen iſt, von der Welt nicht erkannt zu werden.

Im Jahre 1617 brachen Jurisdictionsſtreitigkeiten zwiſchen dem päpſtlichen Legaten Octavius Accorambonus und dem königlichen Rathe aus, welcher die Gefangenſetzung eines Klerikers gutgeheißen hatte. Der Legat beſtand im Namen des kirchlichen Immunitätsrechtes auf Freigebung des Klerikers und Auslieferung deſſelben an die geiſtliche Behörde. Der königliche Rath ſchlug das Begehren zu wiederholten Malen ab. Demgemäß ſchritt der Legat zuletzt zur Verhängung eines Interdictes über die Stadt Liſſabon. Niemand war eifriger bemüht, nach beiden Seiten hin zu beſänftigen, als Suarez, der dießmal, ſeine ſtille Zurückgezogenheit verlaſſend, das Anſehen ſeines Namens und Wortes aufbot, um Friede und Eintracht wieder herzuſtellen. Obſchon nun ſeinem Einfluſſe auf den Vicekönig von weltlicher Seite entgegengearbeitet wurde, ſo brachte er es doch wenigſtens ſo weit, daß die Verhängung des Interdictes nicht ſelber wieder neue Unruhen und Widerſetzlichkeiten gegen die kirchliche Auctorität hervorrief, was um ſo eher zu befürchten geweſen wäre, als es nicht an Geiſtlichen fehlte, welche die Handlungsweiſe des Legaten laut zu tadeln, keinen Anſtand nahmen. Seine preiswürdigen Bemühungen wurden von Papſt

Paul V. huldreich anerkannt [1]); die mit dieſen Bemühungen verbundenen körperlichen Anſtrengungen aber griffen ſeine ohnehin ſchwächliche Geſundheit dergeſtalt an, daß er in eine tödtliche Krankheit verfiel, welcher er auch bald erlag. Er ſtarb ganz ſo, wie er gelebt hatte, voll Troſt und Friede, Demuth und frommer Ergebung, voll Freude und Sehnſucht nach dem himmliſchen Vaterlande. Exspectans exspectavi Dominum et intendit mihi — rief er; quam dilecta tabernacula, Domine Deus rex virtutum! Ich glaubte nicht, ſprach er ein anderes Mal, daß das Sterben ſo ſüß ſei. In ſeinen letzten Stunden traten die Scholaſtiker an ſein Lager, und baten ihn um ſeinen Segen. Dazu verſtand er ſich nicht eher, bis ſie das Gleiche ihm zu erweiſen verſprochen hatten. Als er die Pſalmworte beten hörte: Ego mendicus et pauper, Dominus autem assumsit me — verklärte ein freudiges Lächeln ſeine Züge. Heilige Sehnſucht durchglühte ihn: Eamus tandem Domine, eamus — mit dieſen Worten verſchied er. Die feierliche Beſtattung ſeiner Leiche unterbrach die traurige Stille des Interdictes; die Jeſuitenkirche wurde der großen Menge der herbeiſtrömenden Gläubigen geöffnet, der päpſtliche Legat und der Sohn des kranken Vicekönigs waren nebſt vielen anderen Vornehmen und Würdenträgern geiſtlichen und weltlichen Standes bei der Feier anweſend. Am nächſten Tage wurde ſie in der Kirche der Auguſtiner-Eremiten, am dritten Tage in jener der Söhne des heiligen Franciscus, und ſofort noch in anderen Ordenskirchen wiederholt. Schließlich verlangte die Univerſität von

[1]) *Dilecto in Christo Filio Francisco Suarez Presbytero Societatis Jesu Paulus Papa Quintus.*

Significavit nobis Venerabilis Frater noster Octavius Episcopus Forosemproniensis et in istis Regnis Collector, quae tu de controversia inter eum et magistratus saeculares (pacis Adversario instigante) nuper exorta responderis et scripta etiam misit, quae, ut tuae multae doctrinae et pietati consentanea sunt, ita fuerunt nobis maxime grata. Quamobrem operam tuam, ut debemus, laudamus, teque in Domino hortamur, ut Dei honori, atque Ecclesiae suae, in qua tantum Divina gratia emines, libertati inservire pergas. Novimus enim, quantum tua auctoritas ad exstirpanda zizania valeat. Quod etsi futurum non dubitamus, tamen nostram Apostolicam Benedictionem impertiendi et paternam in te charitatem commemorandi occasionem nacti officio nostro deesse non potuimus. Retribuat tibi Dominus laborum tuorum mercedem. Datum Romae apud Sanctam Mariam Majorem, sub annulo Piscatoris. Die 25. Augusti anno salutis 1617, Pontificatus nostri anno 13.

Scipio Cardinalis
sanctae Susannae.

Coimbra ſeine Leiche, welche in der Kirche des Jeſuitencollegiums daſelbſt beigeſetzt wurde. Ein vornehmer Edelmann und ehemaliger Schüler Suarez', Antonio de Caſtro, ließ ihm in einer von ihm erbauten Marienkapelle der Jeſuitenkirche ein marmornes Denkmal ſetzen. Auch ſonſt wurde ſein Gedächtniß durch Elogien und Gedächtnißtafeln gefeiert. Eine Inſchrift im Collegium zu Coimbra lautet: Franciscus Suarez, Europae atque adeo orbis universi Magister appellatus: Aristoteles in naturalibus scientiis: Thomas Angelicus in divinis: Hieronymus in scriptione: Ambrosius in cathedra: Augustinus in Polemicis: Athanasius in fidei explicatione: Bernardus in melliflua pietate: Gregorius in traductione Bibliorum, ac verbo: oculus populi Christiani; sed suo solius judicio *Nihil* [1]).

So überſchwenglich dieſes Lob auch klingen mag, ſo gewiß iſt es andererſeits, daß ſich in der allgemeinen Meinung die ſichere Ueberzeugung feſtſetzte, Suarez ſei, wenn nicht der erſte Theolog ſeines Zeitalters, unbeſtritten unter die erſten ſeiner Zeit zu zählen [2]); ein Urtheil, welchem

[1]) Ein anderes Encomium preiſt ihn als den wiedererſtandenen Thomas Aquinas:

Quod Thomae illustrat monumenta Soarius, auro
Additur artificis conspicienda manus.
Quae fuerant dudum tardae male pervia menti,
Nunc sunt, ut faciles sole oriente viae.
Certa parum docta capiunt ex arte vigorem,
Firmaque de juncto robore robur habent.
Francisci munus praeclarum agnoscit Aquinas,
Talia dicturus, si loqueretur, erat:
Te sine vivebam non plane inglorius, at nunc
Officiis reddor clarior ipse tuis.
Te quoque magna manet non extenuanda per aevum.
Gloria; vivo tuo munere, vive meo.
Tu quondam (nec vana fides) eris alter Aquinas.
Vive tuo semper nomine, vive meo.

[2]) Ein gewiß urtheilsfähiger und urtheilsberechtigter Gewährsmann, Caramuel Lobkowitz, ſagt von Suarez: Suarium obtinuit Conimbrica, sanctissimum et doctissimum virum, cui similiter poteris primas deferre, et ex ejus vita ac populorum devotione aut affectu sperare, ut qui illustravit suis doctissimis scriptis veteres Ecclesiae Patres, ut Pater olim colendus sit cum successu annorum nomen junioris exuerit. *Theol. Reg.* Tom. I, disp. 61, num. 53. — Treffend und vollkommen wahr iſt die Charakteriſtik, welche der Minorit Laurentius de Ponte († 1639) von Suarez als Theologen gibt: Suarii auctoritas me judice ita extollenda, ut nesciamus, an aliqua ex nostris hisce temporibus illi sit anteponenda. Sic

einfach zuzuſtimmen iſt. Man übertreibt nicht, wenn man ſagt: Suarez ſei der klarſte Kopf unter den theologiſch Gebildeten ſeiner Zeit geweſen. Neben der Klarheit fehlte es auch nicht an Tiefe, und dieſe beiden Eigenſchaften zuſammen geben im Bunde mit der Umſicht eines gründlichen Fleißes ſeinen theologiſchen Arbeiten ein Maaß und eine Rundung, durch welche ſie ſich den claſſiſchen Hervorbringungen erſten Ranges würdig zur Seite ſtellen.

Suarez war einer der fruchtbarſten Schriftſteller, die es je gegeben. Von ſeinen Schriften iſt nur die Hälfte durch ihn ſelbſt herausgegeben worden; die andere erſchien nach ſeinem Tode, als letztes Werk eine von den Herausgebern zu einer Widerlegung des Janſenismus zugerichtete Schrift. Wir haben bereits die chronologiſche Aufeinanderfolge der von ihm ſelbſt edirten Arbeiten angegeben. Er trat nämlich, wie ſchon erwähnt, zuerſt mit Erklärungen zum dritten Theile von Thomas' Summe hervor. Der erſte Band dieſer Erklärungen erſtreckte ſich über die erſten ſechsundzwanzig Quäſtionen der Pars Tertia der Summa [1]), der zweite führte die Chriſtologie und Erlöſungslehre zu Ende [2]), ein weiters erſchienener

---

enim pie, sic dilucide, sic acute, sic graviter, sic tandem modeste scripsit, ut vere primus ex discipulis et D. Thomae interpretibus censeri ab omnibus mereatur. Quibus si addas ejus sanctissimam immaculatamque vitam, prorsus omni aestimatione dignissimam ejus doctrinam facies.

[1]) Commentariorum ac Disputationum in Tertiam Partem Divi Thomae Tomus I. Priorum 26 quaestionum ejus partis accuratam et valde elaboratam expositionem complectens. Ad Illustrissimum et Reverendissimum DD. Gasparem de Quiroga S. R. E. Cardinalem, Archiepiscopum Toletanum, Hispaniarum Primatem ac Supremum Fidei Inquisitorem. Editio secunda, ab ipso auctore primum multis in locis emendata, deinde etiam scholiolis ad marginem illustrata; ac demum locorum S. Scripturae cum a D. Thoma, cum a Commentatore expositorum interpretatione, rerum denique indice copiosiore ac uberiore aucta. Lugduni, sumptibus J. B. Buisson, 1592. — Je ne connais pas la première edition — bemerkt Backer hiezu — et Sotwel l'ignorait aussi. Sotwel vermuthet, daß auch die erſte Ausgabe 1592 in Lyon erſchienen ſei. Andere Ausgaben: Mainz, 1604; 1607 — Lyon 1604; 1608 u. ſ. w.

[2]) Commentariorum ac Disputationum in Tertiam Partem Divi Thomae Tomus II. Mysteria vitae Christi et utriusque adventus ejus accurata disputatione ita complectens, ut et scholasticae doctrinae studiosis et Divini verbi concionatoribus usui esse possit. Indices, quaestionum et articulorum D. Thomae unus: quaestionum et sectionum quae ab Autore explicantur alter, in limine operis: Tertius locorum S. Scripturae qui exactius tractantur. Quartus

dritter Band behandelte die Sacramentenlehre bis zum Bußſacramente [1]), daran reihte ſich in einem vierten Bande die Lehre von den Sacramenten der Buße und letzten Oelung, Fegefeuer, Suffragien für die Verſtorbenen, Indulgenzen [2]), und ſchließlich noch ein Band über die kirchlichen Cenſuren [3]). Man hat bedauert, daß er aus dem Supplemente zum dritten Theile der Summe nicht wenigſtens die Quäſtionen über das Sacrament der Ehe commentirte. Allerdings meinten Viele, daß Thomas Sanchez dieſen Gegenſtand erſchöpft hätte, und Suarez nicht nöthig hätte, darauf einzugehen. Suarez geſtand aber einem Freunde, der dieſelbe Anſicht gegen ihn äußerte, daß er allerdings auch geſonnen ſei, die Lehre von der Ehe theologiſch abzuhandeln, und zwar von Seiten, die Sanchez ganz unberührt gelaſſen habe. Aus dieſer Aeußerung geht hervor, daß Suarez nur durch den ihn ereilenden Tod von der vollſtändigen Ausführung ſeines Commentars zum dritten Theile der Summe und deſſen Complemente abgehalten worden ſei.

Während Suarez noch an ſeinen Commentaren zum dritten Theile der Summe arbeitete, ließ er zwei andere Werke erſcheinen, jedes in ſeiner

---

rerum et verborum copiosus ad calcem operis accesserunt. Lugduni, ex officina Juntarum 1594. Weitere Ausgaben: Mainz, 1604; Lyon, 1604; Bergamo 1730 u. ſ. w.

[1]) Commentariorum ac Disputationum in Tertiam Partem D. Thomae Tomus III. Qui est primus de Sacramentis in quo ea continentur quae post Praefationem indicantur. Ab ipso Auctore primum multis in locis emendatus, deinde etiam scholiolis ad marginem illustratus, ac demum locorum S. Scripturae cum a D. Thoma tum a Commentatore expositorum interpretatione, rerum deinde indice copiosiore ac uberiore auctus, in Germania nunc primum excusus. Mainz, 1599; Lyon, 1604; Mainz, 1610.

[2]) Commentariorum ac Disputationum in Tertiam Partem D. Thomae Tomus IV. Accuratam quaestionum D. Thomae ab 84ª usque ad finem; et Disputationum de virtute Poenitentiae, de Clavibus, de Sacramentis Poenitentiae et Extremae Unctionis, de Purgatorio, Suffragiis et Indulgentiis expositionem complectens. Accedunt indices quinque: Quaestionum et Articulorum Primus; Disputationum et Lectionum Secundus; Locorum S. Scripturae Tertius; Capitum Juris Canonici Quartus; Rerum et Verborum Postremus. Opus de novo in lucem editum et a mendis quam accuratissime purgatum. Lugduni, Sumtibus Horatii Cardon 1603; Mainz 1604.

[3]) Disputationes de Censuris in communi, Excommunicatione, Suspensione et Interdicto, itemque de Irregularitate. Tomus V additus ad Tertiam Partem D. Thomae. Coimbra, 1603; Lyon, 1604; Mainz, 1606; Venedig 1606.

Art höchſt bedeutend: die Disputationes metaphysicae [1]) und eine Sammlung von theologiſchen Abhandlungen über die damals eben eifrig ventilirten Lehren von der Praemotio physica und Scientia media [2]).

Darauf folgten in chronologiſcher Ordnung die Werke de Deo Uno et Trino [3]) d. i. ein Commentar über Thom. Summ. P. I, Qu. 1—43, und de virtute et statu Religionis, von letzterem vorläufig der erſte und zweite Theil in zwei Foliobänden [4]); gleichzeitig traten der erſte und dritte Theil ſeines Werkes de Gratia an's Licht [5]), der zweite erſchien nach ſeinem Tode, herausgegeben von Balthaſar Alvarez. Zwei Jahre nach dem Werke de Gratia erſchien der Tractatus de Legibus [6]), und nach abermals zwei Jahren die gegen die anglicaniſche Kirche gerichtete Schrift

[1]) Metaphysicarum Disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones omnes ad XII libros Aristotelis pertinentes accurate disputantur. Tomi II, cum duobus indicibus. Salamanca 1597; Mainz, 1600, 1605, 1614, 1630; Paris, 1605; Genua, 1606; Cöln, 1608 (cum 5 indicibus), 1620; Venedig, 1610; Genf, 1636.

[2]) Doctoris Francisci Suarez Granatensis S. J. in celebri Conimbricensi Theologiae facultate Primarius professoris Varia Opuscula Theologica: I. De concursu, motione et auxilio Dei, Libri tres. II. De Scientia Dei futurorum contingentium, Libri duo. III. De auxilio efficaci brevis resolutio. IV. De libertate divinae voluntatis Relectio prior. V. De reminiscentia meritorum Relectio altera. VI. De justitia Dei disputatio. Madrid 1599; Mainz, 1600, 1612; Lyon, 1600, 1611.

[3]) Commentaria ac Disputationes in Primam Partem D. Thomae De Deo Uno et Trino. In tres praecipue tractatus distributae, quorum primus de Divina Substantia ejusque Attributis tractat, secundus de Divina Praedestinatione et Reprobatione, Tertius de sanctissimo Trinitatis mysterio. Mainz, 1607; Lyon, 1607, 1617.

[4]) Opus de virtute et statu religionis. Ad illustrissimum ac Reverendissimum DD. Alphonsum de Castelbranco Episcopum Conimbricensem et Comitem Arganilensem. Tom. I. Coimbra, 1608; Mainz, 1609, 1624; Lyon, 1613, 1630. — Tomus II. Coimbra, 1609; Mainz, 1610, 1623; Lyon, 1610, 1630.

[5]) De Divina Gratia: Tripartiti operis prima pars, continens sex Prolegomena, et de necessitate divinae gratiae ad honesta opera Libri duo. Lyon, 1609, 1620, 1628; Mainz, 1620. — De Divina Gratia: Pars III, continens posteriores Libros septem de habituali gratia, sanctificatione hominis, merito. Lyon, 1609.

[6]) Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore in X libros distributus. Ad Illustrissimum et Reverendissimum D. D. Alphonsum Furtado de Mendoza Egitaniensem. Coimbra, 1612, 1613; Antwerpen, 1613; Lyon, 1613, 1619; Mainz, 1619; London, 1679.

Suarez' [1]), von deren Schickſalen in England und Frankreich bereits die Rede war.

Nach ſeinem Tode erſchien: De Deo Effectore creaturarum in zwei Bänden, handelnd de Angelis [2]) de opere sex dierum und de anima [3]); der zweite Theil des Werkes de Gratia [4]); das Werk von den drei theologiſchen Tugenden [5]); der zweite Theil des Werkes de virtute et statu Religionis, in zwei Foliobänden [6]); ein Commentar zur Prima Secundae des heiligen Thomas [7]); und endlich als Opus posthumum die Erklärungen gegen den Janſenismus [8]).

Alle dieſe Werke wurden in eine Geſammtausgabe vereinigt, welche zu Venedig 1740 ff. in 23 Foliobänden erſchien [9]). Einige bis dahin

[1]) Defensio Fidei Catholicae et Apostolicae adversus Anglicanae sectae errores, cum responsione ad Apologiam pro juramento fidelitatis et praefationem monitoriam Serenissimi Jacobi Angliae Regis. Coimbra, 1613; Cöln, 1619; Mainz 1655.

[2]) Pars secunda Summae Theologiae de Deo omnium Creatore in tres praecipuos tractatus distributa, quorum primus de Angelis hoc volumine continetur. Nunc primum prodit, cum Indicibus tum locorum S. Scripturae tum rerum notabilium. Lyon, 1620.

[3]) De Opere sex dierum Libri quinque. Et de anima Libri sex. Lyon, 1621; 1635.

[4]) De Divina Gratia: Pars secunda continens Libros III, IV, V de Auxiliis Divinae Gratiae in generali, et de Auxilio sufficienti et efficaci; quae tandem habita facultate Pontificia tamdiu desiderata primum videt lucem, et adsociata est primae ac tertiae jam editis. Lyon 1620, 1628, 1651; Mainz, 1620.

[5]) Opus de triplici Virtute Theologica Fide, Spe et Charitate, in tres Tractatus ipsarum Virtutum numero distributum. Paris, 1621; Lyon, 1621; Mainz, 1622; Aſchaffenburg, 1622.

[6]) Operis de Religione Pars secunda quae est de statu Religionis, ac Tomus III in ordine, complectens tractatum septimum de obligationibus quae religiosum constituunt vel ad ipsum disponunt. Nunc primum prodit. Lyon 1623, 1625, 1634; Mainz, 1625, 1626.

[7]) Tractatus quinque ad Primam Secundae D. Thomae. De ultimo fine hominis ac beatitudine. De voluntario et involuntario. De humanorum actuum bonitate et malitia. De passionibus ac habitibus. De vitiis atque peccatis. Lyon, 1628; Mainz, 1629.

[8]) Tractatus theologicus de vera intelligentia auxilii efficacis ejusque concordia cum libero arbitrio ad stabiliendas definitiones fidei Innocentii X. contra Janssenium, et dissertatio de confessione epistolari ejus. Opus posthumum. Lyon, 1655.

[9]) R. P. Francisci Suarez e S. J. Opera Omnia hactenus edita. Venetiis apud Sebastianum Coleti, 1740—1751, 23 Voll. in fol.

ungedruckt gebliebene Schriften ſind auch in dieſer Geſammtausgabe nicht enthalten. Dahin gehören:

1) Consilia et variae quaestiones.

2) Commentaria in Logicam aliosque Aristotelis libros.

3) De immunitate ecclesiastica, bezüglich des Streites zwiſchen Paul V. und der Republik Venedig.

4) Epistola ad Clementem VIII., und dieſem angehängt Responsiones ad propositiones de auxiliis gratiae notatas a Dominico Bannez.

Kürzlich wurde eine neue Geſammtausgabe der Werke Suarez' durch André, Domherrn von Rochelle veranſtaltet [1]), hierauf eine andere durch den Jeſuiten Paul Guéau de Reverſeaux begonnen [2]).

Auszüge aus Suarez' Werken und compendiariſche Darſtellungen ſeiner Lehre wurde geliefert durch den Liſſaboner Prieſter Emmanuel Laurenz Soares [3]), durch die Jeſuiten Franz Nöel [4]), Conrad Vogler [5]) und Johann Guarini [6]).

---

[1]) Erſchienen in Paris 1856 bei Louis Vives.

[2]) Erſcheinend in Paris bei de Michelis und in Brüſſel in aedibus Alphonsi Greuse, 1856 ff.

[3]) Epitome dilucida brevis disputationum theologicarum R. P. D. Francisci Soares S. J. contracta digestaque alphabetico ordine. Liſſabon, 1626; Valentia, 1627. — Summa Commentariorum ac Disputationum P. D. Fr. Suarez e S. J. de Sacramentis, Indulgentiis, Suffragiis, Purgatorio, Clavibus Ecclesiae, Sacrificio Missae, Censuris ac Irregularitate, tum generatim tum speciatim. Auctore Emmanuele Laurentio Suarez Theologo, Presbytero Ulyssiponensi. Editio novissima, in qua praeter indices rubricarum et rerum verborumque multa addita, aliqua detracta, innumera correcta, adeo ut novum opus in lucem prodire merito censere quis possit. Lyon, 1627. — Summa sive Epitome dilucida, brevis et resoluta Commentariorum ac Disputationum R. P. Fr. Suarez e S. J. in Tertiam Partem D. Thomae. Auctore E. L. Suarez, Theologo, Presbytero Ulissiponensi. Cöln, 1628.

[4]) Theologiae R. P. Fr. Suarez e S. J. summa seu compendium a R. P. Franc. Noel, S. J. concinnatum et in duas partes divisum, duobusque tractatibus adauctum, primo de Justitia et Jure, secundo de Matrimonio. Cöln, 1732. Die angefügten beiden Tractate ſind aus Leß und Sanchez gezogen.

[5]) Francisci Suarez operum de Religione summa conscripta a P. Conrado Vogler S. J. Ingolſtadt 1735 in 4°.

[6]) Juris naturae et gentium principia et officia ad christianae doctrinae regulam exacta et explicata a Doctore eximio Fr. Suarez S. J. digessit notisque perpetuis illustravit Jo. Bapt. Guarini S. J. Ethices Professor. Palermo, 1758, in 4°.

Das Leben des Franz Suarez iſt durch ſeine Ordensgenoſſen Ignaz Descamps [1]) und Joſeph Maſſei [2]) beſchrieben worden.

Drittes Capitel.

Suarez als Apologet der römiſchen Kirche, ihrer Inſtitutionen und Dogmen gegen König Jakob von England. Der weitere Verlauf der Controverſe des Jeſuitenordens gegen die anglicaniſche Theologie. Zuſammenſtoß der von Suarez und ſeinen gleichzeitigen Ordensgenoſſen vertretenen kirchlich-politiſchen Anſchauungen mit den ſtaatskirchlichen Principien des Gallicanismus. Suarez' Lehre von der lebendigen Glaubensnorm und päpſtlichen Unfehlbarkeit.

Wahrung und Vertheidigung des überlieferten kirchlichen Glaubens und Bekenntniſſes gegen die Aggreſſionen des Proteſtantismus war eine der Haupt- und Fundamentalaufgaben des neu entſtandenen Jeſuitenordens. In die aus der Verfolgung dieſer Aufgabe erwachſene namhafte Literatur reiht ſich auch Suarez' Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores ein [3]), auf die ſofort näher eingegangen werden

---

[1]) Vida del venerabile y excelente Doctor el Padre Francisco Suarez de la Compania de Jesus. Perpignan, 1672.

[2]) Vita del venerabil servo di Dio ed esimio teologo P. Francesco Suarez della Compagnia di Giesù. Rom, 1687. — Vita venerabilis viri et eximii theologi Franc. Suarii e S. J. Composita italice a Josepho Masseio et latine reddita a Benedicto Rogacio, ejusdem utroque Societatis scriptore. Tyrnau, 1694.

[3]) Bereits vor Suarez hatten verſchiedene ſeiner Ordensgenoſſen die Lehren und Inſtitutionen der anglicaniſchen Kirche bekämpft. Eine Sammlung von Streitſchriften ſolcher Art erſchien zu Trier a. 1583: Concertatio ecclesiae catholicae in Anglia adversus Calvino-Papistas et Puritanos (herausgegeben von dem Jeſuiten John Gibbons). — *P. Ribadeneira*, Historia ecclesiastica del Scisma del Reyno de Inglaterra. Madrid, 1588. — Vera et sincera historia schismatis anglicani, de ejus origine ac progressu, III libris fideliter conscripta a Nicolao Sandero Anglo, aucta per Eduardum Ristonum. Nunc postremum appendice ex R. P. Petri Ribadeneira libris aucta et castigatius edita. Köln, 1628. — *Jo. Harte* S. J.: Colloquium Jo. Rainoldi cum Jo. Harte de capite et fide ecclesiae. London, 1588, 1611 (zuerſt engliſch, ſodann lateiniſch). Der Titel der Frankfurter Ausgabe von a. 1619 lautet: Harmonia confessionis fidei et institutionum christianarum sive locorum communium thesaurus, controversiam illam de ecclesia

ſoll, um einerſeits in Geiſt und Inhalt der bereits in geſchichtlicher Erzählung vorgeführten Controversliteratur des Reformationszeitalters tiefer einzuführen, andererſeits zugleich die theologiſchen Fundamente des von Suarez ausgeführten chriſtlichen Lehrſyſtems darzulegen.

Suarez hat es mit einem königlichen Gegner zu thun [1]). Das Gefühl der Schicklichkeit ſagt ihm, daß er ſich nicht unmittelbar an dieſen wenden dürfe. Er richtet das Vorwort ſeiner Schrift vielmehr an die von Jakob I. gegen Rom aufgerufenen Fürſten des chriſtlichen Europa, und empfiehlt ſein Werk dem Schutze derſelben, der fürſtlichen Söhne und Schirmer der römiſchen Kirche. Er will mit ſeinem Werke nicht der

---

visibili et fide luculenter, dilucide et solide e divini verbi norma illustrans et decidens, ubi et variae obiter controversiae de scripturis et traditionibus consuetis, sacerdotio, missa, Sanctorum cultu et sacramentis tractantur et explicantur. — Ferner die Controverſen John Fiſher's S. J. mit den anglicaniſchen Theologen und Biſchöfen Wotton, White und Land aus Anlaß des von Fiſher veröffentlichten Buches: A treatise of Faith, wherein is briefly and plainly shown a direct way, by which every man may resolve and settle his mind in all doubts, questions and controversies concerning matters of Faith. London, 1600. Das Verzeichniß der hieburch veranlaßten Streitſchriften bei Backer I, p. 309. 310. — *Fitz-Simons*, S. J.: Confutation of John Rider's claim of antiquity in behalf of the Protestant religion, and a calming comfort against his Caveat; with a reply to M. Rider's Postscripts, and a discovery of Puritan partiality in his favour. Rohan, 1608. — *Fitz-Simons* Britannomachia Ministrorum in plerisque fidei fundamentis et articulis dissidentium. Douay, 1614.

[1]) Neben Suarez' Schrift iſt zu erwähnen: *Du Perron:* Replique à la reponse du sereniss. Roi de la Grand-Bretagne — durch Heinrich IV. veranlaßt und im erſten Bande von Duferron's Oeuvres complets (Paris, 1622) abgedruckt. Erwidert von Jakob's I. Almoſenier Andrews (letztlich Biſchof von Wincheſter): Answer to Cardinal Perron. Andrews ſchrieb auch eine Confutation of Bellarmin. Dagegen replicirte Thomas Fitzherbert S. J.: A confutation of certaine absurdities, falsities and follies, uttered by M. D. Andrews in his answer to Cardinal Bellarmin's Apology. St. Omer, 1614. — Ferner Fitzherbert's: Reply to Roger Widdrington's Disputatio theologica de juramento fidelitatis a Apologia Cardinalis Bellarmini pro jure principum. 1614. (Gegen die Schrift: Apologia Cardinalis Bellarmini pro jure principum contra suas ipsius rationes pro auctoritate Papali. Cosmopoli, 1611.) Ueber die weiteren mit Whiton und Collins über Bellarmin gewechſelten Streitſchriften Fitzherbert's vgl. *Backer* I, p. 310. — Anton Hoskins S. J.: A brief and claer declaration of sundry pointes absolutely disliked in the lately enacted oath of allegiance proposed to the Catholikes of England. St. Omer, 1611.

Majeſtät des mächtigen Königs entgegentreten, ſondern die von demſelben erſonnenen Gründe und Argumentationen wider die katholiſche Lehre und Kirche bekämpfen. Seine Schrift zerfällt in ſechs Bücher. Das erſte beweiſt, daß der katholiſchen Kirche der wahre Chriſtenglaube nicht abhanden gekommen ſein könne. Das zweite beſpricht die einzelnen Lehrdifferenzen: Altarsſacrament, Communion unter Einer Geſtalt, Meßopfer, Fegefeuer, Heiligen-, Reliquien- und Bilderverehrung, kirchliche Riten und Benedictionen. Das dritte Buch handelt von der zeitlichen Vollgewalt des Papſtes, das vierte von den kirchlichen Immunitäten, das fünfte über die Frage, ob der Papſt der Antichriſt ſei, das ſechſte beſpricht das von den engliſchen Königen den Katholiken abgeforderte juramentum fidelitatis.

König Jakob beanſprucht in ſeinem Reiche den Primat in geiſtlichen Dingen, und nennt ſich, während er ſeinen Unterthanen den Calvinismus oder ein demſelben ähnliches Bekenntniß aufzwingt, einen Defensor christianae, catholicae et apostolicae fidei. Darin liegt die Präſumtion enthalten, daß die Einführung des Calvinismus die Herſtellung des wahren katholiſchen und apoſtoliſchen Chriſtenthums in England ſei. Da entſteht aber ſofort die Frage, was Jakob von dem Glauben halte, zu welchem England von ſeines Apoſtels Auguſtinus Zeiten an bis auf Heinrich VIII. ſich bekannt hat, und welchen König Heinrich VIII. ſelber noch, ehe er von ungezügelter Liebe zu Anna Boleyn entbrannte, in ſeinem Werke de septem Sacramentis gegen Luther vertheidigte? Iſt dieſer Glaube der wahre geweſen, oder nicht? Wenn er der wahre geweſen, wie läßt ſich der Abfall von demſelben rechtfertigen? Das Gegentheil aber, daß er unwahr geweſen, vermögen die Vertreter des Anglicanismus nicht zu halten. Heinrich VIII., der glorreiche Reformator, ließ ja ſeinen eigenen Sohn Eduard im katholiſchen Glauben erziehen, und legte einzig auf die Lehre vom römiſchen Primat ſein Veto. Wäre der von dem calviniſch gewordenen England aufgegebene Glaube unwahr, ſo müßte in den Zeiten von Auguſtinus bis auf Heinrich VIII. eine Fälſchung des wahren Glaubens vorgenommen worden ſein, oder der von Auguſtinus gepredigte Glaube ſelber ein falſcher geweſen ſein. Das Erſtere iſt noch von keinem anglicaniſchen Theologen nachgewieſen worden; auch ſcheint es, als ob nicht dieſes, ſondern das Letztere die eigentliche Meinung Jakob's ſei, wornach das früher im brittiſchen Inſelreiche blühende Chriſtenthum erſt zufolge des von Auguſtinus geübten Einfluſſes mit unreinen Elementen verſetzt worden wäre. Aber wie läßt ſich dieß beweiſen? Auch vor Auguſtinus

und Papſt Gregor ſtand die anglicaniſche Kirche mit Rom in Verbindung; ſie iſt ja durch den Papſt Eleutherius gepflanzt worden, und wies im Einklange mit der römiſchen Kirche den Arianismus und Pelagianismus von ſich ab. Aus Beda des Ehrwürdigen umſtändlichen Anführungen geht hervor, daß der Glaube des Brittenvolkes in jenen Theilen Britanniens, in welchen bereits vor Auguſtinus das Evangelium geprediget worden, völlig derſelbe war, wie in den ſpäter von Auguſtinus zum Chriſtenthum bekehrten Gebieten. Der Ausſage Beda's ſtehen bekräftigend die Zeugniſſe eines Tertullian und Chryſoſtomus zur Seite. In welchem Sinne dieſe zu verſtehen ſeien, kann kein Zweifel obwalten, wenn man in Gildas [1]), aus welchem Beda ſchöpfte, lieſt, daß in dem durch Eleutherius chriſtianiſirten Britannien das Meßopfer dargebracht, Kirchen zu Ehren der Heiligen erbaut wurden u. ſ. w. [2]). Daß Auguſtinus der Apoſtel eines falſchen Glaubens und ein Glaubensverderber geweſen, iſt eine widerſinnige Annahme und ſtreitet gegen die anerkannte Heiligkeit des Le-

---

[1]) Der heilige Albanius Gildas, aus königlichem Geblüte († 512), ein Schüler St. Patrik's, hinterließ: Concordantiae in Evangelia — De primis habitatoribus insulae — Historia regum Britannorum (in Verſen) u. ſ. w.

[2]) Einen näheren Nachweis deſſen lieferte der Jeſuit Richard Gibbons in ſeiner Historia anglicana ecclesiastica, a primis gentis susceptae fidei incunabulis ad nostra fere tempora deducta et in XV centurias distributa, auctore Nic. Harpsfeldio Archidiacono Cantuarensi, adjecta brevi narratione de divortio Henrici VIII. ab uxore Catharina et ab Ecclesia Catholica Romana discessione, scripta ab Edmundo Campiano. Nunc primum in lucem producta. Tom I in fol. Douay 1622. — Zu weiteren Erörterungen über die altbrittiſche Kirchengeſchichte veranlaßte Jakob Uſſer's Angriff auf den Jeſuiten Malone: Answer to a challenge made by a Jesuit in Ireland, about the judgement of antiquity concerning the Romish religion. London, 1625. — Dagegen Malone: Reply to Dr. Usser's Answer, abonth the judgement of antiquity concerning the Romish religion. Douay, 1627. — *Usser*, A discourse of the religion anciently professed by the Irish and British. — *Alford* S. J. (eigentlich Griffith): Fides Regia Britannica, sive annales Ecclesiae Britannicae, ubi potissimum Britannorum Catholica, Romana et Orthodoxa fides per quinque prima saecula e Regum et Augustorum factis et aliorum Sanctorum rebus et virtute gestis asseritur. Tomi IV, Lüttich, 1663 ff. — Früher war bereits ein anderes Werk Alford's erſchienen: Britannia illustrata, sive Lucii, Helenae, Constantini, primorum Regum et Augustorum Christianorum patria et Fides. Cum appendice de tribus hodie controversis: De paschate Britannorum, de clericorum nuptiis, et num olim Britannia colnerit Romanam ecclesiam. Antwerpen, 1641.

bens und Wandels dieſes von Gott wunderbar begnadigten Mannes. Zudem verkündete er nur denjenigen Glauben, welcher zu ſeiner Zeit der allgemeine Glaube der Kirche war; welcher Widerſinn, anzunehmen, Gott hätte die Seinen ſo ſehr verlaſſen, daß ein ganzes Zeitalter des wahren Glaubens verluſtig ging! Uebrigens iſt dieſe Behauptung nichts Neues. Bereits die Luciferianer behaupteten, daß die ganze Welt des Teufels ſei und die Kirche in ein Lupanar ſich verwandelt habe. Die Donatiſten hielten ſich für das kleine Häuflein der echten Chriſten inmitten der großen Schaar der Scheinchriſten. Tertullian erwähnt, daß jede Secte ihre Berechtigung durch Klagen über Entartung der ächten und urſprünglichen Kirche zu beweiſen beſtrebt ſei. Wie ſtimmen aber ſolche Anſchauungen mit dem Worte Chriſti, daß die Kirche, jene Eine, vom heiligen Geiſte geleitete, durch die Apoſtel gepflanzte Kirche auf einen Fels gebaut ſei, und daß alle Macht der Hölle gegen ſie nichts vermöge? Wie ſtimmen ſie zu dem Verſprechen Chriſti, allezeit, bis an's Ende der Zeit bei den Seinen, d. i. bei den Apoſteln und deren Nachfolgern verbleiben zu wollen? Soll der Geiſt Gottes wirklich zu irgend einer Zeit von der Kirche gewichen ſein? Der Beſtand der wahren Kirche Chriſti iſt unabhängig von den ſittlichen Fehlern und Gebrechen ihrer Vertreter und Bekenner; auch in der Synagoge ſtarb der wahre Glaube nicht aus, trotzdem daß ſelbſt Aaron ſchwach genug war, den idololatriſchen Neigungen des rohen Volkes nachzugeben. König Jakob ſcheint ſelber das Gewicht der Schriftgründe zu fühlen, und unterſcheidet deßhalb, wie auch mehrere andere Proteſtanten, zwiſchen katholiſcher und römiſcher Kirche; nicht erſterer, ſondern nur letzterer ſei der wahre Glaube abhanden gekommen. Auch dieß iſt nichts Neues; Wikleff und die Waldenſer ſagten eben ſo. Indeß iſt dieſe Unterſcheidung unzuläſſig. Der Glaube Petri iſt der Glaube der katholiſchen Kirche; der Glaube Petri und ſeiner Nachfolger wird als katholiſcher Glaube von Hieronymus und Auguſtinus anerkannt, alſo von Männern, welche vor der Zeit des angeblichen Abfalles der römiſchen Kirche von der urchriſtlichen Tradition gelebt haben. Der Glaube Petri d. i. der römiſchen Kirche kann nach Chriſti Verheißung nicht deficere; dieſer Satz wurde als eine mit göttlicher Gewißheit feſtſtehende Wahrheit von den älteſten Päpſten, darunter ſolchen, welche als Heilige gelebt haben und als Martyrer geſtorben ſind, feſtgehalten und verkündet, und niemand hat ihnen widerſprochen. Niemals hat ein Papſt, ex cathedra ſprechend, einen häretiſchen Irrthum behauptet oder gebilliget; Irenäus, Cyprianus,

Auguſtinus, Hieronymus, Ambroſius, Athanaſius zuſammt den Biſchöfen Aegyptens, die Biſchöfe der Tarraconenſiſchen Kirchenprovinz in ihrem Schreiben an Hilarius anerkennen die Führerſchaft der römiſchen Kirche und ihres Hauptes in Sachen des Glaubens; nicht zu reden von den ſpäteren Ausſprüchen eines Beda, Iſidor u. ſ. w., welche das Verſprechen Chriſti an Petrus: Ut non deficiat fides tua; auf die römiſche Kirche anwenden. Auf den Einwand, daß ja einige Päpſte wirklich in häretiſche Irrthümer verfallen ſeien, hat bereits Cardinal Bellarmin [1]) geantwortet.

Da indeß die Proteſtanten die dem Petrus gemachte Verheißung des Herrn auf die ſogenannte unſichtbare Kirche beziehen, welcher ſie die ſichtbare als die defectible entgegenſtellen, ſo muß, um ihnen keine Ausflucht übrig zu laſſen, aus der Schrift nachgewieſen werden, daß die ſichtbare Kirche die wahre Kirche Chriſti ſein könne, ja vielmehr die wahre Kirche als ſichtbare gedacht werden müſſe. In dieſer Beziehung iſt vor Allem einmal an Iſai. 2, 2 zu erinnern; ferner an Dan. 2, woſelbſt von dem Steine die Rede iſt, der nicht von Menſchenhänden bearbeitet, zu einem großen Berge anwuchs, und von dem vom Felſen losgeriſſenen Steine, der die ganze Erde erfüllte; ferner an die bei Matth. 5 erwähnte Stadt auf dem Berge, die nicht verborgen bleiben kann u. ſ. w. Wenn ferner die Schrift ſo ſpricht, daß ſie unter der Kirche ein ſinnlich vernehmendes und vernehmbares Object vorausſetzt (z. B. die ecclesiae — persecutus sum ecclesiam Dei) und menſchliche Affecte von ihr ausſagt (z. B. timor magnus in ecclesia factus est) — wenn ſie von ſichtbaren Häuptern der Kirche ſpricht (z. B. Attendite vobis et gregi), ſo wird wohl die Schriftgemäßheit des Begriffes einer ſichtbaren Kirche zugegeben werden müſſen. Oder ſollten die bibliſchen Belege bloß für die apoſtoliſche Urkirche gelten? Dann wäre die der Kirche gemachte Verheißung ihrer unzerſtörbaren Fortdauer als eines auf einem Felſen erbauten Hauſes nicht wahr. Demgemäß iſt es auch widerſinnig, wenn König Jakob nur die Kirche der erſten fünf Jahrhunderte für die ächte und unverfälſchte Inſtitution Chriſti anerkennen will. Zudem iſt dieſe Anerkennung, da ſie bloß auf einen von ihm behaupteten Thatbeſtand, nämlich den hiſtoriſch nachgewieſenen Umſtand, daß die Kirche bis dahin von Irrungen ſich frei erhielt, geſtützt iſt; keine Anerkennung ex fide divina, ſondern bloß ex fide humana, welche keine abſolute Gewißheit für ſich hat, indem die

[1]) De summo Pontifice IV, c. 8—14.

geſchichtliche Forſchung, auf deren Ergebniſſe der König ſich beruft, doch gewiß nicht infallibel iſt. Das Wahre indeß iſt, daß es ihm von Kindheit an ſo eingeprägt worden iſt; ſonſt würde er vielleicht begreifen, daß mit ungefähr denſelben Argumenten, mit welchen er ſich die Reinerhaltung des Chriſtenglaubens in den erſten fünf Jahrhunderten von ſeinen Theologen beweiſen läßt, die Reinerhaltung durch alle Jahrhunderte bewieſen werden könne.

Es iſt ſchon geſagt worden, daß Jakob den Unzukömmlichkeiten ſeiner Behauptungen über die nur auf die erſten fünf Jahrhunderte beſchränkte Integrität des Chriſtenglaubens durch Unterſcheidung zwiſchen Katholicismus und Romanismus zu entgehen ſucht. Alſo hätte neben dem Romanismus der Katholicismus fortgedauert, und die anglicaniſche Kirche ſtelle den letzteren dermalen aller Welt ſichtbar und kenntlich dar. Deßhalb nennt ſich auch der König einen defensor fidei catholicae. Weiß er aber auch, was das Wort „katholiſch“ beſagen will? Iſt es ſeinem Begriffe zufolge nicht der conträre und ausſchließende Gegenſatz zur particulären Bedeutung des Territorialbegriffes „anglicaniſch“? Schon in alten Zeiten hat Tertullian es als einen charakteriſtiſchen Zug der Häreſie bezeichnet, daß ſie die Gränzen eines beſtimmten Gebietes nicht überſchreite; ähnlicher Weiſe argumentirte Auguſtinus gegen die Donatiſten, und überhaupt die Väter gegen Häretiker jeder Art. Man entgegnet freilich, daß der Proteſtantismus viele Territorien erfülle. Aber haben denn die Proteſtanten der verſchiedenen Territorien etwas Anderes mit einander gemein, als den Proteſt gegen die römiſche Kirche? Sind ſie nicht unter ſich ſelbſt wieder vielfältig geſpalten? Nicht einmal in England ſind ſie unter ſich Eins; denn es gibt in England Calviner, Puritaner, Lutheraner, Zwinglianer u. ſ. w.; die Calviner gehen abermals in Parteien auseinander. Welche ſind denn nun die echten Proteſtanten? Dieſe Geſpaltenheit iſt übrigens, wie der heilige Cyprian hervorhebt, eine nothwendige Folge des Abgehens von der wahren Grundlage des Glaubens; wo man ſich auf das eigene Meinen und Dafürhalten ſtützt, muß Getheiltheit und Zwieſpalt der Meinungen entſtehen.

Neben dem Merkmale der Katholicität nimmt die anglicaniſche Kirche ſelbſtverſtändlich auch den Charakter der Apoſtolicität in Anſpruch. Dieſen Charakter kann ſie für dasjenige, was ſie aus ihrer katholiſchen Vergangenheit beibehalten hat, anſprechen. Dieß beſitzt ſie aber durch Vermittelung der römiſchen Kirche; durch die römiſche Kirche iſt ihr die Apoſto-

licität der beibehaltenen Lehren und Inſtitutionen verbürgt. Iſt es nun nicht ein Widerſpruch, das Zeugniß der in der römiſch-katholiſchen Kirche ſich forterbenden Tradition nur für einen beliebigen Theil der ererbten Lehren und Inſtitutionen gelten zu laſſen? Die Proteſtanten haben die heilige Schrift aus der katholiſchen Kirche überkommen; auf weſſen Zeugniß nehmen ſie die Schriften der Apoſtel und Evangeliſten als ſolche an? Doch auf das Zeugniß der Tradition? Wenn nicht, wie können ſie dieſelben mit zuverläſſiger Gewißheit als Erkenntnißquelle der chriſtlichen Lehre hinnehmen? Wie willkürlich iſt es, nach eigenem Gutdünken einen Theil der bibliſchen Bücher als canoniſch gelten zu laſſen, einen anderen nicht? Eben ſo verhält es ſich mit den Symbolen und Concilien, aus welchen ſie Einiges als chriſtliche Lehre gelten laſſen, Anderes nicht. Woher wiſſen ſie denn, daß das Eine apoſtoliſche Lehre iſt, das Andere nicht. Weiter handelt es ſich auch um eine abſolut zuverläſſige Auslegung der Schrift, der Symbole und Concilien. Darf dieſe Auslegung dem Gutdünken des Einzelnen überlaſſen werden? Wie kann denn z. B. Calvin glaubhaft machen, daß die von ihm dem Glaubensartikel: „Descendit ad inferos“ gegebene Deutung, welche von der Auslegung deſſelben durch die Väter ganz und gar abweicht, den eigentlichen und wahren Sinn der Apoſtel treffe? Es genügt nicht, die Schriften der Apoſtel beizubehalten, „nisi simul apostolice intelligantur“ — bemerkt Gregor von Nazianz. Schon in alten Zeiten haben die Väter angeſichts der häretiſchen Berufungen auf die Bibel immer auf die in der Kirche traditionell gewordene Auslegung derſelben hingewieſen. König Jakob gibt nun freilich zu verſtehen, daß die heutige Kirche Vieles glaube, was in älteren Zeiten nicht de fide war; z. B. daß die heilige Jungfrau niemals eine läßliche Sünde begangen habe, daß die Bücher der Makkabäer canoniſche Bücher ſeien u. ſ. w. Aber es iſt ein Unterſchied, etwas glauben, was den apoſtoliſchen Schriften widerſpricht — und etwas glauben, was nur Erweiterung und Zuſatz zur apoſtoliſchen Lehre iſt. Die im Laufe der Zeit deutlicher und diſtincter hervortretende Erkenntniß der Heilswahrheit wird manches als Glaubensſatz erkennen laſſen, was man früher als ſolchen nicht förmlich (expresse et formaliter) kannte. Die Kirche iſt öfter durch die in ihrem Schooße auftauchenden Lehrſtreitigkeiten oder durch die gegen ſie aufſtehenden Häreſien zu näheren Erklärungen der überlieferten Lehre veranlaßt worden, hat zur ſchärferen Ausprägung letzterer neue Worte gebildet und neue Sätze formulirt, ohne daß aber hiedurch etwas im eigentlichen Sinne Neues zur überlieferten

Lehre hinzugekommen wäre, indem die apoſtoliſche Lehre virtuell bereits alle nachfolgenden diſtincteren Declarationen in ſich ſchließt.

So wird gegen die Angriffe der königlichen Theologie die Reinheit und Unverfälſchtheit der katholiſchen Lehre im Allgemeinen vertheidiget. Vergeblich nimmt Jakob das Zeugniß der Martyrer des chriſtlichen Glaubens für ſich in Anſpruch; die Martyrer des Anglicanismus ſind keine wahren Martyrer [1]), die wahren und echten Martyrer des Glaubens geben ſolchen Lehren Zeugniß, welche Jakob als Proteſtant und Calviniſt häretiſch läugnet. Hieher gehört vor Allem die leibliche Gegenwart Chriſti im Altarsſacramente, welche in den Briefen des heiligen Ignatius ſo klar und unbeſtritten bezeugt iſt. Da indeß die Echtheit ſeiner Schriften, ſo wie jener des Dionyſius Areopagita und Martialis von den Proteſtanten angeſtritten wurde, ſo will Suarez andere unzweifelhafte Zeugniſſe lateiniſcher und griechiſcher Väter aus den von Jakob noch anerkannten vier erſten Jahrhunderten der chriſtlichen Kirche beibringen. Er citirt Ausſprüche des Hilarius [2]), Ambroſius [3]), Hieronymus [4]), Auguſtinus [5]), Cyprian [6]), Leo I. [7]), Chryſoſtomus [8]), Cyrillus Alex. [9]), Cyrill von Jeruſ. [10]), Epiphanius [11]), Gregor von Nazianz [12]), Gregor von Nyſſa [13]), Juſtinus M. [14]), Irenäus [15]). In den von Ambroſius aus einem liturgiſchen Gebete angeführten Worten: „Quod ſit in figuram corporis et sanguinis

---

[1]) Wohl aber ſind jene vielen Katholiken, welche in England ſeit Heinrich VIII. für ihren Glauben gelitten haben, als Martyrer anzuſehen. Dahin gehören viele Glieder des Franciscaner- und Carthäuſerordens, Fiſher von Rocheſter und Thomas Morus, der Graf Thomas Northumbry, die Jeſuiten Campian, Garnet u. A. Defensio Lib. VI, c. 11.

[2]) De Trin. Lib. VIII.

[3]) Sacr. IV, 4. 5. 6.

[4]) In Matth. c. 26; Ep. 150 ad Hedibiam, qu. 2.

[5]) Serm. 1 sup. psalm. 33; Contr. adv. leg. II, 9 u. vrſchd. a. St.

[6]) Serm. de coen. Dom.; ep. 54, 56, 76 etc.

[7]) De jejun. sept. mens., c. 6 u. ſ. w.

[8]) Hom. 45 in Joann. u. ſ. w.

[9]) Ep. 10. ad Nestor u. ſ. w.; Ad Evoptium u. ſ. w.

[10]) Catech. 4.

[11]) Anchor.

[12]) Or. 3; Or. 42.

[13]) De vita Mosis.

[14]) Apol. II.

[15]) Adv. haer. IV, 34; V, 2.

Domini nostri Jesu Christi“ könnte ein Proteſtant ein Zeugniß für eine bloß ſymboliſche Darſtellung des Leibes und Blutes Chriſti in den Abendmahlsgeſtalten finden wollen. Das Richtige iſt, daß mit den angeführten Worten geſagt werden will, die Abendmahlsgeſtalten ſeien auch Zeichen und Symbole deſſen, was ſie enthalten oder verhüllen; ſie ſind alſo in der That, aber nicht einzig nur Repräſentation des Leibes und Blutes Chriſti. In ähnlicher Weiſe ſind manche andere Stellen zu erklären, auf welche die Proteſtanten ſich berufen zu können glauben z. B. bei Hieronymus [1]). Man braucht ja, um über die Sache in's Klare zu kommen, nur bei den Schriftſtellern des claſſiſchen Alterthums nachzuſehen, in welchem Sinne das Wort repraesentare gebraucht werde. So ſagt Seneca: Petis a me, ut id ..... repraesentem et scribam tibi (ep. 95). Cicero: Corpus libenter obtulerim, si morte mea civitati libertas repraesentari posset... Die übrigen angeführten Stellen ſind ſolcher Art, daß ſie eine bloß ſymboliſche Auffaſſung geradewegs ausſchließen.

Aber nicht bloß die reale Gegenwart Chriſti, ſondern die förmliche Transſubſtantiation der Abendmahlselemente wird von den Vätern bezeugt; ſie wird mit ausdrücklichen Worten gelehrt von Juſtinus M. [2]), Irenäus [3]), Cyrillus von Jeruſalem [4]), Chryſoſtomus, Gregor von Nyſſa, Euſebius Emiſenus, Epiphanius, Ambroſius, Auguſtinus, Algerus, Cyprianus, Tertullianus — der Späteren zu geſchweigen, welche, wie ein Johannes Damasc., Gregor d. Gr., Beda, Remigius u. ſ. w. bereits über das fünfte Jahrhundert hinausfallen. König Jakob ſtößt ſich an der Neuheit des Wortes Transſubſtantiation. Auf dem vierten Lateranenſiſchen Concil, auf welchem es zum erſten Male solenniter in den kirchlichen Sprachgebrauch aufgenommen wurde, waren Lateiner, Griechen, Orientalen, vierhundertundachtzig Biſchöfe aus allen Gegenden der chriſtlichen Welt anweſend; kein einziger aus ihnen hat an der Neuheit des Wortes Anſtoß genommen — ein Beweis, daß die durch den neuen Ausdruck bezeichnete Sache nichts Neues geweſen.

Da König Jakob ſich der Auctorität der erſten vier Concilien unterwirft, ſo kann er auch dem auf den Concilien von Epheſus und Chalcedon

---

[1]) l. c.
[2]) Apol. II.
[3]) Adv. haer. IV, c. 34.
[4]) Catech. myst. III et IV.

declarirten Dogma, daß der in die Vereinigung mit dem Logos aufgenommenen Menſchheit Chriſti Anbetung gebühre, ſeine Zuſtimmung nicht verſagen; und dieß um ſo weniger, da die Schrift ſelber ſagt, daß ſich vor Chriſto alle Knie beugen ſollen, und im Evangelium Johannis, Cap. IX von dem Blindgebornen zu leſen iſt: Et procidens adoravit eum. Da es nun in Bezug auf die Würde Chriſti einerlei iſt, ob er in natürlicher Menſchengeſtalt, oder im Sacramente gegenwärtig iſt, ſo kann der Zoll der Anbetung auch dem Sacramente nicht verweigert werden, und Jakob irrt, wenn er dieſen Punct unter die erſt neuerlich in Uebung gebrachten Dinge rechnet. Dawider ſprechen die Zeugniſſe bei Ambroſius [1]), Auguſtinus [2]), Cyrill von Jeruſalem [3]), Chryſoſtomus [4]), Gregor Naz., Origenes, Euſebius von Emeſa, Theodoret u. ſ. w. [5]). Demgemäß hat Jakob auch keinen Grund, gegen die Elevation der conſecrirten Abendmahlsgeſtalten beim liturgiſchen Opfer zu eifern; abgeſehen davon, daß etwas dieſem Ritus Analoges bereits bei Dionyſius Areopagita, der von signis sancte propositis ſpricht, und bei Baſilius angedeutet iſt, der einer ostensio corporis divini erwähnt. Mit Recht hat daher das Concil von Vienne dem Irrthum der Begharden und Beguinen verdammt, daß man bei der Elevation des ſacramentalen Leibes Chriſti ruhig ſitzen bleiben dürfe. Das Läuten mit der Glocke während der Wandlung hatte ſchon unter Gregor VII. ſtatt, und Ivo von Chartres bedankt ſich bei einer engliſchen Königin für das Geſchenk von ein paar Glocken, welche, wie er erzählt, während des Wandlungsactes geläutet würden. Daß Proceſſionen unter Vortragung des allerheiligſten Altarsſacramentes nicht ſchon in der alten Kirche in Uebung ſein konnten, läßt ſich aus den Zuſtänden der verfolgten alten Kirche hinlänglich erklären; demnach kann die Praxis des

---

[1]) De Spir. Sanct. III, 12.

[2]) Exposit. in Psalm. 98.

[3]) Catech. V.

[4]) Hom. 24 in 1. Cor. u. ſ. w.

[5]) Vgl. *Veronii* S. J. († 1649) Regula fidei, § 13: De adoratione Eucharistiae, mit Beziehung auf die dawider vorgebrachten Einwendungen in des Calviniſten Daille (Dallæus): Apologie des eglises reformées. Die erklärenden Ausführungen Veron's in Beſtimmung deſſen, was rückſichtlich der von den Proteſtanten beſtrittenen Lehrpuncte der kirchlichen Theologie eigentlich de fide ſei, und was nicht, ſind vornehmlich aus Vasquez' Commentar zur Summe des heiligen Thomas Aq. entnommen.

chriſtlichen Alterthums keinen Vorwand zu Angriffen auf ſolche Solennitäten abgeben. Wohl aber läßt ſich nachweiſen, daß die Chriſten der erſteren Jahrhunderte (beſonders zu Hauſe) nur unter Einer Geſtalt die Communion empfingen [1]); zudem exiſtirt kein Verbot Chriſti, ihn im Sacramente nur unter Einer Geſtalt zu empfangen. Die Calviniſten können ſich nicht auf Joh. 6, 54 berufen, da ſie in der Regel nicht zugeben, daß in Joh. 6 vom Sacrament der Euchariſtie die Rede ſei. Nebſtdem ſtellen aber auch viele katholiſche Exegeten in Abrede, daß in jenem Capitel von einem ſacramentalen Genießen des Leibes Chriſti die Rede ſei. Und zugegeben, daß dieſes gemeint ſei, ſo folgt aus der berührten Stelle noch keine Nothwendigkeit des Laienkelches, indem daſelbſt nicht geboten wird, das Blut Chriſti zu trinken, ſondern bloß geſagt wird, daß derjenige, welcher weder den Leib Chriſti empfängt, noch das Blut Chriſti trinkt, nicht ſelig werden könne. Da nun aber Chriſti Fleiſch und Blut auch in der Brotsgeſtalt allein ſchon enthalten iſt, ſo genügt offenbar der Empfang des conſecrirten Brotes für ſich allein. Dieſe Expoſition iſt um ſo gewiſſer richtig, als im Contexte deſſelben Capitels ausdrücklich, und öfter als einmal, zu leſen iſt, daß das Genießen des Brotes zur Erlangung des ewigen Lebens hinreiche: Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum.

Zu den die Abendmahlsfeier betreffenden Mißbräuchen neueren Urſprunges zählt König Jakob auch die „Privatmeſſen“, in welchen der „Opferer“ unter Einem die Perſon des Volkes und des Prieſters vorſtellen muß. Sollte damit gemeint ſein, daß es Meſſen gebe, in welchen der Prieſter allein ohne Miniſtrant das Opfer darbringe, ſo wäre zu antworten, daß eine ſolche Uebung gar nicht beſtehe, indem bereits das Concil von Nicäa unterſagt hat, daß das Opfer gefeiert werde, ohne daß wenigſtens ein oder zwei Zeugen anweſend wären. Verſteht König Jakob unter „Privatmeſſe“ eine ſolche, in welcher der Prieſter allein communicirt, ſo iſt er abermals im Unrechte, wenn er hieraus der katholiſchen Kirche einen Vorwurf machen will; denn er kann kein Gebot Chriſti nachweiſen, durch

[1]) Gegen Natalis Alexander's und Bona's Behauptung, daß die Laiencommunion unter beiden Geſtalten bis in's zwölfte Jahrhundert üblich geweſen, ergreift C. Roncaglia das Wort, daß es auch in den früheren chriſtlichen Jahrhunderten den Gläubigen frei geſtanden habe, das Abendmahl unter Einer Geſtalt zu empfangen, und in mancherlei Fällen eine Communion unter beiden Geſtalten vielfach gar nicht üblich geweſen. Vgl. Thesaur. theol. X, p. 1031 ff.

welches alle Anwesenden zum Empfange des Abendmahls verpflichtet wären. Ja es mag im Hinblicke auf 1. Kor. 11, 28 für Viele gerathener sein, des Empfanges sich zu enthalten. Versteht er unter „Privatmessen“ solche, welche nicht in öffentlichen Gotteshäusern gehalten werden, so müßte er auch die Christen der ersten Jahrhunderte tadeln, die während der Verfolgungen in Grüften und anderen geheimen Orten ihren Gottesdienst feierten; er müßte mit dem heiligen Paulinus, Augustinus u. A. rechten, welche von wunderthätigen Krankenheilungen erzählen, die in Privathäusern, in welchen das heilige Opfer dargebracht wurde, aus Anlaß desselben sich ereigneten [1]).

König Jakob nimmt an der kirchlichen Verehrung der heiligen Jungfrau Anstoß. Zwar will auch er ein Verehrer derselben sein, hält es aber für blasphemisch, sie eine Göttin zu nennen. Er möge sich beruhigen; als Göttin gilt sie auch den Katholiken nicht; und wenn z. B. Gregor von Nazianz irgend einmal in einer poetischen Arbeit den Ausdruck Dea gebraucht, so ist dieß der poetischen Sprechweise nachzusehen — und dieß um so mehr, da die heilige Schrift öfter den Ausdruck Dii von menschlichen Personen gebraucht. Jedermann weiß, wie er dieß zu verstehen hat. Indem Jakob die Anrufung der heiligen Jungfrau tadelt, macht er gemeinsame Sache mit Constantinus Copronymus, welcher — nach Suidas Worten der Unreinste aller Sterblichen — die heilige Jungfrau um ihre Fürbitte anzuflehen verbot. Dieses Verbot war neu; die heiligen Väter älterer Zeiten, ein Ambrosius, Augustinus, welchem die Löwener Theologen das: Sancta Maria succurre miseris etc. zuschreiben, Gregor von Nazianz, Chrysostomus u. A. sind Zeugen für die von Alters her feststehende Uebung, die heilige Jungfrau als Fürbitterin anzusehen. Es ist ein eines königlichen Mundes unwürdiger Witz, die heilige Jungfrau habe

---

[1]) Gegen Chemnitz werden die Privatmessen von Natalis Alexander vertheidiget, welcher nachweist, daß die von Chemnitz citirte Stelle aus Chrysostomus Hom. 3 in Eph. c. 1 nicht gegen, sondern für die katholische Praxis spreche. Denn sie zeigt, was sich aus mancherlei anderen Zeugnissen erhärten läßt, daß trotz der, bei der wachsenden Christenzahl eintretenden Abnahme des Eifers in Theilnahme an dem von der Kirche täglich dargebrachten Opfer die tägliche Darbringung desselben nicht aufgehört habe. Heilige Lehrer rathen ab, ohne besondere sorgfältige Vorbereitung zum Tische des Herrn zu gehen. Die Berufung auf 1. Kor. 11 beweise nichts, weil daselbst nicht von der Communion der Gläubigen, sondern von den Liebesmahlen die Rede sei.

nicht Zeit, alle albernen Wünſche der Menſchenkinder auf Erden anzuhören. Ihre himmliſche Seligkeit iſt wahrlich kein Hinderniß einer liebevollen Theilnahme an den irdiſchen Geſchicken der Menſchen. Auch lehrt die Kirche nirgends, daß die heilige Jungfrau gebeten werde, ihrem Sohne zu „gebieten", er möge die an ſie gerichteten Wünſche und Bitten der Menſchen erhören. Eben ſo verhält es ſich mit anderen unſchicklichen Dingen und Eingebungen einer nicht ganz lauteren Phantaſie, die nach Jakob's Meinung mit dem Marienculte zuſammenhängen ſollen; er mag dergleichen in proteſtantiſchen Schmähſchriften geleſen haben, niemals aber wird er von Katholiken dergleichen vernommen haben. Daß das Gebet der heiligen Jungfrau die Dämonen in die Flucht ſchlage, iſt nichts Abſurdes, und wird von Cyrillus Alexandrinus in ſeinen Homilien gegen Neſtorius behauptet. Sagt nicht Chriſtus Mark. 16 von ſeinen Jüngern: In nomine meo daemonia ejicient? Die Beſiegung der Häreſien und andere Wunder werden der heiligen Jungfrau nicht in dem Sinne zugeſchrieben, als ob ſie Solches aus ſich vermöchte, ſondern mittelbar, ſofern Chriſtus, deſſen Mutter ſie iſt, Solches wirkt [1]).

Die Heiligenverehrung will König Jakob nicht verwerfen; ſeine Worte laſſen jedoch unentſchieden, ob er damit eine religiöſe Verehrung, wie ſie in der Kirche ſtatt hat, oder bloß ein achtungsvolles Andenken derſelben meine, wie Calvin. Wäre Letzteres der Fall, ſo begreift man nicht, warum er bloß den kirchlichen Heiligen Verehrung zollen will, da jeder Verſtorbene, der Verdienſtliches geleiſtet, auf dieſelben Ehren ein Recht hat. Eben ſo einleuchtend iſt aber, daß mit einer ſolchen Verehrung dem Verdienſte der Heiligen nicht genuggethan wäre; und das kirchliche Alterthum hat, wie außer allem Zweifel ſteht, unter „Verehrung" der Heiligen etwas ganz Anderes verſtanden. Jakob will die Zahl der Heiligen auf jene heiligen Namen beſchränken, welche wir aus der Schrift als Heilige kennen. Mit welchem Rechte? Müßten für dieſen Fall nicht z. B. die unſchuldigen Kindlein aus der Zahl der Heiligen geſtrichen werden? Denn nirgends ſagt die Schrift, daß ſie heilig geworden ſeien. Hat nicht bereits die nach-

[1]) Mit beſonderer Beziehung auf Dalläus' Schrift de religioso cultus objecto rechtfertiget Natalis Alexander die der heiligen Jungfrau gezollte Hyperdulie in ſeiner Abhandlung: Adversus haeresin Vigilantii, qua etiam recentiorum Hagiomachorum errores, Dallaei praesertim, refelluntur et evertuntur. Vgl. Thesaur. theol. IV, p. 231—248.

apoſtoliſche Kirche auch das Andenken der Martyrer mit auszeichnender Verehrung gefeiert? — Eben ſo ſchwankend und unſicher äußert ſich Jakob über die Anrufung der Heiligen. Bald nennt er ſie einen abergläubiſchen Cult, bald will er ſie gelten laſſen, jedoch mit dem Beiſatze, daß es denn doch ſicherer ſei, ſich unmittelbar an Gott und Chriſtus zu wenden. Das Citat aus Matth. 11, 28 beweiſt jedoch nur, daß Chriſtus der alleinzige Geber des Friedens ſei, nicht aber, daß man keinen Interceſſor bei Chriſtus ſuchen dürfe. Wie die Berufung auf Kol. 2, 18 zu verſtehen ſei, unterläßt Jakob zu erklären, weil überhaupt die ganze Stelle gar keinen Bezug auf den in Rede ſtehenden Gegenſatz hat, ſondern gewiſſe gnoſtiſche Irrthümer betrifft, vor welchen Paulus die Koloſſer warnt. Der Behauptung des Königs, daß es ſicherer ſei, mit Umgehung der Heiligen unmittelbar ſich an Gott zu wenden, iſt der Ausſpruch Auguſtin's entgegenzuſtellen, welcher ſagt, daß ohne die Fürbitte des Stephanus die Kirche keinen Paulus beſäße, und die Erweckung des Paulus eine Folge der Erhörung des Martyrers Stephanus ſei. Daß vor Gott kein Anſehen der Perſon gilt, iſt wahr; eben ſo wahr aber, daß, je würdiger der Bittende, deſto gegründeter auch die Erwartung, die Bitte werde erhört werden.

In Beziehung auf die Reliquienverehrung möchte Jakob nicht gerne mit dem Apoſtaten Julian in eine Reihe geſtellt werden, und erklärt deßhalb, daß er, wenn man ihm die Echtheit gewiſſer angeblicher Gebeine von Heiligen verbürgen könnte, nicht anſtehen würde, ſie in prachtvollen Mauſoleen beiſetzen zu laſſen [1]). Aber von einer Anbetung d. i. religiöſen Verehrung derſelben will er nichts wiſſen. Auf den Vorwurf einer Anbetung der Reliquien hat bereits Auguſtinus dem Philoſophen Maximus, und Hieronymus dem Häretiker Vigilantius die entſprechende Antwort ertheilt:

---

[1]) Auch Dalläus erhebt gegen die katholiſche Reliquien- und Heiligenverehrung nur ſolche Einwendungen, welche von möglichen Mißbräuchen oder ſonſtigen Entſtellungen der dieſem Culte zu Grunde liegenden Idee hergenommen ſind. Beronius zeigt, daß dieſe möglichen Mißbräuche und Entſtellungen nicht im Weſen des Katholicismus liegen, ſondern vielmehr den ausdrücklichen Erklärungen und Vorſchriften der Kirche widerſprechen, und kommt auf dieſem Wege zu dem Schluſſe: Daillaeum Catholicum esse in cultu imaginum et reliquiarum. Von einem anderen Gegner (Relincourt) bemerkt er: Plus credit quam opus sit, quo sit in hac materia Catholicus. *Reg. Fid.* § 7—10. Zur richtigen Würdigung von Beron's Regula fidei iſt übrigens zu vergleichen: Kleutgen (S. J.): Theologie der Vorzeit, Münſter 1852 ff., Bd. I, S. 61 ff.

Quis unquam, o insanum caput — ruft Hieronymus ſeinem Gegner zu — aliquando Martyres adoravit? Um ſo weniger werden alſo die Gebeine der Martyrer je angebetet worden ſein. Wohl aber wurden ihnen ganz andere Ehren zu Theil, als jene, welche der König ihnen verwilligen möchte. Dieß iſt aus Ambroſius zu erſehen, dem die Eingebung zu Theil wurde, über den Gebeinen der Martyrer Gervaſius und Protaſius zu Ehren derſelben eine Kirche zu erbauen. Und eben ſo erzählt er von den religiöſen und kirchlichen Ehren, welche den Reliquien anderer Heiligen zu Theil wurden. Hieronymus ſchreibt der Euſtochium: Martyrum ubique simulacra veneramur, sanctam favillam oculis apponentes, si licet, etiam ore contingimus. Dergleichen Zeugniſſe des Alterthums laſſen ſich in Menge häufen. Daß Gott dieſe Art Verehrung wohlgefällig ſei, beweiſen die an den Gräbern der Heiligen vorgefalleuen Wunder. Eben ſo leicht iſt es, durch zahlreiche Anführungen aus Ambroſius, Baſilius, Gregorius Naz., Gregorius Nyſſ., Hieronymus u. ſ. w. den Bedenken des Königs gegen Ausſtellung der Reliquien an heiligen Orten zu begegnen.

In Bezug auf die Bilderverehrung verhält ſich der König ganz ſo, wie in den eben genannten Puncten. Er will kein Bilderſtürmer ſein, aber auch keine Götzenbilder dulden. Seine theologiſche Polemik gegen die katholiſche Bilderverehrung fällt unglücklich genug aus; er gibt zu, daß der Gebrauch der Bilder durch kein natürliches oder poſitives Gebot unterſagt ſei, glaubt aber die Katholiken durch Hinweiſung auf die altteſtamentliche Vorſchrift: Non facies tibi sculptile, zu treffen. Wie iſt dieß zu vereinbaren? Einzig nur unter der falſchen Vorausſetzung, daß die chriſtlichen Bilder Götzenbilder ſeien, und auf abgöttiſche Art verehrt werden. Denn nur aus dieſem Grunde zerbrach der König Ezechias die eherne Schlange; ein ausdrückliches Verbot jedweder Verehrung einer bildlichen Darſtellung verehrungswürdiger geſchöpflicher Objecte läßt ſich aus der Schrift nicht aufweiſen. Ueber die bildlichen Darſtellungen Gottes hat die Kirche bis jetzt mit weiſer Zurückhaltung geſchwiegen; indeß darf auch von ſolchen Darſtellungen nicht zugegeben werden, daß ihr Gebrauch etwas Schlimmes ſei und eine Impietät gegen Gott involvire, wie Jakob will. Gott könne keine Vermenſchlichung ſeines Weſens dulden, meint der König; ei, dann hätte er ja auch den Menſchwerdungsbeſchluß nie faſſen können.

Gegen die Verehrung des heiligen Kreuzes oder einzelner Partikeln deſſelben macht Jakob allerlei Einwendungen. Sollte man es deßhalb adoriren, weil es vom Leibe Chriſti berührt wurde? Aber dann müßte

man ja auch den Leib des Judas adoriren, der vom Herrn im Garten Gethsemane einen Kuß empfing. Daß Christus auf die bloß körperliche Berührung seines Leibes nicht viel gebe, erhellt aus seiner Antwort auf den Zuruf des Weibes: Selig der Leib, der dich getragen u. s. w. Sollte das heilige Kreuz wegen seiner wunderthätigen Kraft adorirt werden? Dann müßte ja auch Petri Schatten, der Aehnliches wirkte, angebetet werden u. s. w. Die Antwort hierauf [1]) ist leicht. Die Katholiken verehren das heilige Kreuz vornehmlich aus dem Grunde, weil es den Zwecken der Erlösung werkzeuglich diente, und hiedurch eine besondere Weihe empfing; es wird geehrt aus jenen Gründen, aus welchen wir auch den Reliquien der Heiligen unsere Verehrung zuwenden. Dem vom Judaskusse hergenommenen Einwande ist bereits Thomas Waldensis zuvorgekommen, wenn er den tactus innoxius als Bedingung der Verehrungswürdigkeit aufstellte, ohne daß jedoch wunderthätige Wirkungen eine nothwendige Folge desselben sein müßten, weil es immerhin vom Willen Christi abhängen muß, ob solche Wirkungen eintreten sollen, oder nicht. Am heiligen Kreuze sind sie indeß in der That hervorgetreten; und von der Erde des Bodens, welchen Christus beschritt, erzählt Augustinus [2]) ähnliche Wirkungen. Wäre sie heutzutage noch dieselbe, wie zu Zeiten Christi, so ist kein Zweifel, daß auch sie, gleich dem heiligen Kreuze, zu verehren wäre.

Die protestantische Läugnung des Fegefeuers, für welches nach des Königs Jakob Behauptung Bellarmin keine einzige Schriftstelle beizubringen im Stande sein soll, hängt mit dem protestantischen Begriffe der Rechtfertigung zusammen, welche einzig in einer durch den festen Glauben des Sünders bedingten Nichtzurechnung der begangenen Sünden, um Christi willen, besteht. In diesem Sinne nennt Jakob Christum selber unser Purgatorium. Das Verfehlte und Schriftwidrige dieser monströsen Anschauungsweise ist leicht zu zeigen. Obwohl Christus für die Sünden Aller Genugthuung geleistet, so folgt daraus noch keineswegs, daß auch Alle selig werden müssen. Dieß ist im Evangelium hinlänglich angedeutet. Es handelt sich also darum, daß den Einzelnen die durch Christus gewirkte Erlösung auch zugewendet werde. Die in der Schrift aufgestellten Bedingungen hiezu sind der Glaube, die Taufe, die Beobachtung der gött-

[1]) Vgl. Natalis Alexander: De religioso cultu Dominicae Crucis, adv. Paulicianos, in Claudio Turinensi, Petrobrusianis, Wiclefitis, Lutheranis et Calvinistis redivivos. Thes. theol. IX, p. 775—792.

[2]) Civ. Dei, XXII, 8.

lichen Gebote, in welcher der Glaube durch die Liebe thätig ist. Dieser Glaube ist etwas ganz anderes, als jener protestantische Glaube an eine Nichtzurechnung, welcher ja gerade das Gegentheil der Wirkungen des von der Schrift geforderten Glaubens hervorbringen müßte, da er zum straflosen Fortsündigen ermuthiget, und die Sünde als etwas neben dem Glauben bedeutungslos Verschwindendes erscheinen läßt. Eine weitere schriftwidrige Consequenz des protestantischen Begriffes vom Glauben ist die vermeintliche Gleichheit des Zustandes aller Gerechtfertigten, während doch die Schrift einen Unterschied der Dignität der jenseitig Verklärten (1. Kor. 15, 41; Joh. 14, 2), und auch eine Gnade der diesseitigen Reinigung und Entsündigung lehrt: Amplius lava me ab iniquitate (Psalm 50). Demnach kann für den bereits Gerechtfertigten das Bedürfniß und die Verpflichtung einer weiteren Reinigung und Büßung bestehen, die, wofern sie durch den zeitlichen Tod unterbrochen wird, zweifelsohne im Jenseits fortzusetzen ist, und dieß um so mehr, da der von schweren Sünden freie Gerechte dennoch immerfort noch läßliche Sünden sich zu Schulden kommen läßt (Sprichw. 24, 16; Jak. 3, 2; 1. Joh. 1, 8), die nicht ungebüßt bleiben können (Matth. 5, 26), weil nur das vollkommen Gereinigte in's Himmelreich eingehen kann (Offenb. 21, 27; Ephes. 5, 27). Hiedurch ist das Fegefeuer schon hinlänglich inducirt; und es bedarf nur noch des Hinweises auf 1. Kor. 3, 15 (welche Stelle wenigstens vielfach von den heiligen Vätern auf das Fegefeuer bezogen wird), Matth. 12, 32; Mark. 12, 46, um die Schriftgemäßheit der katholischen Lehre vom Fegefeuer vollkommen zu erweisen [1]). Die vom Könige mit frivoler Mißacht-

[1]) Auch Veronius bemerkt, daß es nur der genauen Feststellung dessen, was in der Lehre vom Fegefeuer de fide sei, mit Ausscheidung alles dessen, was nicht de fide ist, bedürfe, um einen Protestanten zur Anerkennung dieser Lehre hinzuführen, deren theilweiser und indirecter Anerkennung sich auch ein Calvin nicht entziehen könne. Calvin wage nicht zu sagen, daß die Seelen der Abgeschiedenen unmittelbar in das Reich der Seligkeit eingehen, er spricht vielmehr von einem status suspensionis et dilationis; spes autem, quae differtur — sagt die Schrift (Sprichw. 12, 13) — affligit animam. En ergo — fügt Veronius bei — saltem species purgatorii! — Was den von protestantischer Seite geforderten Schriftbeweis anbelangt, macht Natalis Alexander (Diss. adv. alterum Ariannae haereseos caput, Thesaur. theol. IV, p. 695 ff.) eine Reihe von Stellen namhaft, welche das von katholischen Polemikern in sie Gelegte nicht, oder wenigstens nicht streng erweisen: Tob. 4, 17; 1. Kön. 31, 12. 13; 2. Kön. 1, 11. 12; 2. Kön. 3, 31; Psalm 6, 1; 37, 1; 65, 12; Jesai. 4, 4; 9, 18; Mich. 7, 8; Zach. 9, 11; Mal. 3, 3; 1. Kor.

ung erwähnten Suffragien und Genugthuungswerke für die Verſtorbenen gründen ſich auf die im apoſtoliſchen Glaubensbekenntniſſe gelehrte Gemeinſchaft der Heiligen.

König Jakob bringt bei dieſer Gelegenheit auch das Ablaßweſen (und die damit zuſammenhängenden Jubiläen) zur Sprache. Hier handelt es ſich um zweierlei: Um den Schatz der Gnaden, aus welchem die Abläſſe geſpendet werden ſollen — und um das Recht, aus dieſem Schatze zu ſchöpfen und zu ſpenden. Ueber den erſten Punkt glaubt Suarez ſich nicht weiter auslaſſen zu müſſen, da die Proteſtanten, wenn ſie auch die Verdienſte der Heiligen nicht anerkennen, wenigſtens den unendlichen Schatz der Verdienſte Chriſti nicht läugnen. Der zweite Punct, das Recht aus dieſem Schatze zu ſpenden, iſt eine ſpecielle Anwendung der dem Statthalter Chriſti übertragenen Gewalt zu binden und zu löſen; und es handelt ſich demnach vorerſt um einen ſchriftgemäßen Nachweis dieſer Gewalt im Allgemeinen, ehe jener ſpecielle Gebrauch derſelben als eine der apoſtoliſchen Lehre und Praxis gemäße Obſervanz nachgewieſen wird [1]).

Die erſte Frage zerfällt in die zwei beſonderen Fragen: Hat Chriſtus wirklich dem Apoſtel Petrus die höchſte geiſtliche Gewalt in der Kirche übertragen? — Sind die Biſchöfe von Rom wirklich die Amtsnachfolger des heiligen Petrus? [2])

Die claſſiſche Stelle für den Erweis der erſten Behauptung iſt Matth. 16, 17 ff., in welcher Alles bedeutſam iſt. Erſtlich ſchon einmal

---

3, 12; 15, 29; Matth. 5, 22; 5, 25; Luk. 16, 9; Luk. 23, 42; Apſtgſch. 2, 21. Beweiſend ſind nur 2. Makk. 12, 46; Matth. 12, 32. Zaccaria (de usu librorum liturgicorum in rebus theologicis) führte den Beweis für den Glauben der alten Kirche an das Fegefeuer aus alten liturgiſchen Büchern. Vgl. Thesaur. theol. I, p. 450.

[1]) Den Nachweis des letzteren Punctes behalten wir der Darlegung von Suarez' theologiſchem Syſtem im nächſten Abſchnitte vor.

[2]) Eine ausführliche, den Magdeburger Centuriatoren entgegengeſtellte Beantwortung dieſer beiden Fragen von dem Auguſtiner Eremiten Onufrius Panvinius aus Verona († 1568): De primatu Petri et apostolicae sedis potestate findet ſich mitgetheilt im Thesaur. theol. VII, p. 1001—1187. — Als eine der wichtigſten hieher gehörigen Schriften aus dieſer Zeit iſt ferner noch zu erwähnen: *Jo. Eck:* De Primatu Petri adversus Lutherum, libri III. (Auch abgedruckt in des Dominicaners *Roccaberti* Bibliotheca Pontificia, Tom. XV, p. 36—225.) — Eine hieher gehörige Schrift aus neueſter Zeit iſt *Car. Passaglia* S. J. Commentarius de praerogativis beati Petri apostolorum principis, auctoritate divinarum literarum comprobatis.

die feierliche Umſtändlichkeit, mit welcher der volle Name des Petrus vorgeführt wird. Simon Petrus, Simon der Felſenmann heißt der von Chriſtus Angeredete; Simon der Name der Perſon, Petrus die Bezeichnung der ihm übertragenen Würde, und die von einem anderen Apoſtel deſſelben Namens unterſcheidende Appoſition. Und damit es nicht zweifelhaft bleibe, daß kein anderer Simon, als eben der Angeredete zum Träger der kirchlichen Vollgewalt erhoben werde, heißt es noch ausdrücklich: Simon der Sohn des Jonas. Ferner iſt nicht zu verkennen, daß das auf ihn übertragene Prädicat den Lohn des für Chriſtus abgelegten Bekenntniſſes ausdrücken ſoll. Cyrillus Alexandrinus bemerkt, daß Chriſtus den Simon Bar Jona in Vorausſicht ſeines felſenſtarken Glaubens Petrus d. i. Felſenmann genannt, und damit angekündiget habe, auf dieſen felſenſtarken Mann ſeine Kirche gründen zu wollen. Chryſoſtomus nennt ihn deßhalb basis fidei, firma et solida petra fidei. Daß Petrus als derjenige gemeint ſei, auf welchen die Kirche gegründet werden ſoll, iſt durch das Fürwort hanc angedeutet. Et super hanc petram etc. Daß das Geſchlecht gewechſelt, und zuerſt Petrus, ſodann Petra geſagt wird, thut nichts zur Sache; denn im Syriſchen und Hebräiſchen, welches Chriſtus ſprach und Matthäus ſchrieb, unterſcheidet man kein männliches und weibliches Geſchlecht des Subſtantivs Cephas. Zudem läßt der Zuſatz: Et tibi dabo claves regni coelorum... keinen Zweifel übrig, daß im ganzen Contexte einzig nur von Petrus die Rede iſt. Demgemäß ſind auch von jeher die Worte Chriſti als eine dem Petrus gemachte Verheißung aufgefaßt worden; ſo von den älteſten Päpſten Clemens [1]), Anaklet [2]), Leo I., Gregor I. — von den heiligen Vätern Cyprian, Hilarius, Ambroſius, Auguſtinus, Pacianus, Cyrill von Jeruſalem, Baſilius, Epiphanius u. ſ. w. Allerdings deuten einige der genannten Väter die Worte: Super hanc Petram, mitunter anders, und beziehen hanc auf die Perſon Chriſti, oder auf die fides Christi, oder auch auf den Glauben der Kirche. Indeß wird durch dieſe Auslegung keineswegs in Abrede geſtellt, daß Petrus der Stellvertreter Chriſti ſein ſoll, ſondern vielmehr geſagt, daß das durch Chriſtus bezeichnete Fundament der Kirche durch Petrus zu halten oder zu wahren ſei. Uebrigens wird die metaphoriſche Redensart: Super hanc Petram aedificabo u. ſ. w. durch die nachfolgende, im

[1]) Epist. 1 ad Jacob.

[2]) Ep. 2 u. 3.

eigentlichen Wortsverſtande zu nehmende Außerung: Tibi dabo claves regni coelorum u. ſ. w. näher erläutert. Unter den Schlüſſeln iſt eine königliche Gewalt zu verſtehen; vgl. Iſai. 22, 22. Dieß beſtätiget ſich auch durch die beigefügte nähere Erläuterung: Quodcunque ligaveris u. ſ. w.; unter ligare ſind legislative Acte, Cenſuren und Aehnliches zu verſtehen. Daß dem Petrus eine Regierungsgewalt übertragen wurde, erhellt auch aus den Worten Joh. 20: Pasce agnos meos, pasce oves meas. Daß unter pascere nicht bloß das Lehramt zu verſtehen ſei, iſt aus 1. Petr. 5, 2; 2. Kön. 5, 2; Jeſai. 40, 11 u. ſ. w. hinlänglich zu erſehen, und durch eine Reihe von Stellen aus den heiligen Vätern zu belegen. Die Einſetzung einer oberſten Leitgewalt der Kirche war eine moraliſche Nothwendigkeit, und wenn ſonſt ſchon die Einherrſchaft die beſte aller Regierungsgewalten iſt, ſo iſt ſie für die über den ganzen Erdkreis ausgebreitete Kirche geradezu unerläßlich. (König Jakob legt dem Cardinal Bellarmin zur Laſt, derſelbe habe aus den angeführten Schriftzeugniſſen ein höchſtes irdiſches Oberkönigthum des Papſtes beweiſen wollen; mit Recht lehne Bellarmin dieſe Unterſtellung von ſich ab.) Die Stelle aus Joh. 20 dient zugleich zur Entkräftung des Einwandes, daß das in Matth. 16, 18 zu Petrus Geſagte an anderen Stellen zu allen Apoſteln geſprochen werde: Quaecunque ligaveritis u. ſ. w. Denn das Pasce wird einzig zu Petrus geſagt; und daß unter Schafen und Lämmern die Geſammtheit der Chriſten zu verſtehen ſei, ſteht durch Uebereinſtimmung aller katholiſchen Ausleger feſt. Denn Chriſtus ſpricht von ſeinen Schafen und ſeinen Lämmern, während an anderen Stellen, wo von dem Hirtenamte der Biſchöfe die Rede iſt, dieſes Amt ſpeciell auf die dieſen Biſchöfen anvertrauten Gläubigen beſchränkt wird; vgl. 1. Petr. 5, 2; Apſtgſch. 20, 28. — Wenn aber dem ſo iſt — fragt König Jakob — wie konnte denn Paulus den unzüchtigen Korinther eigenmächtig excommuniciren? Er konnte dieß, weil alle Apoſtel von Chriſtus die Gewalt zu binden und zu löſen empfangen haben. Auch heutzutage verhängt jeder Biſchof die Excommunication in eigenem Namen, ohne etwa zu ſagen, daß er im Namen des Papſtes handle, ausgenommen, er würde eben nur als Legat des Papſtes handeln. König Jakob beruft ſich weiter auf Apſtgſch. c. 15 (Visum est apostolis et presbyteris.....) um zu beweiſen, daß es auf den Apoſtelconcilien rein collegialiſch hergegangen ſei, und nirgends Petrus als Haupt der Apoſtel erſcheine. Möge ſich doch Jakob gleich an das erſte Hauptſtück der Apoſtelgeſchichte erinnern, wo Petrus, nicht nur wie an verſchiedenen

anderen Stellen der Erſte in der Aufzählung der Apoſtel angeführt wird, ſondern auch als Vertreter der Apoſtelverſammlung an die Menge ſpricht, und die Wahl des Matthäus anordnet. Bellarmin [1]) zählt die Stellen auf, in welchen Petrus vor den übrigen Apoſteln genannt wird [2]), und weiſt die falſchen Erklärungen ab, mittelſt welcher die Centuriatoren dieſes unbequeme bibliſche Zeugniß hinweg zu räſonniren ſuchen. Wenn ſie die perſönlichen Vorzüge des Petrus als Grund der Bevorzugung angeben, ſo überſehen ſie, daß über den ſittlichen Werth und Heiligkeitsgrad der Apoſtel abzuurtheilen eine Vermeſſenheit wäre, welche ſich der Evangeliſt gewiß nicht zu Schulden kommen laſſen mochte, um ſo weniger, als die perſönliche Vorzüglichkeit des jungfräulichen Johannes, des Lieblingsjüngers Chriſti, und die Heiligkeit des Jakobus des Jüngeren, der gemeinhin der Gerechte und der Bruder des Herrn genannt wurde, es kaum zuließen, Petrum ſchlechthin den Beſten zu nennen. Eben ſo kann nicht das Alter der Grund geweſen ſein, aus welchem Petrus regelmäßig zuerſt genannt wird; die Centuriatoren geben ſelber zu, daß Andreas älter als Petrus geweſen ſein dürfte. Eben ſo wenig kann es Zufall ſein, daß Petrus zuerſt genannt wird; dawider ſtreitet die Abſichtlichkeit, mit welcher Matthäus Petrum als den Erſten hervorhebt, ohne ſich dann in Aufzählung der übrigen Apoſtel an eine beſtimmte Ordnung der Aufeinanderfolge mehr binden zu wollen, zum Beweiſe, daß ihm die übrigen im Range ſämmtlich gleich, und alle zuſammen unter Petrus ſtehen. Auch erſcheint die Ordnung der übrigen Apoſtel in den Evangelien beliebig umgeſtellt, Petrus behauptet aber immer den erſten Platz. Man vergleiche übrigens noch folgende Stellen: Mark. 5, 37; Luk. 8, 51; Mark. 1, 36; 16, 7; Luk. 8, 45; 9, 32; Apſtgſch. 2, 14, um die Ständigkeit der evangeliſchen Berichte in Bevorzugung des Petrus unter verſchiedenen Geſichtspuncten recht klar zu erkennen. Auch in der von Jakob erwähnten Apoſtelverſammlung (Apſtgſch. c. 15) ergreift Petrus zuerſt das Wort, und erſcheint ſomit als Vorſitzender der Verſammlung; der Erlaß des Concils wurde deßhalb nicht unter Petri Namen ausgefertiget, weil er eben Ergebniß und Beſchluß der ganzen Verſammlung war, und zudem in Betreff der Irrthumsloſigkeit in Glaubensſachen alle Apoſtel wohl einander gleich geweſen ſein mögen. Das Citat aus 1. Kor. 1, welches von einer Kephasparthei in Korinth ſpricht,

[1]) De summo Pontifice I, c. 18.

[2]) Matth. 10, 2; Mark. 3, 16; Luk. 6, 14; Apſtgſch. 1, 13.

iſt bei den Haaren herbeigezogen, und beweiſt nur, daß es in Korinth Sectirer und Ruheſtörer gab, welche Petri Namen für ihre Parteizwecke ausbeuteten. Eben ſo wenig iſt das aus Gal. c. 2 citirte Factum, daß Paulus dem Petrus in's Angeſicht widerſtand, von Belang. Wenn z. B. ein engliſcher Miniſter ſich Gegenvorſtellungen gegen eine von König Jakob getroffene Anordnung erlauben würde, könnte man daraus folgern, daß er den König nicht als ſeinen Herrn anerkenne? Wenn ein Kleriker mit geziemender Rückſicht und Ehrerbietung einen unzuläſſigen Befehl ſeines geiſtlichen Oberen abweiſt, verläugnet er hiedurch die Anerkennung der dem Oberen zuſtehenden Macht des Befehlens? Es iſt demnach auch gar nicht nöthig — bemerkt Suarez an einem anderen Orte [1]) — zu der von Hieronymus, Chryſoſtomus und anderen Vätern vertretenen Anſicht Zuflucht zu nehmen, daß der erwähnte Streit zwiſchen beiden Apoſteln eine bloße Scheinſcene (in faciem, wie es Gal. 2 heißt) geweſen ſei, vorgeführt zur Beſchwichtigung und Belehrung der Juden, und demzufolge auch frei von der Schuld einer Lüge, da er vielmehr darauf berechnet geweſen, die Judenchriſten in die Erkenntniß der chriſtlichen Wahrheit einzuführen. Hieronymus glaubt die Sache ſolcher Art erklären zu müſſen, weil nach ſeiner Meinung die weitere Beobachtung der jüdiſchen Legalien eine Todſünde war, und Petrus unmöglich eine todſündliche Obſervanz im Ernſt habe vertheidigen wollen. Dieſer Grund iſt indeß nicht ſtichhaltig; da die Legalien nichts Sündhaftes in ſich ſchließen, ſo konnte ihre Beobachtung erſt in Folge eines ausdrücklichen Verbotes ſündhaft werden; ein ſolches Verbot war aber zur Zeit jenes Streites noch nicht vorhanden. Daß von Pauli Seite die Zurechtweiſung ernſtlich gemeint war, geht aus ſeinen Worten über Petrus hervor: Quia reprehensibilis erat. Zudem darf man nur auf die Abſicht reflectiren, aus welcher Paulus im Galaterbrief jenen Streit erwähnt, offenbar um die Entſchiedenheit ſeiner Ueberzeugung in dieſem Puncte zu betonen. Wie würde mit dieſer Abſicht die Berufung auf einen Scheinſtreit zuſammenſtimmen? Auch läßt ſich, ohne zu einer ſolchen Annahme Zuflucht zu nehmen, Petrus von jeder moraliſchen Schuld eines Irrthums oder Aergerniſſes reinigen, wie es von Seite berühmter neuerer Theologen: Salmeron, Baronius, Vasquez, Bellarmin geſchehen iſt, welche hierin von Thomas Aq. u. A. abgehend, Petrum auch von jeder läßlichen Schuld frei erklären. Die Motive ſeiner Handlungsweiſe

[1]) Tractat. de Legibus. IX, c. 20.

waren höchſt achtenswerth; er wollte den Judenchriſten keinen Anſtoß geben. Eben ſo war ſeine Handlungsweiſe, an ſich genommen, nicht ſchuldhaft, weil ſie eben noch durch kein Geſetz verboten war. Aus eben dieſem Grunde dürfte es auch ſchwer ſein, zu erweiſen, daß ſie ein gerechtes Aergerniß für die Heidenchriſten geweſen; er ſtellte ja keine Zumuthung an dieſe, das Gleiche zu thun, und ſein Gegner Paulus verhielt ſich im Grunde eben ſo, wenn er den Titus beſchnitt, und für ſeine Perſon zur Beobachtung der Legalien verpflichtete. Nur ſo viel muß zugegeben werden, daß Petrus in dem in Rede ſtehenden Falle das minder Gute auf Koſten des Beſſeren wählte. Und einzig hierauf wollte ſich Pauli Tadel beziehen. Tertullian faßt das Geſagte in treffender Kürze zuſammen: Si reprehensus est Petrus, conversationis fuit vitium, non praedicationis. In der auf ihre Art immerhin beweiſenden Stelle Gal. 1, 18 vermißt König Jakob die Erwähnung des dem Petrus nach römiſch-katholiſcher Anſicht ſchuldigen Fußkuſſes. Es iſt nicht zu zweifeln, daß der heilige Paulus genug Demuth beſaß, Petro dieſe Ehre erweiſen zu wollen; und der heilige Petrus Demuth genug, dieſelbe abzulehnen. Im Uebrigen iſt Jakob auf die Abhandlung des Joſephus Stephanus de adoratione pedum [1]) zu verweiſen.

Einige Proteſtanten geben zu, daß Chriſtus dem Petrus einen perſönlichen Vorrang vor den übrigen Apoſteln eingeräumt habe, aber auch nur einen perſönlichen, mit Ausſchluß eines Uebergehens der Würde Petri auf etwaige Nachfolger deſſelben. Dieſe Annahme iſt unſtatthaft: ſie ſtreitet mit dem Sinne der Worte, daß die Kirche, weil auf den Fels (Petrus) gegründet, eine ewige Dauer haben ſoll; ſie ſtreitet mit der Verheißung Chriſti, daß der Glaube Petri (d. i. der Kirche, deren Schlüſſel Petro

---

[1]) Stephanus (oder Eſteve) aus Valentia, lehrte zu Valentia Philoſophie, wurde ſodann Canonicus zu Segovia, zuletzt Biſchof von Origuella († 1604). Schriften: De potestate coactiva, quam Romanus Pontifex exercet in negotia saecularia — De adoratione Pontificum, pedum osculatione, gestatione et coronatione — Sacri Rosarii B. M. V. ab haereticorum calumniis defensio — De dignitate et praeeminentia Presbyterorum — De episcopi in tempestate officio epistola ad Card. Thom. Cajetanum — Oratio Romae 1586 ad Sixtum V. habita — De bello sacro religionis causa suscepto seu comm. ad libb. Maccab. — Disputatio de unica religione — Paraenesis in causa Henrici Borbonii ad episcopos et presbyteros ceterosque catholicos regni Francorum — Lexicon ecclesiasticum etc.

eingehändiget worden) nicht abhanden kommen oder in Verfall gerathen ſolle; ſie ſtreitet mit den Worten: Pasce oves meas etc., worunter doch wohl die chriſtlichen Gläubigen aller Orten und Zeiten zu verſtehen ſein werden, um ſo mehr, da Chriſtus von Schafen ſpricht, die erſt herbeigeführt werden müſſen, damit dereinſt Ein Hirt und Eine Heerde ſei. Man vergleiche hiemit die Auslegungen und Erklärungen Cyprian's, Auguſtin's, Leo's I.

Steht nun die Nothwendigkeit einer Vererbung des Primates Petri feſt, ſo fragt es ſich um das Wie der Vererbung. Einige Proteſtanten dachten an eine Vererbung durch Theilung, mit Berufung auf Cyprian's Ausſpruch: Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur. Eine andere Art der Vererbung wäre der Uebergang des Primates Petri an ein fortwährend ſich erneuerndes Collegium oder höchſtes Kirchentribunal, etwa ein über dem Papſte ſtehendes Concilium. Dieſe Anſchauung hat nun in der Bibel gar keinen Halt; die Anſprache Chriſti an Petrus iſt in einem ſo perſönlichen Sinne gemeint, daß dem Gedanken an eine ariſtokratiſche Kirchenverfaſſung, ſtatt der monarchiſchen, gar nicht Raum gegeben werden kann. So bleibt alſo nur die Vererbung des Primates auf einen perſönlichen Nachfolger Petri übrig. Da nun Petrus den Primat der Kirche behauptete, ſo lange er lebte, ſo können nicht der von ihm in Jeruſalem eingeſetzte Jakobus und deſſen Nachfolger, noch auch die Succedenten des von ihm noch bei Lebzeiten hinterlaſſenen Nachfolgers in Antiochien [1]) als Erben ſeiner Primatialgewalt angeſehen werden, ſondern einzig der Biſchof von Rom. Daß Petrus in Rom wirkte und den Martyrtod litt, wird wenigſtens von den engliſchen Proteſtanten nicht beſtritten, und von Sander [2]) und Bellarmin [3]) aus den einſtimmigen Zeug-

[1]) Suarez verweiſt hierüber des Näheren auf ſeines Ordensgenoſſen Turrianus Bemerkungen in Constitutiones Clementis VI, c. 46. Nähere Notizen über Turrianus ſind bereits in der „Geſchichte des Thomismus" S. 329 gegeben worden.

[2]) De visibili monarchia, c. 10. Nicolaus Sander (eigentlich Saunders) aus Charlewood in der Grafſchaft Surrey, lehrte zu Oxford die Rechte (1551—1558), verließ 1560 England, um in Rom Prieſter zu werden, begleitete den Cardinal Hoſius nach Trient und nach Polen. Hierauf lehrte er zu Löwen Theologie, und ſchrieb das ſchon erwähnte Werk de visibili monarchia. Im Auftrage des Papſtes Gregor XIII. ging er als Nuntius nach Spanien und ſpäter nach Irland, wo er, verfolgt und flüchtig, in einem Walde Hungers ſtarb (1583). Von ihm rühren auch zwei Bücher des Werkes: De origine et progressu schismatis anglicani her, welchem der Herausgeber Eduard Riſton ein drittes Buch beifügte (erſchien a. 1585).

niſſen griechiſcher und römiſcher Väter nachgewieſen. Und da Petrus ſterbend keinen Biſchof irgend einer anderen Stadt zu ſeinem Nachfolger ernannte, ſo muß der Biſchof von Rom als ſein Nachfolger gelten; denn die Kirche konnte nach ſeinem Tode nicht des Hauptes beraubt bleiben, und das Haupt muß dort geſucht werden, wo Petrus endgiltig ſeinen Sitz genommen. Irenäus, Auguſtinus, Epiphanius, Hieronymus nehmen den Nachweis der ununterbrochenen Succeſſion auf dem römiſchen Stuhle Petri für ein zuverläſſigſtes Kennzeichen der wahren und allgemeinen Kirche Chriſti. Mit Unrecht behauptet König Jakob, daß die römiſchen Biſchöfe der erſten drei Jahrhunderte ſich nie eine Primatialgewalt beigelegt hätten; von zwanzig Päpſten zwiſchen Linus und Liberius laſſen ſich Briefe und Decrete vorweiſen, welche mit ausdrücklichen Worten oder in irgend einer anderen concludenten Weiſe eine kirchliche Obergewalt des römiſchen Biſchofes in Anſpruch nehmen. Zum Beweiſe für die Echtheit dieſer altpäpſtlichen Decretalen beruft ſich Suarez auf Turrianus' Unterſuchungen; und abgeſehen hievon ſeien jedenfalls dieſe Briefe ſo alt, daß man nicht annehmen könne, ſie wären zur Widerlegung einer erſt in weit ſpäteren Zeiten auftauchenden, antipapiſtiſchen Häreſie zuſammengeſchmiedet worden. Zudem beruft ſich Leo I. in ſeinen Briefen, deren Echtheit bisher von Niemand in Zweifel gezogen wurde, auf die Decrete ſeiner Vorgänger, und Papſt Gelaſius drückt ſich noch deutlicher aus [4]). Die Briefe eines Cornelius ſtehen in ſo genauen Beziehungen zu den Schriften Cyprian's, die Briefe des Innocentius zu den Werken des heiligen Chryſoſtomus und Auguſtinus, daß ein vernünftiger Zweifel an ihrer Echtheit und geſchichtlicher Wahrheit nicht möglich iſt. Und was will König Jakob auf die

---

Vgl. oben S. 98. Andere Schriften Sander's ſind: De typica et honoraria imaginum adoratione — Explicatio sacrificii missae ejusque partium — De clave David seu regno Christi — Sedes apostolica, seu de militantis ecclesiae Romanae potestate — De justificatione contra colloquium Altenburgense — De martyrio quorumdam tempore Henrici VIII. et Elisabethae — Tract. de eo, quod Christus Joannis VI. proprie de Sacramento Eucharistiae sit locutus — Pro defensione excommunicationis a Pio V. latae in Angliae reginam — Contra Hesutium apostatam Jesuitam — De ecclesia Christi — De vita et moribus Thomae Crameri — Orationes — De modo et necessitate audiendi missam — De missae ceremoniis — Chronicon eorum, quae in Hibernia gesta sunt — De libero arbitrio — Epistolae etc.

[4]) De summo Pontifice, lib. II.

[4]) Vgl. Gratian Dist. 15, c. 3.

Ausſprüche der älteſten allgemeinen Kirchenverſammlungen von Nicäa [1]), Conſtantinopel [2]), Epheſus [3]), Chalcedon u. ſ. w. erwidern? Der heilige

---

[1]) c. 1. 2. 3; vgl. Conc. Sardic. c. 4. 7. J. Basnage (Hist. de l'Eglise ad a. 325) wollte aus den Vorgängen des Concils von Nicäa beweiſen, daß dem Papſte nach altkirchlicher Ordnung weder das Recht der Berufung, noch des Vorſitzes auf den allgemeinen Kirchenverſammlungen zukam. Auf die Bemerkung, daß nicht der Papſt, ſondern Kaiſer Conſtantin das Nicener Concil zuſammenberufen, antworteten die katholiſchen Theologen mit Verweiſung auf Rufinus (Hist. eccl. I, 1), Conſtantin habe das Concil ex sacerdotum sententia berufen. Aber — fügte Launoy bei (Ep. ad Lud. Habertum Memmorium) — ex sacerdotum sententia heißt nicht auf Betreiben des römiſchen Biſchofes, ſondern auf Anrathen des Biſchofes Alexander von Alexandrien. — Es iſt doch ſonderbar, entgegnet hierauf Natalis Alexander (Diss. de Nicaeni Concilii convocatione, vgl. Thesaur. theol. VII, 796 ff.), daß Launoy den heiligen Epiphanius zu ſeinem Gewährsmann machen will, der doch über die näheren Umſtände des Concils ſo ungenau berichtet war, daß er den Arius, der erſt zehn Jahre nach dem Concil ſtarb, als einen bereits Verſtorbenen durch das Nicener Concil verurtheilt werden läßt! Die ſechſte Synode ſagt ausdrücklich (act. 18), daß Conſtantin und Sylveſter (Constantinus semper Augustus et Sylvester laudabilis) das Nicener Concil zuſammenberufen haben. Vgl. auch Manſi's Bemerkungen über Basnage's und Nat. Alex. Argumentationen (Thesaur. theol. VII, p. 804). — Launoy beſtreitet ferner (ep. ad Raymundum Formentinum) den Vorſitz des Papſtes auf der Synode von Nicäa. Die Notiz, daß Vitus und Vincentius Sylveſter's Stelle auf dem Concil vertreten hätten, beweiſt ihm nicht, daß ſie in ſeinem Namen den Vorſitz führten; als ob nicht — entgegnet Natalis Alexander (de Praeside concilii Nicaeni, Thesaur. theol. VII, p. 806 ff.) — gerade der Umſtand zu betonen wäre, daß ſie in Sylveſter's d. i. des Papſtes Namen anweſend waren! Mit eben ſo wenig Grund läugnet Launoy, daß Oſius im Namen des Papſtes den Vorſitz geführt habe. Wie hätte Oſius in einer anderen Eigenſchaft, als in jener eines Legaten, zum Vorſitze gelangen können, da er, ein Suffragan des Metropoliten von Sevilla, ſelbſt auf dem Provincialconcil von Toledo nur den zweiten Platz einnahm! Läugnet Launoy jene Eigenſchaft des Oſius', ſo muß er conſequent auch die von der Nicener Synode ausgeſprochene Anerkennung der Patriarchalrechte in Abrede ſtellen, unter deren Vorausſetzung allein ſich erklärt, warum Oſius den erſten, und der Biſchof von Alexandrien den zweiten Platz eingenommen. Wie kommt es ferner, daß die nachfolgende allgemeine Synode dem Biſchofe von Conſtantinopel den nächſten Sitz nach jenem des römiſchen Biſchofes d. h. den zweiten Platz anwies? Muß alſo nicht der römiſche Biſchof bereits früher den erſten Platz eingenommen haben u. ſ. w.?

[2]) c. 3. Auch über die Perſon deſſen, der dieſes Concil berufen und ihm präſidirt, herrſchte Streit. Gegen Cäſar Baronius und den Cölner Domherrn Binnius (Conciliorum collectio 1606, 1618, 1638), welche dem Papſte Damaſus die Convocation vindicirten, hält Natalis Alexander (De convoc. et praesid.

Ignatius M. begrüßt die römiſche Kirche: quae praesidet in loco Romanae regionis. Polycarp begibt ſich nach Rom „ad Anicetum Ecclesiam in Urbe regentem“ um ſich daſelbſt über die richtige Oſterzeit Rathes zu erholen [4]). Irenäus nennt die römiſche Kirche die größte und älteſte aus allen, geſtiftet von den Apoſteln Petrus und Paulus: Ad quam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam h. e. eos qui sunt undique fideles etc. Athanaſius begrüßt den römiſchen Biſchof Marcus: Dominus sanctus et apostolici culminis sanctae Romanae et apostolicae sedis atque universalis Ecclesiae pater. — Optamus — heißt es im weiteren Verlauf der Zuſchrift — a vestra sanctae sedis ecclesiae authoritate, quae est mater omnium ecclesiarum .... Aehnliche Aeußerungen finden ſich in ſeinem Schreiben an Papſt Felix. Unter anderen Zeugniſſen der Väter hebt Suarez die von Thomas Aq. [5]) aus den libris thesauri des Cyrillus Alexandrinus beigebrachten Stellen hervor, mit dem Beiſatze, daß ſie bei dem ſicher ermittelten Verluſte mehrerer Bücher des Thesaurus nicht als unecht verworfen werden können, wenn ſie auch in den noch vorhandenen Büchern deſſelben ſich nicht vorfinden. Die Zeugniſſe der griechiſchen Kirchengeſchichtsſchreiber Euſebius, Theodoret, Sokrates ſind eben ſo beweiſend. Euſebius erzählt, daß Kaiſer Aurelian es der Entſcheidung des

---

secundae Synodi oecum.) aufrecht, daß das Concil lediglich vom Kaiſer Theodoſius zuſammenberufen worden ſei. Den Vorſitz habe wahrſcheinlich Timotheus von Alexandrien geführt.

[3]) Ep. ad Pap. Coelestinum c. 17 u. ſ. w. Die Berufung dieſes Concils wird von Natalis Alexander gegen Bellarmin (de concilliis I, 13) und Christian Lupus (de synodo Ephesina) dem Kaiſer Theodoſius II. vindicirt, gegen Basnage hingegen erwieſen, daß Cyrillus von Alexandrien lediglich im Auftrag und Namen des abweſenden Papſtes Cöleſtin den Vorſitz geführt habe. Natalis Alex. und Boſſuet glauben aus dem Umſtande, daß die Sache des Neſtorius trotz des von Cöleſtin motivirten Entſcheides auf der Chalcedoniſchen Synode nochmals zur Sprache kam, folgern zu dürfen, daß man Cöleſtin's Sentenz nicht für ein judicium irreformabile gehalten habe. Dawider thut Zaccaria Einſpruch (Thesaur. theol. VII, p. 845 ff.) und zeigt, daß aus ganz anderen Gründen der Kaiſer die von ihm als giltig anerkannte Sentenz gegen Neſtorius nicht ſofort vollſtrecken ließ.

[4]) Gegen Basnage, welcher den apoſtoliſchen Urſprung der römiſchen Tradition über die Zeit der jährlichen Oſterfeier beſtritt, argumentirt Manſi vgl. Thesaur. theol. VII, p. 1346 ff.

[5]) Contra Graecorum errores, c. 32.

römiſchen Biſchofes anheimgeſtellt habe, wer ſtatt des häretiſch gewordenen Paulus Samoſatenus Biſchof in Samoſata ſein ſoll. Theodoret erzählt, die Beſchlüſſe der Verſammlung von Rimini hätten keine Giltigkeit gehabt, weil ſie, ohne die Ankunft des römiſchen Biſchofes abzuwarten, abgefaßt worden wären. Gleicherweiſe führt er einen Brief des Papſtes Damaſus an die Biſchöfe der morgenländiſchen Kirche an, der die Abſetzung des Apollinaris und ſeines Schülers Timotheus verfügend, auf eine vorausgegangene Klage eben derſelben Biſchöfe beim apoſtoliſchen Stuhle Bezug nimmt. Theodoret ſelber wendete ſich, da ſeine Rechtgläubigkeit in Verdacht kam, an Papſt Leo in einem Schreiben, welches den Vorrang der römiſchen Kirche mit den unzweifelhafteſten Ausdrücken anerkennt. Sokrates erwähnt in ſeiner Erzählung der Vorgänge des Antiocheniſchen Concils, daß es ein unrechtmäßiges war, weil es der Beiſtimmung des Papſtes Julius ermangelte; er hebt hervor, wie Athanaſius und andere von den Arianern vertriebene Biſchöfe in Julius das Haupt und Centrum der kirchlichen Einheit durch Wort und That anerkannt hätten. Eben ſo unzweideutig ſind die Zeugniſſe aus der lateiniſchen Kirche. Tertullian ſagt: Habes Romam, unde authoritas praesto est; der römiſche Biſchof iſt nach Tertullian Pontifex maximus und Episcopus episcoporum. Andere Ausſprüche dieſes Schriftſtellers, freilich minder correct und belangreich, aus ſeiner ſpäteren, montaniſtiſchen Epoche finden ſich bei Pamelius [1]) geſammelt. Höchſt bedeutſam ſind ferner Cyprian's Ausſprüche in Ep. 40, 45, 52, 76; jene des Ambroſius in ſeinen Schreiben an Papſt Siricius, Kaiſer Gratian und an Theophylakt von Alexandrien; jene des Hieronymus in den Briefen an Ageruchia (ep. 11), Principia (ep. 16), Demetrias (ep. 8), Damaſus (ep. 57), ſo wie in ſeiner Apologie gegen Rufinus, die Briefe Auguſtin's [2]) und ſonſtige Aeußerungen deſſelben Kir-

---

[1]) De Pamele, aus Brügge gebürtig, ſtudirte in Paris und Padua, wurde in Löwen Doctor der Theologie, bekleidete mehrere kirchliche Würden, und ſtarb als ernannter Biſchof von St. Omer († 1587). Schriften: Rituale SS. Patrum latinorum — Catalogus commentariorum veterum selectorum in universa biblia — Conciliorum paralipomena — Relationes ad Belgii ordines de non admittendis una in republica diversarum religionum exercitiis — Ebitionen der Werke Tertullian's und Cyprian's — Micrologium de ecclesiasticis observationibus — Comm. in libr. Judith, in ep. ad Philem.

[2]) Ep. 16, 90, 92, 95, 157.

chenlehrers [1]), Prosper [2]), Fulgentius, Optatus Milevitanus, Isidorus u. s. w.

König Jakob beruft sich nun freilich auf die Ausſprüche zweier Päpſte, welche ſelber die Prärogative und den Titel eines allgemeinen Biſchofes ablehnten. Aber nennt nicht Gregor d. Gr., der eine dieſer beiden Päpſte, den apoſtoliſchen Stuhl das caput fidei? Daher muß die Ablehnung jenes Titels einen anderen Grund gehabt haben; nämlich, die Anmaßung des Biſchofes von Conſtantinopel zu beſchämen, welcher ſich den fraglichen Titel ungebührlicher Weiſe aneignete; ferner auch, um nicht durch den zweideutigen Sinn jener Benennung andere Biſchöfe zu verletzen. Aus dieſem letzteren Grunde erklärt ſich Gregor öfter in ähnlicher Weiſe ablehnend, wie auch ſein Vorgänger, Papſt Pelagius II., ohne daß es einem von Beiden eingefallen wäre, hiemit den Rechten des apoſtoliſchen Stuhles etwas zu vergeben. Gregor anerkennt den Titel summus Pontifex, den auch Kaiſer Juſtinian, das Concil von Chalcedon, welches den Papſt Leo: Sanctitas tua, anredet, Hieronymus vom römiſchen Biſchofe gebrauchen. Das Verbot dieſes letzteren Titels auf dem dritten Cartaginenſiſchen Concil (c. 26) kann ſomit nur in Bezug auf den Primas von Afrika gemeint ſein. Pelagius und Gregor konnten den Biſchof von Conſtantinopel, Johann den Faſter, nicht dahin bringen, von ſeinem angemaßten Titel abzuſtehen, und auch deſſen Nachfolger Cyriacus gedachte ihn fortzuführen. Da ſetzte Gregor's unmittelbarer Nachfolger Bonifacius III. durch, daß der Kaiſer Phokas den Befehl an Cyriacus zur Ablehnung jenes Titels erließ, und erklärte, daß derſelbe einzig und allein dem römiſchen Biſchofe gebühre. Daraus mag ſich erklären, wie Jakob auf den Einfall verfiel zu ſagen, daß es erſt ſeit Phokas einen Primat in der katholiſchen Kirche gebe [3]). Daß es aber einzig nur um einen Titel ſich handelte, geht aus dem von Baronius hervorgehobenen Factum hervor, daß Cyriacus ſogleich nach ſeiner Erwählung ſeine Responsales mit der epistola synodalis an Gregor abordnete.

Die Päpſte nennen ſich Statthalter Chriſti. Sonderbar genug geben proteſtantiſche Gegner der Kirche dem Worte Antichriſt eine etymologiſche

[1]) Contr. Julian. I, 4 u. ſ. w.

[2]) Contra Collat. c. 10. 41; de Ingratis, c. 2; de vocat. gent. II.

[3]) Hieher gehört die gegen Molinäus (Novitas Papatus) gerichtete Schrift des Jeſuiten L. Forer: Antiquitas Papatus, das Altherkommene Pabſtitumb u. ſ. w. Dillingen 1644.

Deutung, die ſtatt Widerchriſt ein Sich-an-Chriſti-Stelle-Setzen ausdrücken ſoll. Der Antichriſt in dieſem Sinne iſt ihnen natürlich der Papſt, als Collectiv- oder Allgemeinbegriff [1]), zuwider den ausdrücklichen und unmöglich zu mißverſtehenden Andeutungen der Schrift, die den Antichriſt als eine ſinguläre Perſönlichkeit bezeichnet. Dieß finden nun freilich manche Proteſtanten wieder nicht mit 2. Theſſ. 2 vereinbar, wo einerſeits geſagt wird, daß der Antichriſt bereits zu wirken begonnen habe, andererſeits, daß er am Ende der Zeiten ſich enthüllen werde. Dieß ſei nun ſchlechterdings mit der Annahme einer einzigen Einzelperſönlichkeit nicht vereinbar, wofern man nicht etwa dieſe als eine von Pauli Zeit bis an's Weltende fortlebende ſich denkt. Dieſer Einwand überſieht den doppelten

[1]) Vor Suarez hatte bereits Leonhard Leß eine gegen König Jakob gerichtete Schrift: De Antichristo ejusque praecursoribus (Antwerpen 1611) abgefaßt, aus zwei Theilen beſtehend, in deren erſtem bewieſen wird, daß der Papſt der Antichriſt nicht ſein könne, im zweiten, daß die Häretiker der verſchiedenen Zeiten als ſeine Vorläufer anzuſehen ſeien. Indolui — ſagt Leß in der Vorrede über König Jakob's Schrift — tale scriptum tanti Principis in fronte nomen praeferre. Et sane aegre in animum inducere potui, ut crederem ipsius Principis esse opus, cum tam procul a gravitate et moderatione, quam Principes servare decet, et praesertim a veritate et sinceritate absit, ut longius abesse non possit. Omnia plena laedoriis, maledictis, blasphemiis, calumniis, irrisionibus, depravatis Scripturarum et Patrum sententiis, adulteratis interpretationibus, paralogismis, antilogiis. Redolet profecto scriptum istud non regiam indolem, sed novi evangelii ministerium, quod hujusmodi tropis et pigmentis orationis scripta sua solet adornare, qualia sunt quae passim hic occurrunt: apostatica ecclesia pro apostolica, Babylonius monarcha, Babylonius tyrannus, strämineus sanctus, straminea miracula, Babylonicae meretricis scortationes, abominationes Antichristi et similia.... Denique quidquid unquam acerbitatis ab haereticis hujus temporis in doctrinam Ecclesiae, in Summum Pontificem, in dignitatem Cardinalium, in ordines Religiosorum et praesertim in Jesuitas effusum est, hoc fere totum in istum libellum invenias stipatum. Leß kann deßhalb kaum glauben, daß ein König Verfaſſer des Libells ſei, ſondern es verſtecke ſich irgend ein calviniſtiſcher Prädicant hinter des Königs Namen. — Der in Leß' Schrift behandelte Gegenſtand wurde zufolge der von den Proteſtanten ausgehenden Schmähungen in jenen Zeiten häufig behandelt; die ausführlichſte Arbeit hierüber dürften Malvenda's (O. P. † 1628) Libri XV de Antichristo ſein. (Vgl. auch die, S. 46, Anm. 1 u. 2, erwähnten Schriften von Becanus und Contzen.) — Leß' Schrift wurde ſelbſtverſtändlich von anglicaniſchen Theologen ſcharf bekämpft: Georg Downame: Papa Anti-Christus, sive Diatriba duabus partibus, quarum prior sex libris vindicat Jacobi Regis sententiam de Antichristo, posterior refutat sedecim Lessii demonstrationes regis praefationi monitoriae oppositas. London, 1620.

Gebrauch des Wortes Antichriſt, welchen ſchon Johannes andeutet, wenn er ſagt: Antichristus venit, et nunc multi Antichristi facti sunt. Die Antichriſte ſind offenbar da nur als dem Antichriſt Aehnliche gemeint, und verſchieden vom Antichriſt als ſolchem. Auch König Jakob geſteht zu, daß in der erwähnten Pauliniſchen Stelle der Antichriſt als ein erſt nach Paulus zu Erwartender bezeichnet werde. Gleichwohl will auch er den Antichriſt nicht als eine Einzelperſönlichkeit verſtanden wiſſen. Die auf dem Thiere reitende babyloniſche Hure der Apokalypſe (c. 17), die bildliche Bezeichnung des Antichriſt's ſei nach ihrer näheren Beſchreibung offenbar als ein Reich oder eine Stadt zu verſtehen; die ſieben Hörner des Thieres die ſieben Könige Roms, wozu als achter der Antichriſt kommen werde. Uebrigens iſt Jakob's Vorſtellung vom Bilde etwas verworren und läßt ſich ſchwer verdeutlichen. Man kann ihm zugeben, daß unter dem Weibe Rom, natürlich das heidniſche, zu verſtehen ſei; dann aber wird nicht auch das Thier wieder Rom, noch auch den Antichriſt bedeuten können, ſondern einzig nur den Teufel, der dem Reiche der Sünde die Unterlage gibt, und es gewiſſermaßen hält und trägt. Und geſetzt, das Thier wäre der Antichriſt, ſo müßte es eher als vorbildlicher, denn als wirklicher und perſönlicher Antichriſt genommen werden. Denn die apokalyptiſche Beſchreibung des Thieres deutet auf eine Mehrheit von Perſonen hin, auf die Reihenfolge der römiſchen Kaiſer nämlich, deren blutige Chriſtenverfolgungen durch die Scharlachfarbe des Thieres ausgedrückt werden, ſo wie der kaiſerliche Rang durch den Schmuck von Gold und Edelſteinen. Das Hurenweib ſinnbildet die Abgötterei, welcher das heidniſche Rom ergeben geweſen. König Jakob ſucht jedoch zu erweiſen, daß das ganze Bild auf den Papſt als Antichriſt hinweiſe. Die ſieben Köpfe des Thieres bedeuten nämlich ſieben Regierungsformen Roms: Könige, Conſules, Dictatoren, Decemviri, Kriegstribune, Cäſaren, Biſchöfe Roms bis auf Bonifaz' III. Zeiten. Die nachfolgende Papſtherrſchaft ſei demnach ſchon das Reich des Antichriſt. Aber die Conſules beſtanden ja immerfort, ſo lange das alte Rom beſtand; die Dictatur des Julius Cäſar war etwas Vorübergehendes, keine ſtabile Staatsform u. ſ. w. Ferner kann Roms Zeit von Sylveſter bis Bonifaz III. nicht für das ſiebente Haupt genommen werden, da Rom während dieſer Zeit der Abgötterei ergeben zu ſein aufgehört hatte. Zudem heißt es im bibliſchen Texte, daß der durch das ſiebente Haupt geſinnbildete ſiebente König nur kurze Zeit bleiben ſolle; der Zeitraum von Sylveſter bis Bonifaz beträgt aber zweihundertundſiebenzig Jahre,

iſt mithin gewiß kein kurzer Zeitraum, ſondern länger, als jener der Epoche der ſieben Könige Roms. Jakob findet eine Beſtätigung ſeiner Anſicht in der Stelle Apok. 13, 3, wo es heißt, daß eines der ſieben Häupter des Thieres tödtlich verwundet, aber wieder geheilt wurde, worauf alle Welt das Thier bewunderte. Die tödtliche Verwundung iſt nach Jakob die Zerſtörung Roms durch die Gothen und Vandalen, die Heilung und die darauf folgende Huldigung der Welt die Aufrichtung des Thrones der päpſtlichen Weltherrſchaft. Nun iſt es allerdings ſehr wahrſcheinlich, daß das in c. 13 erwähnte Thier der Antichriſt ſelber ſei; die ſieben Häupter deſſelben aber ſind nach der einfachſten Auslegung die nach Tödtung von Dreien noch übrig bleibenden ſieben Könige aus jenen zehn, welche zur Zeit des Antichriſts als ſeine Vaſallen herrſchen werden, und durch die zehn Hörner bei Daniel und Johannes angedeutet ſind. Nach einer anderen Auslegung wären es dieſelben ſieben Hörner, welche auch in c. 17 erwähnt werden, und das Thier wäre das heidniſche Römerreich. Wie man nun aber immer darüber denken mag, jedenfalls iſt Jakob's Auslegung mit dem bibliſchen Texte unvereinbar. Die dem Römerreich durch Alarich beigebrachte Wunde iſt jedenfalls keine Verwundung eines aus ſieben Häuptern des Reiches, ſondern vielmehr eine Wunde am Leibe; ferner iſt dem Papſte, auf welchen Jakob's Auslegung abzielt, durch Alarich nichts Leides widerfahren; im Gegentheil gab Alarich den ausdrücklichen Befehl, daß bei der Plünderung Roms diejenige Kirche, in welcher Petri Grab wäre, verſchont bliebe. Ferner iſt die wunderbare Heilung in dieſer Art geſchichtlicher Ausdeutung ſchlechthin nicht zu verwerthen. Das Gleiche wäre in Hinſicht auf die nachfolgenden Ueberfälle Roms durch Genſerich und Odoaker zu ſagen. Die nach der wunderbaren Heilung des Hauptes auf lange Jahre eintretende Herrſchaft des Antichriſt wird von Jakob in den bibliſchen Text hineingeleſen, und ſtimmt nicht zuſammen mit den bibliſch feſtſtehenden Beſtimmungen, daß der Antichriſt erſt in den letzten Zeiten auftreten (Matth. 24), daß ſein Reich und ſein Schalten von kurzer Dauer ſein werde, nämlich dreiundeinhalb Jahr, gemäß Dan. 7, 25 (wo tempus ſo viel als Jahr bedeutet, vgl. Dan. 4, 29) und Apok. 12, 14 (vgl. 12, 6; 11, 2. 3) und daß ſein Ende und Tod nur um fünfundvierzig Tage dem Weltgerichte vorausgehen werde (Dan. 12, 12), oder dieſes wenigſtens nicht unter fünfundvierzig Tagen darnach eintreten werde, womit indeß noch nicht geſagt iſt, daß es ganz beſtimmt am letzten dieſer Tage ſein werde. Hiedurch iſt nebenher dem dogmatiſchen Einwande

des Königs begegnet, daß durch eine ſolche genaue Berechnung das Wort Chriſti von der Ungewißheit des letzten Tages unwahr gemacht werden wolle. Er ſtößt ſich freilich überdieß auch an der kurzen Dauer des Reiches des Antichriſts und meint, die in Apok. 18 gegebene Beſchreibung des Falles Babylons d. i. Roms ſetze eine vorausgegangene lange Dauer des Reiches des Antichriſt voraus. Daß die erwähnte Beſchreibung auf die Stadt Rom zu beziehen ſei, iſt allerdings, trotz Malvenda's entgegengeſetzter Anſicht, ſehr wahrſcheinlich; ſie iſt jedoch ſo gehalten, daß ſie gar keine ſpeciellen Data für Jakob's Auffaſſung darbietet, ſondern die Annahme einer Zerſtörung Roms durch den Antichriſt zuläßt, welcher aber eben deßhalb nicht Rom zu ſeiner Capitale haben kann, wie Jakob aus der Apokalypſe herauslieſt. Die Sünden Roms, welche hiedurch gezüchtiget werden ſollen, müſſen nicht die Sünden der Päpſte ſein, ſondern die Gräuel und Ungerechtigkeiten, welche in dieſer Stadt von jeher, ſeit ihrer Erbauung, verübt worden ſind. — Der Apoſtel Johannes ſagt Apok. c. 11, daß gegen den Antichriſt zwei Zeugen auftreten werden, welche mit Bußgewändern angethan zwölfhundertundſechzig Tage prophetiſch gegen ihn zeugen werden. Jakob nimmt dieſe beiden Zeugen metaphoriſch für die beiden Teſtamente, ohne irgend einen Anhaltspunkt für dieſe metaphoriſche Umdeutung. Vielmehr ſchließt der Text eine ſolche Umdeutung geradezu aus. Denn die beiden Zeugen ſollen ja erſt in den Zeiten des Antichriſt auftreten, die beiden Teſtamente waren aber ſchon mit Beginn der Kirche vorhanden. Johannes läßt ſie zwölfhundertundſechzig Tage weiſſagen; nach Jakob mußten ſie ſo viele Tage weiſſagen, als von Bonifaz III. bis Luther Jahre verſtrichen ſind. Nach dem Wortlaute des Textes werden die beiden Zeugen, nachdem ſie Zeugniß gegeben haben, getödtet, und ihre Leichen durch dreiundeinhalb Jahre in den Straßen der Stadt Jeruſalem liegen. (Aus letzterem folgert Suarez, daß der Antichriſt wahrſcheinlich aus Jeruſalem hervorgehen werde.) Alſo würden die beiden Teſtamente gerade dann mundtodt werden, wenn das Unweſen des Antichriſt aufgehört d. i. die proteſtantiſche Epoche begonnen hat. Wie ſoll dieß mit der proteſtantiſchen Anſicht vereinbart werden, daß eben von Luther's Tagen angefangen der Geiſt der Schrift laut zeugt? Namentlich ſträubt ſich Jakob gegen die Deutung der zwei Zeugen auf Henoch und Elias. Nun aber iſt Elias als Vorgänger der zweiten Ankunft Chriſti ausdrücklich geweiſſagt: Malach. 4, 5 (vergl. Matth. 17, 10); und von Henoch wird, da er gleichfalls ein Nichtgeſtorbener iſt, mit gutem Grunde angenommen, daß

er der Andere, mit Elias noch Kommende, ſein werde. Jakob kann nicht begreifen, wie die beiden, bereits mit verklärten Körpern Angethanen, ſollen getödtet werden können. Aber ſie ſind ja noch nicht mit ſolchen Leibern angethan, und auch noch nicht im Himmel der Seligen; indem Elias, obſchon zu den Himmeln entrückt, doch allenfalls nur im unterſten, der Erde nächſten Himmel (coelum aërium) ſeiner letzten Sendung harrt, Henoch aber nicht in den Himmel, ſondern (laut Sir. 44, 16) in das irdiſche Paradies verſetzt wurde.

In der Viſion des ſechſten Capitels der Apokalypſe deutet Jakob das fahle Roß auf den Antichriſt d. i. auf den Papſt, ohne indeß näher verſtändlich zu machen, wie das in der Ausführung des Bildes Enthaltene auf den Papſt paſſen ſoll. Eben ſo ſoll der c. 9 vom Himmel fallende Stern der Papſt ſein, und die mit dem Falle verbundenen Folgen, Verfinſterung des Firmamentes, Entſiegelung der Wäſſer der Tiefen, das Hervorbrechen mörderiſch-gefräßiger Heuſchreckenſchwärme die Gräuel und Verderbniſſe des von ſeinem Berufe abgefallenen Papſtthums bedeuten. Noch am Schluſſe deſſelben Capitels ſoll der deutliche Hinweis auf das Papſtthum zu erkennen ſein. Es iſt daſelbſt die Rede von einem Reſte von Menſchen, die nicht Buße thaten, ſo daß ſie nicht mehr angebetet hätten die Abgötter und die Götzenbilder von Gold, Silber, Erz, Stein und Holz, oder bereut hätten ihre Mordthaten und Zaubereien, Unzucht und Diebſtahl. Hier iſt unverkennbar — ruft Jakob aus — das ganze papiſtiſche Unweſen gezeichnet: die von Vasquez in Schutz genommene Anbetung der Dämonen, die Bilderanbetung, die blutigen Verfolgungen, welche die römiſche Kirche ſeit Jahrhunderten über die Anhänger des reinen Evangeliums verhängte, die Agnusdei, die geweihten Gewänder, die Reliquien, abergläubiſchen Gebetsformeln, die Ausſchweifungen müſſiger Mönche und Nonnen, die räuberiſche Geldgier im Verkaufe von Ablaß, Reliquien, die Anmaßung eines heiligen Anſehens auf Koſten der Gott ſchuldigen Ehre u. ſ. w. Auf dieß und Aehnliches iſt vor Allem einmal zu ſagen, daß der vom Himmel gefallene Stern nicht der Antichriſt ſein könne, weil dieſer nicht als eine gefallene Hoheit, ſondern als ein aus ſchmutzigen und niedrigen Anfängen ſich emporarbeitender Menſch dargeſtellt wird. Alſo kann hiebei auch nicht an Bonifaz III. oder einen anderen Papſt, und überhaupt nicht an's Papſtthum gedacht werden. Zudem kann Jakob nicht beweiſen, daß Bonifaz III. die Welt mit irgend einer Irrlehre verfinſtert habe, und die auf ſeine Zeiten folgenden heiligen und erleuchteten Männer,

ein Johannes Damascenus, Maximus, Germanus, Theophylakt u. ſ. w., Remigius, Bernardus, Thomas Aquinas, Bonaventura, Petrus Damiani, Hugo und Richard von St. Victor, und die Zierden der engliſchen Kirche: ein Beda, Anſelm, Lanfrank u. A. mit dem aus der Finſterniß hervorbrechenden Heuſchreckenſchwarme der Apokalypſe zu vergleichen wären. Auch iſt gemäß Dan. 11, 37 und 2. Theſſ. 2, 4 hervorzuheben, daß der Antichriſt nicht als Förderer, ſondern vielmehr als Zerſtörer alles Götzendienſtes auftreten wird, weil er, ſich ſelbſt vergötternd, keinen anderen Gott neben ſich dulden will. Mithin können durch jenen Reſt von unbußfertigen Menſchen, welche bei ihren abgöttiſchen Gräueln und Schändlichkeiten verharren, nicht die Jünger des Antichriſt gemeint ſein, und natürlich auch nicht die treugebliebenen Anhänger der katholiſchen Kirche, welchen Jakob die Verbrechen der vermeintlichen Jünger des Antichriſt aufbürdet. Vasquez ſagt einfach nur, daß ein Gläubiger, der ein dämoniſches Trugbild für Chriſtum haltend, Chriſtum in dieſem Bilde anbeten würde, von Schuld und Sünde frei wäre. Eben ſo iſt die katholiſche Antwort auf die übrigen Anklagen ſogenannter papiſtiſcher Gräuel nicht ſchwer zu finden. Das in c. 14 erwähnte Thier, welches, der Erde entſtiegen, dem aus dem Meere gekommenen Thiere Zeugniß gibt, wird von Jakob, mit ſchon gerügter Vernachläſſigung des Liberalſinnes, auf die römiſche Kirche gedeutet. Unter die Wunderthaten dieſes Thieres gehört es, daß es Feuer vom Himmel regnen macht; dieß ſind nach Jakob die vom Vatican geſchleuderten Excommunicationsbullen, durch welche die Throne der Fürſten erſchüttert werden ſollen. Dawider wird nun, abgeſehen von Anderem, mit Recht erinnert, daß bereits vor der von Jakob feſtgeſetzten Zeit der römiſchen Entartung ein Innocenz I. den Kaiſer excommunicirt hat. Jene Zeit ſoll durch die im letzten Verſe des Capitels angegebene Zahl ſechshundertundſechsundſechzig deutlich angegeben ſein. Nun aber nennt der Seher dieſe Zahl ausdrücklich eine Zahl des Nameus (des Antichriſts). Aber es kann dadurch keine Jahreszahl oder Zeitbeſtimmung des Erſcheinens des Antichriſts ausgedrückt ſein, ſondern nur eine in den Buchſtaben ſeines Namens enthaltene Zahl. Daher denn auch Pereira [1]) mit Recht bemerkte, daß

[1]) Benedict Pereira S. J. († 1610) hinterließ: Comm. in Danielem et Genesin -- Selectae disputationes in s. scripturam — Adversus fallaces et superstitiosas artes libri III — Physicorum libri XV. Uebrigens iſt dieſer Autor nicht mit ſeinem gleichnamigen Ordensgenoſſen Benedict Pereira († 1680) zu

er der Andere, mit Elias noch Kommende, sein werde. Jakob kann nicht begreifen, wie die beiden, bereits mit verklärten Körpern Angethanen, sollen getödtet werden können. Aber sie sind ja noch nicht mit solchen Leibern angethan, und auch noch nicht im Himmel der Seligen; indem Elias, obschon zu den Himmeln entrückt, doch allenfalls nur im untersten, der Erde nächsten Himmel (coelum aërium) seiner letzten Sendung harrt, Henoch aber nicht in den Himmel, sondern (laut Sir. 44, 16) in das irdische Paradies versetzt wurde.

In der Vision des sechsten Capitels der Apokalypse deutet Jakob das fahle Roß auf den Antichrist d. i. auf den Papst, ohne indeß näher verständlich zu machen, wie das in der Ausführung des Bildes Enthaltene auf den Papst passen soll. Eben so soll der c. 9 vom Himmel fallende Stern der Papst sein, und die mit dem Falle verbundenen Folgen, Verfinsterung des Firmamentes, Entsiegelung der Wässer der Tiefen, das Hervorbrechen mörderisch-gefräßiger Heuschreckenschwärme die Gräuel und Verderbnisse des von seinem Berufe abgefallenen Papstthums bedeuten. Noch am Schlusse desselben Capitels soll der deutliche Hinweis auf das Papstthum zu erkennen sein. Es ist daselbst die Rede von einem Reste von Menschen, die nicht Buße thaten, so daß sie nicht mehr angebetet hätten die Abgötter und die Götzenbilder von Gold, Silber, Erz, Stein und Holz, oder bereut hätten ihre Mordthaten und Zaubereien, Unzucht und Diebstahl. Hier ist unverkennbar — ruft Jakob aus — das ganze papistische Unwesen gezeichnet: die von Vasquez in Schutz genommene Anbetung der Dämonen, die Bilderanbetung, die blutigen Verfolgungen, welche die römische Kirche seit Jahrhunderten über die Anhänger des reinen Evangeliums verhängte, die Agnusdei, die geweihten Gewänder, die Reliquien, abergläubischen Gebetsformeln, die Ausschweifungen müssiger Mönche und Nonnen, die räuberische Geldgier im Verkaufe von Ablaß, Reliquien, Anmaßung eines heiligen Ansehens auf Kosten der Gott schuldigen Ehre u. s. w. Auf dieß und Aehnliches ist vor Allem einmal zu sagen, daß der vom Himmel gefallene Stern nicht der Antichrist sein könne, dieser nicht als eine gefallene Hoheit, sondern als ein aus schmutzigen, niedrigen Anfängen sich emporarbeitender Mensch dargestellt wird. Man kann hiebei auch nicht an Bonifaz III. oder einen anderen Papst, überhaupt nicht an's Papstthum gedacht werden. Zudem kann Jakob beweisen, daß Bonifaz III. die Welt mit irgend einer Irrlehre verführt habe, und die auf seine Zeiten folgenden heiligen und erleuchteten M

Covarruvias [6]), Anton Gomez [7]) u. A. lehren, darauf dringen, daß sittenwidrige Bestimmungen der bürgerlichen Gesetze abgeändert werden. Sofern die bürgerlichen Gesetze eine in den Bereich des kanonischen Rechtes fallende Materie betreffen, hat der Papst sogar ein directes und unmittelbares Recht zur Verbesserung oder Nichtigkeitserklärung derselben, soweit sie sich nämlich mit dem kanonischen Gesetze nicht vertragen z. B. in Bezug auf Ehesachen, fromme Vermächtnisse u. s. w. Es steht dem Papste zu, die weltlichen Herrscher zum Schutze der bedrängten Kirche aufzurufen, und wofern sie sich saumselig zeigen sollten, im Namen der christlichen Gerechtigkeit und Liebe ernstlich zu mahnen, daß sie ihrer Pflicht eingedenk sein mögen. Solche Mahnungen hätten jedoch keine Kraft, wenn der Mahner für alle Fälle schlechthin nur auf sein moralisches Ansehen beschränkt wäre, wie Marsilius von Padua [8]) und andere Feinde der päpstlichen Vollgewalt meinten. Gegen ungerechte, unverbesserliche, schismatische und hartnäckig-häretische Fürsten muß der Papst auch mit Coercitivmitteln einschreiten können. Christus hat dem Petrus mit dem Hirtenamte auch eine Correctionsgewalt über alle Gläubigen verliehen, zu welchen die Könige ebensogut, wie die Glieder jedes anderen Standes der christlichen Gesellschaft gehören. Petrus hat sich dem Ananias gegenüber nicht auf ein bloß moralisches Verdammungsgericht beschränkt; Paulus excommunicirt den unzüchtigen Korinther in „interitum carnis“ ut spiritu salvus fiat. Papst Gregor II. strafte den Kaiser Leo II., indem er Rom und ganz Italien der Herrschaft desselben entzog. Innocenz III. sprach dem excommunicirten Kaiser Otto den Kaisertitel ab; Innocenz IV. entband auf dem Concil von Lyon die Unterthanen Kaiser Friedrichs II. von ihrem Unterthanseide; Papst Zacharias übertrug das fränkische Reich von Chilperich auf Pipin; Gregor VII. erklärte den polnischen König Boleslav des

---

brachte es zu hoher Berühmtheit, weßhalb ihm auch das Epithet juris lucerna und coecorum dux beigelegt wurde.

[2]) Alexander ab Alexandro, ein Neapolitaner, † 1523.

[3]) Joh. de Imola, lehrte zu Bologna, † 1436.

[4]) Caspar Calderinus, der Sohn eines Bologneser Rechtslehrers, aus dem vierzehnten Jahrhunderte, und selber auch berühmter Jurist.

[5]) Sanbeus Felinus, Pandektist und Kanonist, zuletzt Bischof von Lucca, † 1503.

[6]) Vgl. Gesch. d. Thom., S. 138.

[7]) Ein Rechtsgelehrter zu Salamanca aus dem sechzehnten Jahrhunderte.

[8]) Vgl. Gesch. d. Thom., S. 127.

diejenigen Ausleger im Unrechte sind, welche hiebei an Muhamed's Zeitalter denken. Die griechischen Buchstaben jener Zahl geben, in eine gewisse Ordnung gestellt, das Wort: λατεινος. Nichts ist deutlicher, meint Jakob, als daß hiemit die lateinische d. i. die römische Kirche angedeutet sei. Aber schon Bellarmin bemerkte, daß Lateinisch in der griechischen Sprache nicht λατεινος sondern λατινος heißt. Zudem müßte dieses Wort dem biblischen Texte zufolge Eigenname eines Papstes sein; es hat aber kein Papst Latinus geheißen.

Man muß nun wohl billiger Weise fragen — fährt Suarez fort — aus welchen Ursachen der König von England so maßlose Schmähungen auf das Haupt der katholischen Christenheit häuft? Sie sind unschwer zu errathen, bereits auf den ersten Seiten seiner Schrift gibt König Jakob hinlänglich zu verstehen, was ihm am Papstthum am allermeisten anstößig erscheint. Der Papst ist herrschsüchtig; er will nicht anerkennen, daß die Könige ihre Gewalt unmittelbar von Gott haben und eben so gut Statthalter Gottes sind, wie der Papst für einen solchen gehalten sein will. Demzufolge muß man es als eine Anmaßung brandmarken, daß die Päpste, der Schrift, den Concilien und Vätern zuwider, eine weltliche Jurisdiction über die Könige ansprechen. Hierin hat Jakob den, übrigens bereits von Bellarmin mit schlagenden Gründen widerlegten W. Barclay auf seiner Seite, welcher dem Papste wohl eine geistliche, aber keine zeitliche Macht über die weltlichen Fürsten zugesteht; als ob aus den Befugnissen des geistlichen Hirtenamtes nicht von selbst sich das Recht zu gelegentlicher Anwendung von Zwangsmitteln gegen die der geistlichen Gewalt Unterworfenen sich ergäbe. Der Papst hat als der allgemeine Hirt der Gläubigen eine directive Gewalt hinsichtlich aller Handlungen, durch welche das ewige Heil erworben oder verwirkt werden kann. Zu letzteren gehören alle gegen das christliche Gesetz verstoßenden Acte in Ausübung der Königsgewalt; nebstdem ist es der Papst auch seiner pflichtgemäßen Sorge um das Seelenheil der Unterthanen schuldig, einzuschreiten, wenn sie durch ihre weltlichen Herren zum Schaden ihres geistlichen Wohles irre geleitet werden. Der Papst kann, wie alle Theologen, und auch die Rechtskundigen: Bartolus [1]), Alexander [2]), Imola [3]), Caspar Calderinus [4]), Felinus [5]),

---

verwechseln, dessen in der „Gesch. d. Thom." S. 147 gedacht worden ist (woselbst die Angabe des Todesjahres „† 1610" zu berichtigen und „† 1680" zu setzen ist).

[1]) Bartolus Severus de Alphanis, lehrte zu Perugia († 1355) und

Covarruvias [6]), Anton Gomez [7]) u. A. lehren, darauf dringen, daß sittenwidrige Bestimmungen der bürgerlichen Gesetze abgeändert werden. Sofern die bürgerlichen Gesetze eine in den Bereich des kanonischen Rechtes fallende Materie betreffen, hat der Papst sogar ein directes und unmittelbares Recht zur Verbesserung oder Nichtigkeitserklärung derselben, soweit sie sich nämlich mit dem kanonischen Gesetze nicht vertragen z. B. in Bezug auf Ehesachen, fromme Vermächtnisse u. s. w. Es steht dem Papste zu, die weltlichen Herrscher zum Schutze der bedrängten Kirche aufzurufen, und wofern sie sich saumselig zeigen sollten, im Namen der christlichen Gerechtigkeit und Liebe ernstlich zu mahnen, daß sie ihrer Pflicht eingedenk sein mögen. Solche Mahnungen hätten jedoch keine Kraft, wenn der Mahner für alle Fälle schlechthin nur auf sein moralisches Ansehen beschränkt wäre, wie Marsilius von Padua [8]) und andere Feinde der päpstlichen Vollgewalt meinten. Gegen ungerechte, unverbesserliche, schismatische und hartnäckig-häretische Fürsten muß der Papst auch mit Coercitivmitteln einschreiten können. Christus hat dem Petrus mit dem Hirtenamte auch eine Correctionsgewalt über alle Gläubigen verliehen, zu welchen die Könige ebensogut, wie die Glieder jedes anderen Standes der christlichen Gesellschaft gehören. Petrus hat sich dem Ananias gegenüber nicht auf ein bloß moralisches Verdammungsgericht beschränkt; Paulus excommunicirt den unzüchtigen Korinther in „interitum carnis“ ut spiritu salvus fiat. Papst Gregor II. strafte den Kaiser Leo II., indem er Rom und ganz Italien der Herrschaft desselben entzog. Innocenz III. sprach dem excommunicirten Kaiser Otto den Kaisertitel ab; Innocenz IV. entband auf dem Concil von Lyon die Unterthanen Kaiser Friedrichs II. von ihrem Unterthanseide; Papst Zacharias übertrug das fränkische Reich von Chilperich auf Pipin; Gregor VII. erklärte den polnischen König Boleslav des

---

brachte es zu hoher Berühmtheit, weßhalb ihm auch das Epithet Juris lucerna und coecorum dux beigelegt wurde.

[5]) Alexander ab Alexandro, ein Neapolitaner, † 1523.

[6]) Joh. de Imola, lehrte zu Bologna, † 1436.

[7]) Caspar Calderinus, der Sohn eines Bologneser Rechtslehrers, aus dem vierzehnten Jahrhunderte, und selber auch berühmter Jurist.

[8]) Sandeus Felinus, Pandektist und Kanonist, zuletzt Bischof von Lucca, † 1503.

[9]) Vgl. Gesch. d. Thom., S. 138.

[7]) Ein Rechtsgelehrter zu Salamanca aus dem sechzehnten Jahrhunderte.

[8]) Vgl. Gesch. d. Thom., S. 127.

Leo X. ſeinen Gehorſam „nach Sitte und Brauch ſeiner Vorfahren.“ Ferdinand der Katholiſche will mit Leib und Leben der römiſchen Kirche dienen. Und welche Reihe von Zeugniſſen ähnlicher Geſinnungen ließe ſich von den Vorgängern Heinrich's VIII. auf dem königlichen Throne Englands vorführen, angefangen von Lucius, dem erſten chriſtlichen Könige Englands! Es genüge hier zu erwähnen, daß die engliſchen Könige den Peterspfennig bis zu den Zeiten der Reformation als Tribut an den heiligen Stuhl entrichteten. Der König Eduard ſchreibt an Nikolaus II.: Summo universalis ecclesiae Patri Nicolao Eduardus Rex Angliae debitam subjectionem et obedientiam. Richard II. unterwirft ſeine Transaction mit König Tancred von Sicilien dem Urtheile des Papſtes Clemens III. in der Ueberzeugung, daß die Angelegenheiten der Fürſten den heilſamſten und gerechteſten Verlauf nehmen, wenn Rath und Wohlwollen des apoſtoliſchen Stuhles dieſelben leiten. Er räumt dem Papſte das Recht ein, ihn, ſeine Nachfolger und ſein ganzes Reich „districtius coercere“, wenn man in England des geſchloſſenen und durch die römiſche Kirche verbürgten Abkommens vergeſſen ſollte wollen. König Jakob glaubt nun ganz andere Dinge aus der Geſchichte ſeiner Vorgänger auf Englands Thron hervorziehen zu können. Es wäre aber beſſer, er hätte darüber geſchwiegen; denn dieſe Thaten, welche er lobt, gereichen dem königlichen Throne Englands nicht zur Ehre. Uebrigens iſt auch der Sachverhalt falſch und nur halb angegeben, denn keiner der Könige vor Heinrich VIII. hat je die geiſtliche Oberhoheit des Papſtes geläugnet; Richard II. ſtritt wohl mit dem Papſte über das Recht der Inveſtitur, endlich aber: „investituras Deo et S. Petro remisit“ — erzählt Wilhelm von Malmesbury. Heinrich II., der Urheber der Ermordung des heiligen Thomas von Canterbury, that zuletzt öffentlich Buße; die Eduarde I., II. u. III. verſtießen wohl durch ihre Handlungen gegen die geheiligten Rechte des apoſtoliſchen Stuhles, erkannten aber dieſelben ausdrücklich und förmlich in ihren Ergebenheitsverſicherungen an den römiſchen Stuhl an. Eben ſo wenig paßt die Berufung auf das Verhalten mehrerer franzöſiſcher Könige. Philipp der Schöne ſchrieb unmuthig an Bonifaz VIII.: Scias nos in temporalibus alicui non subesse. Wer hätte das je geläugnet? Hat Bonifaz oder jemand anderer je behauptet, daß nicht Philipp, ſondern Bonifaz als König von Frankreich anzuſehen ſei? Ludwig der Heilige ſoll alle Geldforderungen der päpſtlichen Curie auf franzöſiſchem Boden unterſagt haben. Geſetzt, das Factum wäre richtig, ſo würde es nicht beweiſen,

was es nach Jakob's Abſicht beweiſen ſoll, ſondern einzig nur als eine Maßregel der Rückſicht auf Frankreichs zeitliche Wohlfahrt anzuſehen ſein. Warum ſagt Jakob davon nichts, daß Ludwig die ihm ohne ſeinen Befehl erwirkte Bulla provisionum in's Feuer geworfen habe, mit der ausdrücklichen Erklärung, er wolle keine Rechte erlangen, die er nur zum geiſtlichen Schaden ſeiner Unterthanen ausüben könnte? Daß Ludwig XI. die pragmatiſche Sanction nicht zurücknehmen wollte, iſt wohl richtig; deßungeachtet aber verſäumte er nie, dem Papſte Pius II. die tiefſte Huldigung vor der geiſtlichen Oberhoheit des apoſtoliſchen Stuhles zu betheuern. Warum erwähnt Jakob nichts von der Fortſetzung der Verhandlungen über die pragmatiſche Sanction unter den folgenden Königen bis auf die Zeiten des Lateranenſiſchen Concils unter Leo X., auf welchem ſie endlich mit Zuſtimmung des franzöſiſchen Königshauſes aufgehoben wurde? Eben ſo mißrathen ſind die Berufungen auf die Papſtgeſchichte, um daraus eine Oberhoheit der Kaiſer über den Papſt zu folgern. Otto III. ſoll den Papſt Johann XII. abgeſetzt und Leo VIII. an deſſen Stelle geſetzt haben. Onufrius zeigt in ſeinen Anmerkungen zu Platina [1]), daß Johann XII. nicht rechtmäßig erwählt worden und Leo VIII. auf Otto's Veranlaſſung durch die rechtmäßigen Wähler: Klerus und Volk von Rom, gewählt wurde. Sollte es ſich anders verhalten, und wäre, was allerdings wahrſcheinlich iſt, Johann XII. rechtmäßiger Papſt geweſen, ſo hätte Otto in falſchem Eifer einfach einen Mißgriff gethan, und Leo VIII. wäre nicht als rechtmäßiger Papſt anzuſehen. Heinrich III. ſoll die Päpſte Benedict IX., Gregor VI. und Sylveſter III. abgeſetzt haben. Aber Sylveſter war kein rechtmäßiger Papſt und iſt nicht von Heinrich ſondern von Benedict IX., dem rechtmäßigen Inhaber des Stuhles Petri, beſeitiget worden. In Bezug auf Gregor VI. war Heinrich vermuthlich in einem ähnlichen Irrthum, wie Otto rückſichtlich Johann's XII.; andere aber behaupten, Gregor VI. ſei freiwillig abgetreten. Geſetzt aber, Otto hätte wirklich den Papſt Leo eingeſetzt und zwar mit Recht eingeſetzt, ſo würde daraus noch keineswegs ſich ergeben, daß den Kaiſern einſtmals eine Jurisdiction über die römiſchen Päpſte als ſolche zuſtand. Denn Otto hätte im genannten Falle nur die Funktion eines Wählers ausgeübt. Auch die

[1]) Platina oder de Sacchis bekleidete zu Rom das Amt eines Abbreviators, und wurde endlich Aufſeher der vaticaniſchen Bibliothek († 1481). Er hinterließ verſchiedene geſchichtliche, politiſche, moralphiloſophiſche Schriften, darunter die Vitas summorum Pontificum usque ad Sixtum IV.

Cardinäle ſind rechtmäßige Wähler des Papſtes; folgt daraus, daß ihnen irgend welche Jurisdiction über den von ihnen gewählten Papſt zuſtehe?

Allerdings haben ſelbſt einzelne Katholiken, wie Palacio [1]) ſich ſo weit vergeſſen, zu ſagen, daß der Papſt als ſolcher nicht auch ſchon jure divino oder jure canonico, ſondern bloß jure civili kraft eines beſonderen kaiſerlichen Privilegiums von aller Civilgewalt eximirt ſei. Dieſe Anſicht ſtreitet jedoch gegen die älteſten Canones der Kirche, wie ſolche im Decrete Gratian's zu leſen ſind, und theilweiſe vom Papſte Nikolaus in ſeinem Schreiben an den Kaiſer Michael citirt werden. Aus dieſen alten Zeugniſſen [2]) läßt ſich mit Grund der Schluß ableiten, daß das Privilegium der päpſtlichen Immunität nicht jure humano ſondern jure divino beſtehe. Karl der Große hörte in Rom aus dem Munde der Biſchöfe Italiens und Frankreichs, daß der apoſtoliſche Stuhl von Niemand gerichtet werden dürfe. Es iſt widerſinnig, zu ſagen, daß erſt er ſelber den Papſt mit der Immunität von aller weltlichen Oberherrlichkeit beſchenkt habe; denn er hätte ja nur in eigenem, nicht aber im Namen anderer Machthaber auf jedes Recht ſolcher Art verzichten können. Und eben ſo wenig hätte der Papſt, ohne die ſichere und untrügliche Stütze der kirchlichen Tradition ein ſo auszeichnendes Recht anzuſprechen wagen können. Dasſelbe läßt ſich übrigens eben ſo gut aus dem Berufe des Papſtthums, als aus ausdrücklichen Worten der Schrift herleiten. In Matth. 17 wird Petrus von Chriſtus aufgefordert, den Zinsgroſchen für Chriſtus und für ſich zu zahlen, nicht weil es Schuldigkeit wäre, denſelben zu zahlen, ſondern: „ne scandalizemus eos.“ Daß es nicht Schuldigkeit wäre, motivirt Chriſtus mit den Worten: Liberi sunt filii. Damit deutet er auf ſeine Sohnſchaft Gottes hin; und wenn er weiter ſagt: Da eis pro me et te, ſo iſt weiters noch angedeutet, daß auch Petrus an der Würde dieſer gottmenſchlichen Sohnſchaft Antheil habe. Beſteht die Immunität des Papſtes jure divino, ſo iſt ſie ein unveräußerliches Recht, deſſen ſich der Papſt als ſolcher niemals begeben kann; unterwirft er ſich freiwillig dem ſchiedsrichterlichen Entſcheide eines Anderen, ſo ſo thut er dieß nicht als Papſt, ſondern als Menſch, und kann von dem freigewählten Schiedsrichter nicht gezwungen werden, an den Entſcheid ſich zu kehren. Cajetan [3])

[1]) Im Comm. zu 4 dist. 25. Vgl. über Palacio Geſch. d. Thom., S. 146.

[2]) Conc. Rom. sub. Papa Silvestro, I, c. 20; Innoc. I. bei Gratian 9, qu. 3, c. Nemo judicabit u. ſ. w.

[3]) De potestate Papae.

irrt, wenn er meint, der Schiedsrichter habe für den betreffenden Fall durch den päpſtlichen Willen eine Art Jurisdiction über den Papſt erlangt; einem Anderen ein ſolches Recht über ſich zu verleihen, iſt für den Papſt eine reine Unmöglichkeit.

An der Immunität des Papſtes participirt der geſammte Klerus in allen ſeinen Rangſtufen. Es fragt ſich nur, nach welchem Rechte und in welchem Grade? Eine vielverbreitete Meinung ſagt: jure humano; Göthals, Almainus, Medina, Victor, Ledesma, Palacio, Salon [1]), Bannez, Pighius, Molina können als vornehmſte Vertreter oder Schutzredner dieſer Anſicht angeſehen werden. Gleichwohl erklärt Almainus die entgegengeſetzte Meinung für wahrſcheinlicher; und dieſelbe wird auch von Bellarmin, Julius Clarus [2]) u. A. vertreten. Im Grunde laſſen ſich beide Anſichten zugleich halten; und das Richtige wird ſein, zu ſagen, daß das Immunitätsrecht eine doppelte Seite habe, eine unwandelbare im göttlichen Rechte gegründete und eine veränderliche menſchliche, jedoch ſo, daß der nächſte Exiſtenzgrund deſſelben das jus divinum iſt, dieſes aber zugleich die Befugniß zu ſpeciellen Modificationen nach vernünftigem Ermeſſen verleiht. Die Grade anbelangend, in welchen die übrigen kirchlichen Stände am Immunitätsrechte des Papſtes theilhaben, ſtehen obenan die Apoſtel als geiſtliche Fürſten der allgemeinen Kirche; ihnen folgen die Biſchöfe als geiſtliche Fürſten im Bereiche ihrer Diöceſen, ſodann die Prieſter als geiſtliche Väter der Laien und gottbeſtellte Richter in Gewiſſensangelegenheiten, ſodann die Kleriker der niederen Grade, die Mönche und Tonſuriſten, welche alle wenigſtens vermöge einer ſpeciellen kirchlich geheiligten Widmung für Gott vom Civil- und Säcularſtand eximirt, und demnach unter jene zu rechnen ſind, von welchen Chriſtus in der oben berührten Stelle ſagt, daß ſie als Söhne frei ſeien. König Jakob will dieſes zwar nicht einmal von den Apoſteln zugeben, und meint, es ſei in den erſten drei Jahrhunderten keinem Menſchen eingefallen, an eine ſolche Exemtion auch nur zu denken; Paulus ſelber habe (Apſtgſch. c. 25) an den Kaiſer appellirt. Nun hat aber erſt neuerlichſt Bellarmin recht gut gezeigt, daß die Appellation des heiligen Paulus an den Kaiſer gar nicht den Sinn einer Anerkennung der

[1]) Mich. Barthol. Salon, aus dem Eremitenorden, und Lehrer der Theologie zu Valentia († 1620), ſchrieb: De justitia — Comm. in secundam secundae St. Thomae.

[2]) Julius Clarus, ein Mailänder, König Philipp's II. Rath und Verfaſſer mehrerer civilrechtlicher Schriften.

oberſtrichterlichen Gewalt des Kaiſers haben konnte, ſchon aus dem Grunde nicht, weil es ſich um eine religiöſe Frage handelte, über welche der Kaiſer als ungläubiger Heide eben ſo wenig urtheilen konnte, als ſein Proconſul Feſtus. Die Appellation konnte alſo nur ſo viel bedeuten wollen, daß Paulus den Schutz des Kaiſers ſuche, um ſich den Chicanen ſeiner jüdiſchen Feinde zu entziehen. Eine ſolche Handlung iſt aber keine Preisgebung der Rechte der kirchlichen Immunität, ſtimmt vielmehr recht gut mit dem Beſtreben, daſſelbe zu wahren, wie bereits Athanaſius und Auguſtinus in ſeinem Streite mit den Donatiſten hervorgehoben haben.

Man könnte nur noch die Frage aufwerfen, ob, wenn auch nicht Chriſtus ſelber das Immunitätsrecht allen in sortem Domini Vocatis verliehen hätte, der Papſt daſſelbe auf dem Wege der kanoniſchen Geſetzgebung hätte einführen können? Hierauf kann in Berückſichtigung der dem Petrus verliehenen Leitgewalt und Binde- und Löſegewalt, ſo wie ausdrücklicher päpſtlicher Entſcheidungen nur mit Ja geantwortet werden. Man vergleiche des Papſtes Innocenz Worte in cap. 2 de Majör. et Obed.: Cum clerici res spirituales sint et ex toto corpus suum et animum dederunt in servitium et sortem Christi, per consequens Papae judicio et constitutionibus subsunt. Daß in der chriſtlich gewordenen Welt die kirchliche Immunität auch von Seite der civilrechtlichen Geſetzgebung anerkannt worden ſei, läßt ſich aus dem Codes Theodosianus zeigen, aus welchem zugleich erhellt, daß bereits Conſtantinus, der erſte chriſtliche Kaiſer, dem Klerus Immunitätsprivilegien verliehen habe. Aehnliche Belege weiſt Baronius aus den Geſetzen und Erläſſen des Kaiſers vor. Es iſt demnach falſch, zu ſagen, daß erſt Juſtinian den Unterſchied des forum ecclesiasticum und forum civile in die Praxis eingeführt habe. Daß Kaiſer Karl der Große dem Klerus viele Freiheiten eingeräumt habe, iſt eine bekannte Sache; ob er über das Immunitätsprivilegium principiell etwas feſtgeſtellt habe, weiß Suarez nicht zu ſagen. Eben ſo wenig ſind ihm Erläſſe nachfolgender Kaiſer über dieſen Gegenſtand bekannt. Weltbekannt iſt aber das unter Honorius III. von Friedrich II. dem Klerus ausdrücklich zugeſicherte privilegium fori in Hinſicht auf Civil- und Criminalſachen, welches ſofort auch in die Civilgeſetzgebung anderer chriſtlicher Reiche, z. B. Spaniens und Portugals, Eingang fand. Aus der eben erwähnten Thatſache, daß Friedrich II. das Princip der Immunität klarer und allgemeiner ausſprach, als es früher von Seite der weltlichen Geſetzgeber geſchehen, folgert nun freilich Barclay, daß es früher

von den Fürſten eigentlich gar nicht principiell anerkannt worden ſei, und im Grunde auch jetzt noch nicht allgemein anerkannt werde; habe doch neuerlichſt Kaiſer Karl V. den Erzbiſchof Herrmann von Köln vorgefordert, um ſich über die ihm zur Laſt gelegten Verbrechen zu rechtfertigen. Dieſes letztere Factum hat jedoch für die vorliegende Frage nichts zu bedeuten; denn es liegt ja nahe zu ſagen, daß der Kaiſer den Erzbiſchof als Reichsfürſten vor ſein Gericht lud; oder daß er nicht als Richter, ſondern als Schützer des Klerus und der Akademie von Köln handeln wollte. Daß vor und nach Friedrich II. viele dem Immunitätsrechte widerſtreitende Acte weltlicher Obrigkeiten und Fürſten vorgefallen ſeien, ſoll nicht in Abrede geſtellt werden; welches Recht gäbe es, welches nicht zu verſchiedenen Zeiten auf mannigfaltige Weiſe angegriffen und mißachtet worden wäre! Zudem hängt ja die Giltigkeit des Immunitätsrechtes nicht erſt von der gutwilligen Anerkennung der chriſtlichen Fürſten ab; ehe es noch von dieſer Seite anerkannt wurde, beſtand es, ſo weit es unter den heidniſchen Kaiſern durchführbar war, wenigſtens innerhalb der Kirche der Gläubigen in Kraft und Uebung. Schon der Apoſtel gibt dem Timotheus Weiſungen in Bezug auf die vor letzteren zu bringenden Klagen gegen Prieſter. Daß man hiebei an Klageſachen rein kirchlicher Art denken dürfe, verbietet der ganz allgemein gehaltene Ausdruck des Apoſtels: accusatio adversus presbyterum.

Wir übergehen die weiteren, höchſt umſtändlichen Ausführungen über das Immunitätsrecht, welche nicht ſowohl eine Vertheidigung deſſelben gegen König Jakob, als vielmehr eine nähere kanoniſtiſche Erklärung und Feſtſtellung aller ſeiner einzelnen Beſtimmungen zum Zweck haben. Suarez erklärt ſich am Schluſſe ſeiner Abhandlung über die Gründe ſeiner Ausführlichkeit; er glaubte nämlich dieſen Gegenſtand möglichſt beleuchten zu ſollen, weil ihm der König, wie es ſcheine, faſt das allermeiſte Gewicht beilege, indem es nach Jakob's Worten keine Kleinigkeit ſei, daß vermöge des Immunitätsrechtes faſt der dritte Theil der Inſaſſen und Liegenſchaften eines chriſtlichen Reiches der Gerichtsbarkeit des weltlichen Landesherrn entzogen bleiben ſoll. Suarez hingegen meint, daß einem chriſtlichen und katholiſchen Landesherrn nichts zum größeren Ruhme gereichen könne, als eine aufrichtige und wirkſame Förderung der chriſtlichen Religion und der durch die Kirche vertretenen Sache Gottes und des ewigen Heiles der Menſchen. Fromme Fürſten hätten erkannt, daß ſie das, was ſie der Kirche einräumen, nicht Menſchen, ſondern Gott ſelber, dem Beſchützer aller Reiche und Könige, als Opfer dar-

brächten. Suarez ruft zu dem Ende dem engliſchen König die frommen Mahnungen in's Gedächtniß, welche der gottesfürchtige Theodoſius ſeinen Söhnen hinterlaſſen habe. Möchte König Jakob dieſelben nicht verachten!

Aber nicht nur geiſtliche Perſonen ſind als ſolche von der weltlichen Gerichtsbarkeit eximirt [1]), ſondern auch die Laien, ſoweit ihnen von ihren weltlichen Herrſchern eine gegen das katholiſche Gewiſſen ſtreitende Handlung zugemuthet wird. Demgemäß iſt der Papſt als geiſtlicher Oberleiter der chriſtlichen Gläubigen in ſeinem vollen Rechte, wenn er den Katholiken Englands den von König Jakob abgeforderten Fidelitätseid verbietet, und denſelben für nichtig erklärt. Der Papſt war es ſeiner Würde und ſeinem Berufe, er war es dem Seelenheile der Katholiken Englands ſchuldig, ſich über dieſen Punkt laut und offen zu erklären, und der König iſt im Irrthum, wenn er ſich hierüber irgendwie beſchweren zu müſſen oder zu können glaubt. Er klagt über Feindſeligkeiten von Seite des Papſtes, derſelbe verurtheile ihn ungehört, kündige ihm offen Krieg an u. ſ. w. An allem Dieſem iſt kein wahres Wort; der Papſt hat einfach nur auf die Unzuläſſigkeit des fraglichen Eides hingedeutet und verboten, einen mit dem katholiſchen Gewiſſen unverträglichen Schwur zu leiſten. Daß er die engliſchen Katholiken von dem pflichtgemäßen Gehorſam gegen ihren König entbunden habe, iſt rein erfunden. Ungerechter Weiſe klagt Jakob, daß Paul V. gegen ihn eben ſo verfahren habe, wie einſt Pius V. gegen Eliſabeth; letzterer iſt nur ihr Recht widerfahren, Jakob aber in möglichſter Weiſe geſchont worden [2]).

Wie verhält es ſich denn aber eigentlich mit dem Eide, auf deſſen Rechtmäßigkeit König Jakob beſtehen zu können glaubt? Bekanntlich hatte zuerſt Heinrich VIII. verlangt, daß alle geiſtlichen Perſonen des Reiches den Gehorſam, welchen ſie bis dahin dem Papſte geleiſtet hätten, nunmehr ihm ſchwören ſollten. Eliſabeth dehnte dieſe Forderung auf alle engliſchen Unterthanen aus, und nannte ſich in der Schwurformel die einzige oberſte

---

[1]) Suarez gibt indeß gewiſſe Ausnahmsfälle zu, durch welche eine Abweichung vom Principe ſich rechtfertigen laſſe. Dahin rechnet er: 1) Eine von der Kirche geſtattete Gewohnheit. 2) Uebereinkommen (Concordat). 3) Privilegien, welche jedoch widerruflich ſind, wie denn factiſch in der Bulle In Coena Domina alle gegen die geiſtliche Oberhoheit des Papſtes vorgewendeten Privilegien widerrufen worden ſeien. Vgl. Defensio, Lib. VI, c. 31.

[2]) Suarez theilt im Eingange des Lib. VI der Defensio die zwei in der fraglichen Angelegenheit erlaſſenen Breve Paul's V. im Wortlaute mit.

Lenkerin in allen geiſtlichen und weltlichen Angelegenheiten des Reiches. Jakob verlangte überdieß ein beſonderes Verſprechen der Treue und des Gehorſams, daher der von ihm verlangte Eid Fidelitätseid genannt wurde. Nach Entdeckung der Pulverſchwörung aber ſetzte er eine neue Eidesformel in vier Punkten auf, welche Suarez im Beſonderen durchgeht, um die vom König behauptete Verträglichkeit derſelben mit dem katholiſchen Gewiſſen zu prüfen.

Gegen den erſten Punkt, welchem zufolge vor Gott und Welt betheuert werden ſoll: quod supremus Dominus noster Jacobus sit legitimus et verus Rex u. ſ. w. wäre nichts einzuwenden, wofern man nicht annehmen müßte, daß das supremus neben dem weltlichen Supremat zugleich auch einen kirchlichen involviren ſoll. Und dieſe Annahme wird durch den unmittelbar folgenden Beiſatz gerechtfertiget, welchem gemäß beſchworen werden ſoll, der Papſt habe nicht das Recht, den König zu entſetzen. Warum verlangt der König Englands von ſeinen Unterthanen dieſes eidliche Verſprechen, welches kein anderer der chriſtlichen Monarchen heiſcht? Doch wohl nur darum, weil er ſich als den höchſten geiſtlichen Herrn ſeiner Unterthanen anſieht? In dieſem Sinne aufgefaßt, ſchließt der Eid eigentlich eine Abſchwörung des dem Papſte ſchuldigen Gehorſams in ſich; und mit der Zumuthung dieſes Eides maßt ſich der König zugleich eine Macht an, die einem Inhaber weltlicher Gewalten nicht zuſteht. Denn Eide über das, was des Papſtes ſei oder nicht ſei, aufzutragen, ſteht Niemand Anderem, als dem Papſte ſelber zu. Ferner wird mit jener Formel ein mit der geſunden Lehre der Kirche ſtreitender Irrthum vorgetragen, und implicite geläugnet, daß der Papſt gegen einen Schisma und Häreſie hervorrufenden oder überhaupt der Verfolgung der Kirche Vorſchub leiſtenden König mit Coercitivmitteln vorgehen dürfe. Der König verlangt im Weiteren noch die eidliche Betheuerung der unbedingteſten Fügſamkeit ſeiner Unterthanen, und namentlich des Abſtehens von jedem Acte, durch welchen ſeiner Perſon, Würde oder Macht irgendwie Eintrag gethan würde. Dieß heißt nun einfach ſo viel, die Katholiken ſollen jeder mit ihrem religiöſen Gewiſſen unverträglichen Zumuthung willig und gehorſam entſprechen.

Der zweite Abſatz der Eidesformel verlangt, daß die katholiſchen Unterthanen Jakob's in Allem, was immer der Papſt gegen den König unternehmen mag, ſich auf des Letzteren Seite zu ſtellen haben. Damit iſt nun offenbar inſinuirt, dafür zu halten, daß jeder Act des Oberhauptes der Kirche gegen den König ein ungerechter ſein müſſe. Der König ver-

langt überdieß, daß ihm Alles und Jedes, was gegen ſeine Perſon unternommen oder vorbereitet werde, von Solchen, welche darum wiſſen, als Hochverrath angezeigt werde. Dawider wäre nichts zu erinnern, wenn nicht abermals zwei durch das katholiſche Gewiſſen gebotene Ausnahmsfälle mit eingeſchloſſen wären. Der erſte Fall iſt, daß, wenn die Unterthanen durch päpſtlichen Ausſpruch des Gehorſams gegen den König enthoben ſind, dieſer aufgehört hat, König zu ſein, und ſomit von einem Verbrechen des Hochverrathes nicht mehr die Rede ſein kann. Der zweite Fall betrifft die Prieſter, welchen ein Attentat gegen den König als Beichtgeheimniß anvertraut worden iſt. Sollten dieſe verpflichtet ſein, über ein auf ſolchem Wege erfahrenes Attentat eine dem Beichtenden perſönlich Gefahr und Verfolgung drohende Anzeige zu machen, ſo werde man ſich wohl hüten, dem Prieſter das Vorhaben im Beichtſtuhl zu bekennen. Daß eine Anzeige für den Fall, daß ſie keine perſönliche Gefahr für den Beichtenden involvirt, unter gewiſſen Umſtänden an der Stelle ſei, hat bereits Bellarmin hervorgehoben. Nur könnte ſie keinem Regenten gemacht werden, der das prieſterliche Pflichtgefühl und Beichtgeheimniß ſo wenig achtet, daß er ſich mit einer Warnung ohne Nennung der Perſonen, von welchen Gefahr droht, nicht begnügen, ſondern die Ausſage aller näheren Umſtände, namentlich der dabei betheiligten Perſonen, erpreſſen würde wollen.

König Jakob verlangt Drittens, ſeine Unterthanen ſollen beſchwören, daß ſie die gottloſe und häretiſche Lehre verabſcheuen: „Es könne ein vom Papſte excommunicirter oder des Reiches verluſtig erklärter König durch ſeine Unterthanen oder durch jeden Anderen entſetzt und getödtet werden.“ Dieß klingt faſt ſo, als ob der römiſche Papſt oder ſeine Theologen den Mord für gewiſſe Zwecke privilegirt hätten. Die Frage vom Tyrannenmorde iſt allerdings in den Schulen ſchon oft beſprochen worden. Das Richtige iſt, daß herkömmlich zwiſchen einem rechtmäßigen Gewalthaber und einem illegitimen Uſurpator unterſchieden wird. Daß ein legitimer Fürſt, mag er ſein Volk noch ſo ſehr tyranniſiren, von keinem Privaten getödtet werden dürfe, iſt allgemein anerkannte Lehre. Selbſt wenn einer ſeiner Untergebenen in den Fall käme, ſich gegen gewaltthätige und widerrechtliche Angriffe des Regenten auf ſein Leben wehren zu ſollen, könnte ihm nicht ausnahmslos und unbedingt das Recht blutiger Selbſthilfe zugeſtanden werden, ſofern nämlich, wenn ſchon einer aus beiden durch die tödtlichen Streiche des anderen fallen muß, die allgemeine Wohlfahrt durch die Tödtung des Regenten ungleich mehr bedroht iſt, als durch die ungerechte

Tödtung oder Ermordung eines Einzelnen aus dem Volke. Die Geſammtheit der Unterthanen aber könnte nur dann in einen ähnlichen Fall kommen, wie der ungerecht bedrohte Einzelne, wenn allenfalls ein Regent ſein Volk mit Krieg überzöge, um es zu Grunde zu richten. Da wäre allerdings bewaffneter Widerſtand in der Ordnung, und nicht etwa einer Auflehnung gleich zu achten. Ein illegitimer Uſurpator kann, vorausgeſetzt, daß es kein anderes Mittel gibt, ihn los zu werden, und daß es keinen höheren zeitlichen Herrn und Gewalthaber gibt, bei welchem Beſchwerde geführt werden könnte, und daß die Tödtung des Uſurpators nicht Folgen nach ſich zieht, die ſchlimmer ſind als die Tyrannei des Uſurpators, privata auctoritate getödtet werden. Alphons de Caſtro [1]) und Azor [2]) ſind allerdings entgegengeſetzter Anſicht. Indeß reichen ihre Gründe nicht aus. Das Lateranenſiſche Concil ſagt nicht, daß man keinen, ſondern, daß man nicht jeden Tyrann tödten dürfe. Auguſtinus ſpricht nur von der Unerlaubtheit einer eigenmächtigen Tödtung, neben welcher noch immer die Erlaubtheit einer mit ſtillſchweigendem oder offenkundigem Conſens der Geſammtheit und im Namen des natürlichen Rechtes, alſo ex auctoritate Dei vollzogenen Tödtung denkbar iſt. Einem illegitimen Uſurpator iſt aber ein auf rechtmäßigem Wege entſetzter legitimer Herrſcher gleichzuſtellen, weil ein ſolcher zufolge rechtmäßiger Entſetzung aufgehört hat, legitimer Herrſcher zu ſein; daher das Concil von Conſtanz eigenmächtige Tödtung eines Tyrannen nur inſofern als häretiſchen Gräuel brandmarkt, als ſie non exspectata sententia aut mandato judicis cujuscunque vollzogen wird. Wer hat aber das Recht, den legitimen Herrſcher zu entſetzen? Zunächſt die Nation ſelber, ſofern ſie im Intereſſe ihrer Selbſterhaltung aus unausweichlicher Nothwehr zu einem ſolchen Schritte gedrängt wird. So lehrt Thomas [3]) — und ebenſo auch ſeine Schüler Soto [4]), Bannez [5]),

---

[1]) Alphons de Caſtro, Biſchof von Brügge und Beichtvater Carl's V. († 1558), hinterließ: Libri XIV adv. omnes haereses — Libri III de justa haereticorum punitione — De potestate legis poenalis — De impia sortilegarum etc. haeresi.

[2]) Jobok Azor S. J. lehrte in Alcala, Placentia und Rom († 1607), und hinterließ: Institutiones morales.

[3]) 2, 2 qu. 42, art. 2 u. 3.

[4]) De justitia qu. 1, art. 3.

[5]) 2, 2 qu. 64, art. 3, dub. 2.

Molina [1]). Die Rechtsgelehrten Paris de Puteo [2]) und Antonius Massa [3]) ſcheinen weiter gehen und auch jedem Einzelnen das Recht der gewaltthätigen Aggreſſion gegen einen unleidlichen Tyrann zugeſtehen zu wollen; Reſtaurus Caſtaldus [4]) aber ſchließt ſich der ungleich richtigeren Thomiſtiſchen Anſicht an. Weiter hat auch der Papſt das Recht, Herrſcher ihrer Reiche verluſtig zu erklären, wofern es ſich nämlich um crimina in re spirituali z. B. um Schisma, Häreſie u. ſ. w. handelt; läßt ſich der Herrſcher in Hinſicht auf das zeitliche Wohl ſeiner Unterthanen empörende Gewiſſenswidrigkeiten zu Schulden kommen, ſo hat der Papſt als geiſtlicher Oberer das Recht der geiſtlichen Mahnung. Auch gehört es zur chriſtlichen Ordnung, daß die Nationen in ſolchen Fällen nicht mit Umgehung des geiſtlichen Oberhirten der Chriſtenheit von dem Rechte der nothgedrungenen Selbſthilfe Gebrauch machen. Demgemäß haben in der That die chriſtlichen Nationen bisher in vorkommenden Fällen gewöhnlich mit Zuſtimmung des Papſtes unfähiger und tyranniſcher Regenten ſich entledigt; ſo die Franken unter Zacharias, die Portugieſen unter Innocenz IV. Daß ein entſetzter Regent nicht ſofort beliebig getödtet werden könne, iſt von ſelbſt klar; er darf nicht einmal gewaltſam vertrieben werden, ehe ſeine Schuld de jure erwieſen und ihm überdieß durch diejenigen, welchen es zuſteht, der unverweigerliche Verzicht auf die Ausübung aller Regentenrechte aufgetragen worden iſt. Wollte er jedoch dieſem rechtmäßigen Vorgehen gegen ihn ſich nicht fügen, ſo iſt er rechtlos geworden, und kann durch ſeine Vaſallen mit Gewalt, die nöthigen Falls bis zur Tödtung fortſchreitet, zum Abtreten gezwungen werden. Wird er durch ein rechtmäßiges Gericht zum Tode verurtheilt, ſo darf Niemand, als das rechtmäßige Organ des Gerichtes, und zwar erſt nach Empfang eines ausdrücklichen rechtmäßigen Auftrages, das Urtheil an ihm vollſtrecken. Erklärt der Papſt einen apoſtaſirten Regenten als Häretiker, ſo hat nicht ſofort ein anderer Fürſt das Recht, denſelben zu bekriegen und zu vertreiben; es wäre denn, daß ihm dieß vom Papſte aufgetragen würde, wie es in mehreren Fällen wirk-

---

[1]) De justitia, tom. IV, tract. 3, disp. 6.

[2]) Paris de Puteo, ein Neapolitaner und Rath des Königs Ferdinand I. von Spanien, ſchrieb de duello etc.

[3]) Gleichfalls ein Neapolitaner aus dem ſechzehnten Jahrhunderte.

[4]) Reſtaurus Caſtaldus lehrte die Rechte zu Perugia, Bologna, und wurde zuletzt Consultor St. Officii († 1554). Schriften: De imperatore, Erklärungen über einige Partien der Institutiones.

lich geſchehen iſt. Ohne ſpecielle Ermächtigung darf nur der rechtmäßige Nachfolger des Entſetzten, vorausgeſetzt daß er Katholik iſt, oder in Ermangelung eines ſolchen die Nation den Entſetzten factiſch entthronen.

Aus dem Geſagten geht hervor, daß der dritte Punct des von Jakob geforderten Supremateides unzuläſſig iſt. Der engliſche König fordert, ſeine katholiſchen Unterthanen ſollen einen Satz als falſch und häretiſch anerkennen, den doch die Kirche ſelber nicht verurtheilt hat, und den die Theologen des Königs nicht als ſchriftwidrig nachweiſen können. Allerdings ſagt Paulus: Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit; aber er ſagt nirgends, daß dieß auch in Rückſicht auf excommunicirte und durch päpſtliches Erkenntniß ihrer Herrſchaft entſetzte Könige gelte. Daß es einem weltlichen Herrſcher nicht zuſtehe, die Anerkennung oder Verwerfung von der Kirche verurtheilter theologiſcher Sätze ſeinen Unterthanen zur Pflicht zu machen, braucht nicht erſt geſagt zu werden; eben ſo wenig, in welche Bedrängniß die Gewiſſen der Unterthanen durch eine ſolche Forderung verſetzt werden müſſen.

Aus dem Geſagten erhellt nebenher, was es mit der den Jeſuiten zur Laſt gelegten Lehre vom Tyrannenmorde auf ſich habe. Den Tyrannenmord im eigentlichen Sinne d. h. eigenmächtige Tödtung eines durch kein rechtmäßiges Urtheil gerichteten legitimen Fürſten hat nur Mariana, der ſpaniſche Prinzenerzieher an Philipp's II. Hofe, vertheidiget. Man ſieht, weßhalb Suarez ſo genau zwiſchen legitimen und illegitimen Gewalthabern unterſcheidet. Der legitime Herrſcher darf, ſo lange er legitimer Herrſcher iſt, nach Suarez' Theorie nicht angetaſtet werden; es wäre denn, daß er nicht als Regent, ſondern als leidenſchaftlicher Menſch in einer von ſeinen Regentenangelegenheiten völlig verſchiedenen Privatbeziehung einzelnen ſeiner Unterthanen drohend und aggreſſiv entgegenträte und das Leben derſelben bedrohte; ein Fall, welchen auch Buſenbaum gelegentlich berührt, und ähnlich wie Suarez löſt. Ueberhaupt greifen die Erklärungen und Aeußerungen der Jeſuiten über die im ſechzehnten und ſiebenzehnten Jahrhundert ſo häufig erörterte Materie vom Tyrannenmorde ganz ineinander; man findet bei Becanus, Tanner, Escobar, Dicaſtillo dieſelben Grundſätze, wie bei Suarez; und auch Suarez' Lehre wird noch durch Reſtrictionen oder erläuternde Zuſätze anderer aus ſeinen Ordensgenoſſen ermäßiget und der Gefahr falſcher Ausdeutung entrückt. Suarez gibt das Leben illegitimer und uſurpatoriſcher Tyrannen den nothgedrungenen Aggreſſionen Einzelner Preis, vorausgeſetzt, daß dieſe nicht aus Rachſucht und anderen

Leidenſchaften, ſondern im Beſtreben, das Vaterland von einer ſchlimmen Geißel zu befreien, die Aggreſſion unternehmen. Er beruft ſich auf das von Thomas citirte Beiſpiel Ehud's, der, obwohl bloße Privatperſon, den Moabiter-König Eglon tödtete. Nicolaus Serarius hingegen [1]), Leſſius [2]) und Richeome [3]) billigen ſelbſt dieſe That nicht, oder wollen wenigſtens nicht, daß man mit Berufung auf dieſelbe die Tödtung tyranniſcher Gewalthaber rechtfertige. Bellarmin erklärt, daß die theologiſche Erörterung des Rechtes in dieſer Frage nicht als ein Wohlgefallen an nothgedrungenen Acten gegen Gewalthaber verſtanden werden dürfe. Prieſtern, Mönchen und allen anderen kirchlichen Perſonen ſei der Gebrauch tödtlicher Waffen durch kirchliches Geſetz unterſagt; noch viel weniger komme es ihnen zu, dieſelben gegen Regenten zu führen, auch würden die Päpſte niemals geiſtliche Perſonen zu Vollſtreckern des Rechtes an Regenten gebrauchen wollen. Das gewohnte Vorgehen der Päpſte iſt, in nöthigen Fällen fürſtliche Perſonen vorerſt väterlich zu mahnen, bei Nichtachtung der Mahnung ihnen den Gebrauch der Sacramente zu unterſagen, und letztlich, wenn kein geringeres Mittel mehr zureicht, die Unterthanen vom Eide der Treue zu entbinden. Die Execution des Urtheils der Abſetzung fällt den Weltlichen anheim.

Eben dieß aber, daß der Papſt die Regenten ſoll entſetzen dürfen, iſt in König Jakob's Augen ein Gräuel; und er verlangt deßhalb, daß ihm im Fidelitätseide als vierter Punct die Nichtanerkennung dieſes vom Papſte beanſpruchten Rechtes beſchworen werde. Dieß heißt einfach, den Katholiken Englands zumuthen, ſie ſollen den Glauben an die dem Apoſtelfürſten Petrus und ſeinen Nachfolgern verliehene Binde- und Löſegewalt abſchwören. Es iſt gemeine Lehre des kirchlichen Rechtes, daß die Unterthanen eines Fürſten, ſobald dieſer durch competentes Urtheil öffentlich als Häretiker erklärt wird, ipso facto vom Unterthaneide losgebunden ſind; als Beleg hiefür dienen die Decrete der Päpſte Gregor VII., Urban II., Innocenz III., Bonifaz VIII., der allgemeinen Kirchenverſammlung zu Lyon (a. 1245). Schon das natürliche Recht ſagt, daß eine eidliche Verpflichtung aufhört, ſobald die Umſtände, unter deren Vorausſetzung ſie gegeben worden war, ſich ſo weſentlich verändert haben, daß die übernommene

---

[1]) Comm. in Jud. c. 3, ad qu. 1.

[2]) De justitia et jure, c. 9.

[3]) Expositio Apologiae pro Societate Jesu, c. 21.

Verpflichtung denſelben nicht mehr angemeſſen iſt. Das natürliche und das römiſche Recht ſagen, daß eine eidliche Verpflichtung aufhört, wenn demjenigen, der ſie übernommen hat, ſein Verſprechen zurückgegeben wird. Nun hat der Papſt für beſtimmte Fälle die Macht, das dem König gegebene Verſprechen zu erlaſſen, gerade ſo, wie nach Triphonius [1]) Lehre der Richter die Macht hat, den Verwahrer eines fremden Gutes von der Verpflichtung loszuſprechen, daß er das Depoſitum in die Hände des gerichtlich verurtheilten Hinterlegers zurückgebe, deſſen Güter bereits der öffentlichen Verſteigerung anheimgefallen ſind. Uebrigens bedarf es nicht einmal einer förmlichen Losſprechung von der Eidespflicht, wenn die Verpflichtung, die durch den Eid übernommen werden ſoll, eine moraliſch unmögliche iſt, wie es ſich in der That rückſichtlich des von König Jakob geforderten Eides verhält.

Die in Suarez' Entgegnung auf die vier Artikel der Eidesformel enthaltenen kirchlich-politiſchen Grundſätze ſind ganz dieſelben, wie ſie auch in den Schriften ſeiner Ordensgenoſſen ſich finden; ſeine Beweisführungen häufig nur Wiederholungen deſſen, was vor ihm bereits Molina, Salmeron, Bellarmin, Gretſer, Becanus geſagt hatten. Bei Molina mag es als eine im Geiſte der Zeit liegende Eigenthümlichkeit bemerkt werden, daß er ſeine ariſtoteliſch-chriſtliche Staats- und Geſellſchaftstheorie auch mit Ideen der platoniſchen Staatslehre verſetzte. Im Hinblicke auf die habſpurgiſch-ſpaniſche Weltmonarchie und deren Alliirung mit dem deutſchen Kaiſerreiche äußerte er den Gedanken, die chriſtlichen Monarchen müßten dem Gebote des Papſtes gehorchen, wenn er ihnen gebieten würde, den Kaiſer als ihren weltlichen Oberherrn anzuerkennen. Für den Fall, daß der übernatürliche Zweck, auf welchen letztlich die chriſtliche Societät geordnet iſt, es als nothwendig erheiſcht, ſteht dem Papſte das Recht zu, Könige zu entſetzen und ihrer Herrſchaft verluſtig zu machen. Es ſteht ihm auch in höchſter Inſtanz ein Urtheil über die Verfügungen der Fürſten in zeitlichen und weltlichen Dingen zu, und ebenſo kann er über gemeinſame Angelegenheiten der chriſtlichen Welt, welche er in weitſchauender Klugheit und Einſicht als dringlich erkennt, Anordnungen und Aufforderungen erlaſſen, deren Beachtung er nöthigen Falls durch geiſtliche Cenſuren und ſelbſt durch Anwendung menſchlicher Machtmittel erzwingen darf, obwohl

---

[1]) Claudius Triphonius, ein Schüler Papinian's und Rath des Kaiſers Alexander Severus, ſchrieb XXI Libros Disputationum.

es weit beſſer iſt, wenn er für letzteren Zweck die Macht weltlicher Fürſten aufbietet. Er iſt höchſter Inhaber eines doppelten Schwertes, des geiſtlichen und des weltlichen. Er darf die weltlichen Fürſten bekriegen, entſetzen und vertreiben, wenn ſie Schisma und Häreſie anregen oder den Widerſachern des heiligen Stuhles und des chriſtlichen Glaubens zum Schaden der chriſtlichen Religion und Kirche ihren Beiſtand leihen. Was Suarez über das Verhältniß der jüdiſchen Hohenprieſter zu den jüdiſchen Königen, über den von Petrus an Ananias vollzogenen Strafact ſagt, dürfte aus Salmeron's Commentar zur heiligen Schrift entlehnt ſein [1]). Warum ſoll man ſich ſcheuen, es offen zu ſagen — bemerkt Gretſer [2]) — daß der Papſt im Nothfalle katholiſche Unterthanen, welche durch ihren weltlichen Herrn tyranniſch gequält werden, ihres Unterthaneneides entbinden könne, und daß dieß nach Umſtänden eine heilſame Maßregel ſein könne? Egydius von Koninck lehrt [3]), daß die richterlichen Acte eines Excommunicirten null und nichtig ſeien, indem Niemand einem excommunicirten König oder Richter Gehorſam ſchulde. Der Exeget Joh. Lorinus trägt in ſeiner Auslegung der Pſalmen (a. 1617) die Lehre vom Rechte des Papſtes, die Könige zu entſetzen, vor. Luiſius Turrianus [4]) lehrt in ſeinem Commentar über Thomas 2, 2 qu. 12 (disput. 57, dub. 2), daß die Kirche berechtiget ſei, einen ketzeriſch oder abtrünnig gewordenen Regenten der Jurisdiction über ſeine Unterthanen zu berauben.

Dieſe Lehren ſtießen auch im katholiſchen Frankreich auf Widerſtand, zuerſt von Seite des Parlamentes, ſodann der Sorbonne und des galliſchen Klerus. Es iſt ſchon erzählt worden, in welcher Weiſe das franzöſiſche Parlament gegen Bellarmin's Werk de Summo Pontifice zu remonſtriren verſucht hatte. In gleicher Weiſe verfuhr es gegen Becan's Controversia anglicana de potestate Regis et Pontificis; der Generaladvocat des Pariſer Parlamentes Servin ſtellte (a. 1613) den Antrag,

---

[1]) Auch Becanus ſchrieb eine hieher bezügliche Abhandlung de Pontifice V. T.

[2]) Vespertilio haeretico-politicus. 1610.

[3]) De Sacramentis et Censuris, Tom. II, disp. 14 de excomm. — Außerdem ſchrieb Koninck (S. J. † 1633): De moralitate, natura et effectibus actuum supranaturalium, 4 libri — Opusculum de absolutione moribundi sensibus destituti.

[4]) Ludwig de Torres S. J., lehrte zu Alcala († 1635), hinterließ: Disputt. in secundam secundae S. Thomae — De justitia — De Gratia — Opuscula theologica — Disputationes selectae etc.

daß dieſe Schrift unterdrückt werden möge. Im Jahr 1615 kam in der Verſammlung der drei Reichsſtände zu Paris die Sprache auf die Doctrinen der Jeſuiten; es wurde eine förmliche Verwahrung gegen die in Becan's, Suarez' u. A. Schriften enthaltenen Grundſätze eingelegt. Im Jahr 1626 mußte Coton mit vierzehn ſeiner Genoſſen (darunter Dionyſius Petavius) eine vom Parlamente vorgelegte Formel unterſchreiben, in welcher den Päpſten die Jurisdiction über die Regenten als ſolche völlig abgeſprochen war. Vier Jahre ſpäter wurden die von dem Jeſuiten Bertrix pſeudonym herausgegebenen chronologiſchen Tabellen mit Beſchlag belegt und confiscirt, weil in denſelben Bellarmin, Molina, Vasquez und Suarez geprieſen und ihre kirchlich-politiſchen Grundſätze empfohlen waren. Nicht anders verfuhr die Sorbonne, welche bereits a. 1618 ein Decret wider die nach ihrem Dafürhalten mit der Souverainität und Würde des franzöſiſchen Königs ſchlechterdings unverträglichen kirchlich-politiſchen Sätze der Jeſuiten erließ. Der Jeſuit Bauny lehrte in ſeiner, a. 1634 erſchienenen Summa casuum conscientiae, daß die Unterthanen eines excommunicirten Herrn vom Eide der Treue entbunden ſeien, bis daß der Herr der Kirche Genugthuung leiſtet. Bauny's Buch wurde auf der Assemblée clericale zu Nantes (a. 1642) getadelt, und im Jahre darauf durch den Erzbiſchof von Bordeaux, Heinrich de Sourdis, ſo wie durch die Sorbonne, cenſurirt. Bekanntlich lautete der erſte aus den a. 1682 feſtgeſtellten Sätzen des gallicaniſchen Kirchenrechtes: Declaramus, beato Petro ejusque successoribus, Christi vicariis, ipsique Ecclesiae rerum spiritualium et ad aeternam salutem pertinentium, non autem civilium ac temporalium, a Deo traditam potestatem, dicente Domino: Regnum meum non est de hoc mundo; et iterum: Reddite ergo, quae sunt Caesaris, Caesari, et quae sunt Dei, Deo; ac proinde stare apostolicum illud: Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit. Non est enim potestas nisi a Deo. Quae autem sunt a Deo, ordinata sunt. Itaque, qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit. Reges ergo et principes in temporalibus nulli ecclesiasticae potestati Dei ordinatione subjici, neque auctoritate clavium Ecclesiae directe vel indirecte deponi aut illorum subditos eximi a fide atque obedientia ac praestito fidelitatis sacramento solvi posse, eamque sententiam publicae tranquillitati necessariam, nec minus Ecclesiae quam Imperio utilem, ut verbo Dei, Patrum traditioni et Sanctorum exemplis consonam, omnino retinendam. Als der Jeſuit Frizon a. 1709

ſeine Biographie Bellarmin's erſcheinen ließ, mußten verſchiedene Blätter umgedruckt werden, damit es in Frankreich ungeſtraft circuliren konnte. Im Jahr 1710 erſchien, von P. J. Jouvenci abgefaßt und zu Rom gedruckt, die Fortſetzung eines großen, von P. Orlandinus begonnenen und von P. Sacchinus weitergeführten Quellenwerkes: Historiae Societatis Jesu Pars quinta, Tomus posterior ab a. 1591 — a. 1616. In dieſem Buche kamen namentlich auch die Verfolgungen zur Sprache, welche die Jeſuiten während des geſchilderten Zeitraums zu beſtehen hatten. Das Parlament ſtieß ſich an Vielem, was Jouvenci erzählte, namentlich daran, daß die Jeſuiten von der Mitſchuld an den Mordverſuchen Barreri's und Chaſtell's gegen den König (a. 1593) losgeſprochen und die Hinrichtung Guignard's als ein Juſtizmord nachgewieſen wurde. Nebſtdem erzählte Jouvenci die gleichzeitigen Schickſale der Jeſuiten in England, und vertheidigte im Beſonderen auch die in der literariſchen Controverſe mit König Jakob ausgeſprochenen kirchlich-politiſchen Grundſätze ſeines Ordens. Grund genug für das Parlament, gegen das Buch einzuſchreiten. Dasſelbe wurde in Frankreich verboten (a. 1713), und der in Paris reſidirende Provincial Douchez mußte mit drei anderen ſeiner Ordensgenoſſen eine Erklärung unterzeichnen, in welchen die von Jouvenci in Abrede geſtellte Gerechtigkeit der Jeſuitenausweiſung (a. 1595) anerkannt, und die kirchenrechtlichen Lehren der Jeſuiten über die Macht des Papſtes desavouirt werden mußten. Es blieb der Nachwelt überlaſſen, die Vertheidigung zu würdigen, welche der Sachwalter der Jeſuiten vor dem Parlamente geführt hatte [1]). Die Jeſuiten konnten die geſchichtliche Wahrheit der Behauptungen Jouvenci's durch Berufung auf die Zeugniſſe und Urtheile angeſehener und bewährter Schriftſteller, eines Hurault de Chiverny, Thuanus, Dupleix, Oſſat, Spondanus, Matthieu, Villeroi, de Buſſieres u. A. erhärten, deren Angaben und Anſichten von der Sache heutzutage wohl Niemand mehr in Zweifel wird ziehen wollen. Die kirchlich-politiſchen Anſichten Bellarmin's, Suarez' und Becan's über das Verhältniß des Papſtes zu den weltlichen Fürſten in Rückſicht auf deren Regentenrechte konnten, da ſie im Grunde ein aller Zeit doch nur relativ erreichbares Ideal der chriſtlichen Geſellſchaftszuſtände im Auge haben, in der neueren Zeit nicht als herrſchende Anſicht durchdringen. Zwar erwirkte

[1]) Vgl. Recueil de pieces, touchant l'histoire de la Compagnie de Jesus, composée par le Pere Joseph Jouvenci, Jesuite.

Paul V. beim franzöſiſchen König eine Nichtigkeitserklärung des über Suarez' Defensio vom franzöſiſchen Parlamente verhängten Urtheils, und vordem that bereits Katharina von Medici den gegen Becan's Buch über den engliſchen Supremats- und Fidelitätseid vom franzöſiſchen Parlament eingeleiteten Schritten Einhalt. Andererſeits fanden es aber auch die Oberen der Geſellſchaft Jeſu gerathen, den Mitgliedern derſelben in Rückſicht auf ſolche Materien Maaß und Behutſamkeit zum Geſetze zu machen; der hochgebildete und feinfühlende Claudius Aquaviva mißbilligte das forçirte Vertreten von Theorien, deren geſchichtliche Wahrheit und Berechtigung ſich doch eben erſt im Gange der neueren Weltereigniſſe zu erproben hatte. Ohne ihre Grundſätze förmlich aufzugeben, hielten es die Jeſuiten dennoch für ein Gebot der Vernunft und der ſittlichen Klugheit, auf die Geltendmachung von Ideen zu verzichten, für welche vor der Hand Verſtändniß und Empfänglichkeit fehlte [1]).

Die anti-römiſche Geſinnung des theologiſchen Frankreichs im ſiebenzehnten Jahrhunderte war zuerſt in der Schrift des Univerſitätsſyndikus Edmund Richer de ecclesiastica et politica potestate (a. 1611) zu einer förmlichen Doctrin ausgebildet worden, welche nach des Verfaſſers Intention eine Erneuerung der in Gerſon's Jahrhunderte in Aufnahme gekommenen kirchlich-politiſchen Anſchauungen ſein ſollte. Richer's Anſicht lief auf nichts Geringeres hinaus, als daß der Papſt, weit entfernt, höchſter Machthaber in der Kirche zu ſein, einfach nur der erſte Diener in derſelben ſei, daß er die Macht, die bei der Kirche iſt, nur ſymboliſch repräſentire, und das Papſtthum keine ſo weſentliche Inſtitution ſei, daß die Kirche nicht auch ohne daſſelbe ſein könnte. Solche Behauptungen konnten nun ſchlechterdings nicht geduldet werden; der Cardinal Du Perron bezeichnete auf einem Provincialconcil zu Sens (a. 1612) Richer's Sätze als falſch, irrig, anſtößig, und nach ihrem Wortlaute offenbar häretiſch und ſchismatiſch. Aehnlicher Weiſe ſprach in demſelben Jahre die Synode

[1]) Der Jeſuit Biner nennt die Frage vom Verhältniß zwiſchen päpſtlicher und fürſtlicher Macht ein argumentum delicatum, de quo, quidquid dixeris, in scopulum impingas: si medium iter arripias, neutri parti satisfacias. Experti sunt id doctores Societatis Bellarminus, Suarez, Becanus. Scopulos oppositos vitare volebant, sententiam mediam de potestate *indirecta* amplexi; sed eo eventu qui Claudium Aquavivam moveret, ut cautelam suis et limites praescriberet. *Apparatus eruditionis, praesertim ad jurisprudentiam* etc. (Tomi XIII, Augsburg und Freiburg i. B., 1760 ff.) Tom. VIII, p. 481.

von Aix aus. Richer ſelbſt kam nach einigem Widerſtande endlich zu beſſerer Einſicht, und verſprach (a. 1629) dem Cardinal Richelieu, ſich dem Urtheile der römiſch-katholiſchen Kirche unterwerfen zu wollen, bald darauf vom Tode überraſcht hinterließ er einen vollſtändig ausgearbeiteten und umſtändlich motivirten Widerruf ſeines Buches. Gleichwohl wirkten ſeine Grundſätze fort, und gewannen viele Anhänger; als förmliche Vertreter des Richerismus galten Ellies Dupin [1]) und Quesnell [2]). Die entſchiedenſten Gegner des Richerismus waren natürlich die Jeſuiten; ſelbſt Maimburg erklärte ſich wider denſelben in einem zu Gunſten der vier gallicaniſchen Artikel geſchriebenen und deßhalb in Rom cenſurirten und vom Cardinal Sfondrati widerlegten Buche [3]). Einer der letzten Jeſuiten, der gegen die Richeriſten ſchrieb, dürfte wohl J. B. Faure geweſen ſein [4]), welcher Richer's kirchlich-politiſche Doctrin auf die zwei folgenden Sätze rebucirt: 1) Die kirchliche Jurisdiction iſt primär und weſentlich nicht irgend welchen Perſonen, ſondern der Kirche verliehen worden. — 2) Die Zwangsgewalt, welche von den Organen der öffentlichen Gewalten aus-

---

[1]) Nemo est qui non statim intelligat — heißt es in Dupin's Diss. VI de antiq. Eccl. discipl., §. 1 — illum supremam habere potestatem, qui potestatem ipsam habet secundum originem et virtutem, eum vero potestatem non habere supremam, qui tantum potestatem habet ab alio sibi commissam quoad usum. Patet autem ex dictis potestatem ecclesiasticam esse penes ecclesiam; Romanum autem Pontificem ceterosque Praelatos eam accipere ab Ecclesia quoad usum tantummodo.

[2]) Unter den aus Quesnell's Werken gezogenen Propoſitionen, welche durch die Bulle Unigenitus verworfen wurden, lauten die Propp. 90—94: Ecclesia auctoritatem excommunicandi habet, ut eam exerceat per primos Pastores de consensu, saltem praesumto, totius Corporis. — Excommunicationis injustae metus nunquam debet nos impedire ab implendo debito nostro: nunquam eximus ab Ecclesia, etiam quando hominum nequitia videmur ab ea expulsi, quando Deo, Jesu Christo atque ipsi Ecclesiae per charitatem affixi sumus. — Pati potius in pace excommunicationem et anathema injustum, quam prodere veritatem, est imitari Sanctum Paulum; tantum abest, ut sit erigere se contra auctoritatem, aut scindere unitatem. — Jesus quandoque sanat vulnera, quae praeceps primorum Pastorum festinatio infligit, sine ipsius mandato; Jesus restituit, quod ipsi inconsiderato zelo rescindunt.

[3]) Traité historique de l'etablissement et des prérogatives de l'eglise de Rome et de ses Eveques. Paris, 1685.

[4]) Dissertatio polemica adversus Richeristas de ecclesiastica ac politica potestate. Rom, 1752.

geübt wird, iſt nach göttlichem und menſchlichem Rechte als Ausfluß des Geſammtwillens anzuſehen. Zur Bekräftigung dieſer Behauptung verdreht er gewiſſe Aeußerungen des Nikolaus von Cuſa, aus welchen hervorgehen ſoll, daß freiwillige Unterwerfung der Untergebenen ein nothwendiges Requiſit der Vollberechtigung der an ſich allerdings von Oben gegebenen Regierungsgewalt ſei. Dieſe Anſchauung gefiel auch den weltlichen Gewalthabern nicht, die doch gewiß nicht ihre Befugniſſe ſo unmittelbar von Gott herleiten können, als die Machthaber der kirchlichen Bereiche; Ludwig XIV. äußerte daher gelegentlich, daß die Janſeniſten eigentlich Niemand über ſich wollen, weder einen Papſt noch einen König. Den erwähnten zwei Sätzen ſtellt nun Faure folgende zwei entgegen: 1) Es gibt in der Kirche außer dem Bereiche des forum sacramentale eine wahrhafte und wirkliche Regierungsgewalt. 2) Dieſe Gewalt iſt nicht jene des Concils, ſondern kommt suo modo jedem Biſchof für den Bereich ſeiner Diöceſe, dem römiſchen Biſchof für den Bereich der Geſammtkirche zu. Die Richeriſten erkennen den Kirchenfürſten und dem Papſte bloß eine „miniſterielle“ Auctorität zu. Dieß heißt ſo viel, als ihnen alle Auctorität abſprechen. Woher ſollten ſie dieſelbe empfangen? Von der Geſammtkirche? Sollte ſich irgend ein Decret in Sachen des Glaubens, der Sitte und der Kirchendisciplin erſinnen laſſen, von welchem man ſagen könnte, daß es, bevor es geſetzlich verbindende Kraft erhalten hat, als Ausdruck der allgemeinen Stimmung und Anſicht der geſammten Mitglieder der kirchlichen Hierarchie genommen werden dürfe? Die Kirchengeſchichte lehrt ganz Anderes; und zwar gerade in den Streitigkeiten über die Lehrſätze des Pelagius, deſſen Häreſie die Janſeniſten oder Richeriſten nicht genug verabſcheuen können. Man weiß aus Marius Mercator, daß die epistola tractoria des Papſtes Zoſimus bei nicht wenigen Biſchöfen auf Widerſpruch ſtieß, bis dieſelben endlich zur Beſinnung kamen und dem apoſtoliſchen Stuhle ſich unterwarfen. Gerade die Pelagianer waren es, die nach Erſcheinen der epistola tractoria an ein allgemeines Concil zu appelliren ſich unterfingen. Wie die Pelagianiſchen Wirren ohne auctoritative Dazwiſchenkunft des päpſtlichen Stuhles ſich hätten beilegen laſſen, iſt ſchwer zu ſagen. Die Kaiſerin Placida, Mutter und Vormünderin Valentinian's III. mußte mit Machtbefehlen gegen galliſche Biſchöfe einſchreiten. Auguſtinus und Proſper ſagen mit ausdrücklichen Worten, daß die Päpſte Innocenz und Zoſimus die Pelagianiſche Sache zum endgiltigen Entſcheide gebracht haben. Wie vertragen ſich dieſe geſchichtlichen Data

mit der Richeriſtiſchen Theorie? Auf den Concilien von Epheſus und Chalcedon waren bei weitem nicht alle Biſchöfe mit den dogmatiſchen Schreiben der Päpſte Cöleſtin und Leo einverſtanden; eine Meinungseinhelligkeit der verſammelten Biſchöfe iſt in keiner der ſechs erſten Synoden zu treffen. Wenn die Richeriſten meinen, es komme ja nur auf die Meinung der Mehrheit an, ſo iſt abermals zu fragen, wie ſich dieſe Meinung eruiren laſſe, beſonders wenn man der kirchlichen Vollgewalt eine ſo breite Unterlage gibt, wie die Richeriſten? Soll man neben den Biſchöfen auch alle Prieſter, die Curatprieſter wenigſtens, befragen? Wohin würde dieß letztlich führen? Die durch die Conſtitution Unigenitus hervorgerufene Appellantenpartei hat das Ihrige gethan, um die praktiſche Unhaltbarkeit der Richeriſtiſchen Principien zu zeigen; es haben ſich unter ihnen nicht weniger als eilf verſchiedene Anſichten über die Art der Erhebung des allgemeinen Conſenſes der Kirche gebildet. Antonius de Dominis, Richer, Paul Sarpi, Courayer, Quesnell glaubten ſich zur Stützung ihrer Meinung auf Cyprian's Schrift de unitate ecclesiae berufen zu können. Auf dieſelbe Schrift haben ſich einſt Luther und Calvin berufen, die beide ſo ſiegreich von Bellarmin widerlegt worden ſind. Nun haben zwei engliſche Prälaten, Pearſon und Fell, überzeugend dargethan, daß jene Schrift Cyprian's gegen Novatian gerichtet ſei; iſt dieß richtig, ſo haben alle Argumentationen der fraglichen Schrift nur inſofern einen Sinn, als ſie eine auf den römiſchen Biſchof als Nachfolger Petri und von Chriſtus beſtellten allgemeinen Hirten geſtützte Kircheneinheit meinen. In der That redet auch Cyprian immer nur von der (Einen und allgemeinen) Kirche, und von ihrem Einen Hirten, zu welchem Chriſtus geſagt hat: Weide meine Schafe; und ſtellt denſelben in Rückſicht auf dieſes allgemeine Hirtenamt unbedingt über alle übrigen Apoſtel. Was will man noch mehr? Launoy glaubt ſechsundzwanzig Ausſprüche aus Auguſtin gegen den von ihm unermüdlich bekämpften Bellarmin in's Feld führen zu können. Nun iſt unter allen dieſen Ausſprüchen kein einziger, durch welchen in Abrede geſtellt würde, daß Chriſtus dem Petrus vere, proprie et immediate die Gewalt zu binden, zu löſen, zu weiden übertragen hätte. Im Gegentheile, mehrere derſelben beſtätigen förmlich das eben Geſagte, und weiter auch noch dieß, daß dem Petrus als Erſtem der Apoſtel und als Haupt der Kirche jene Gewalten zu Theil geworden. So heißt es in einer der fraglichen Stellen: Propter hujus vitae procellocissimae gubernaculum ad liganda atque solvenda peccata claves regni coelorum primus Apostolorum Petrus

accepit ..... abundantiore gratia unus, idemque primus Apostolus [1]). Petrus empfing allerdings im Namen der Kirche jene Gewalten: Nec iste solus (scil. Petrus) sed universa ecclesia ligat solvitque peccata — jedoch ſo, daß Petrus dieſelben zuerſt, und durch ihn die Kirche ſie empfing. Denn: Quomodo Ecclesia Claves accepit in Petro, nisi eas Petrus et prius et immediatius acceperit? Eas enim et prius et immediatius accipiens Ecclesiae propter Apostolatus primatum gerebat figurata generalitate personam. Damit wird denn doch das ganze Richeriſtiſche Syſtem auf den Kopf geſtellt und geradezu das Gegentheil der Richeriſtiſchen Lehre von Urſprung und Bedeutung der päpſtlichen Gewalt geſagt ſein?

Faure liefert in ſeiner Kritik des Richerismus den bündigen Erweis, daß ohne Anerkennung eines kirchlichen Primates das Zuſtandekommen eines allgemein anerkannten und ohne Widerſpruch geltenden kirchlichen Bekenntniſſes gar nicht denkbar ſei. Dieß wurde indirect in der anglicaniſchen Kirche anerkannt, wenn die Mehrzahl der anglicaniſchen Theologen, darunter ſelbſt ein Bramhall, Laud, Stillingsfleet, Chillingworth zugeſtanden, daß die neunundbreißig Artikel der anglicaniſchen Kirche keine bindenden Glaubensnormen ſeien, und deßhalb auch nicht Glaubensartikel, ſondern Religionsartikel genannt würden. Den Angriffen gegenüber, welche ſie in dieſer Beziehung von katholiſcher Seite her zu beſtehen hatten, hielten ſie ſich dadurch ſchadlos, daß ſie auf den papiſtiſchen Buchſtabendienſt und Götzendienſt losſchmähten, und die Nothwendigkeit eines beſtimmt formulirten, unveränderlich geltenden Lehrbekenntniſſes in Abrede ſtellten, indem, wie Chillingworth in ſeiner Polemik gegen die Jeſuiten Knott und Lacy urgirte, das Weſentliche im poſitiven Chriſtenthum eigentlich nur die Liebe ſei [2]). Unter ſolchen Vorausſetzungen begreift ſich freilich, wie in

---

[1]) Tract. 124. in Joann.

[2]) William Chillingworth ließ ſich als junger Mann durch den Jeſuiten Fiſher für die Annahme des Katholicismus gewinnen, und brachte einige Monate im Colleg zu Douai zu, verließ es aber a. 1632, um wieder nach England zurückzukehren, und ſofort mehrere kleine Schriften gegen die römiſche Kirche in die Oeffentlichkeit zu ſenden. Uebrigens war er auch der anglicaniſchen Kirche nicht zugethan, obwohl er es gegen die Presbyterianer mit König Karl I. hielt; er fiel aber den Independenten in die Hände, und ſtarb als ihr Gefangener (a. 1644). Von ihm erübriget unter Anderem eine gegen den Jeſuiten Ed. Knott gerichtete Controverſſchrift. Knott hatte nämlich a. 1630 eine Schrift erſcheinen laſſen: Charity mistaken,

den neunundbreißig Artikeln der anglicaniſchen Kirche zugeſtanden werden konnte, daß die einzelnen Nationalkirchen irren können, und ſelbſt in ihrer Vereinigung auf allgemeinen Concilien, in Sachen die zur Frömmigkeit gehören, wirklich geirrt haben. Wer bürgt nun dafür — fragt Perrone [1]) — daß die Kirche auf den erſten vier allgemeinen Concilien geirrt habe, wie denn doch die anglicaniſche Kirche ausdrücklich annimmt? Einige Theologen derſelben ſuchten dieſe Bürgſchaft in einer gewiſſen beſtändigen Tradition, die auch in den trübſten und entartetſten Zeiten nicht verloren gegangen ſei. Indeß blieben die Vertreter dieſer Behauptung: Jewell [2]), Bramhall [3]), Andrews, Laud, Beveridge [4]), Bull [5]) immer in der Minderheit, und wurden von ihren anglicaniſchen Genoſſen mit demſelben Mißtrauen angeſehen, wie in unſerem Jahrhundert die Puſeyiten; Laud wurde bekanntlich von den Presbyterianern als Kryptokatholik verfolgt und zuletzt hingerichtet. In der That läßt ſich — fährt Perrone fort — die principielle Berufung auf eine kirchliche Tradition mit der in den neun-

---

worauf der Anglicaner Potter erwidert hatte: Want of charity justly charged on all such Romanists as affirme that Protestantancie destroyeth Salvation. London, 1634. — Dagegen Knott: Mercy and Truth, or Charity maintained by Catholykes. St. Omer, 1634. — Chillingworth: The religion of Protestants a safe way to Salvation; or an answer to a book intitled: Mercy and Truth. Oxford, 1638. — Dagegen replicirte abermals der Jeſuit William Lacy († 1673) in mehreren Schriften. Eine derſelben war betitelt: The totall Summe. Or no danger of damnation unto Roman Catholykes for any errour in Faith: Nor any hope of Salvation for any Sectary whatsoever that doth Knowingly oppose the doctrine of our Roman Church. Erſchienen a. 1639.

[1]) Der Proteſtantismus und die katholiſche Glaubensregel. Aus dem Italieniſchen überſetzt, erſchienen zu Regensburg, 1857. 3 Bde.

[2]) John Jewell, Biſchof von Salisbury († 1571). Schriften: Epistola, cur episcopi Angliae ad conc. Trid. non convenirent a. 1559. — Apologia ecclesiae anglicanae, welche, weil dem Staatsregime nicht zuſagend, öffentlich verbrannt wurde; und mehrere andere Schriften.

[3]) John Bramhall (in der Mitte des ſiebenzehnten Jahrhunderts) ſchrieb: De traditione orali et transsubstantiatione gegen Herrn von Miletiere — A defense of true Liberty gegen Hobbes.

[4]) William Beveridge, zuletzt Biſchof von St. Aſaph († 1705): Explicatio 39 articulorum fidei ecclesiae anglicanae — mehrere gelehrte Schriften über Concilien und Väter der alten Kirche u. ſ. w.

[5]) Georg Bull, Biſchof von St. David († 1710): Vindication of the church of England — Consensus Pauli et Jacobi de justificatione — Defensio fidei nicaenae u. ſ. w.

unddreißig Artikeln enthaltenen Beſtimmung nicht vereinbaren, daß die Kirche nichts lehren und als Glaubenswahrheit vorſchreiben dürfe, was nicht in der Schrift enthalten und durch ſie bewieſen ſei. Will man aber behaupten, daß die erſten vier Concilien einzig nur den dogmatiſch-formulirten Ausdruck der reinen Schriftlehre bieten, ſo muß man dieſe Behauptung auch als unwiderleglich gewiß erhärten können; dieß vermag aber nur eine mit der Prärogativ der Unfehlbarkeit ausgeſtattete Lehrauctorität.

Dieß führt uns ſchließlich auf die von Suarez betonte Unterſcheidung einer doppelten Glaubensregel, der todten, ſei nun dieſe eine geſchriebene oder ungeſchriebene, und der lebendigen, die im mündlichen Lehrwort der Hüter und Bewahrer des geſchriebenen und ungeſchriebenen Gotteswortes beſteht. Daß es eine ſolche lebendige Glaubensregel in der Kirche gebe — ſagt Suarez [1]) — ſteht certitudine fidei feſt und iſt klar in der Schrift ſelber enthalten. Visum est Spiritui Sancto et nobis — erklären die Apoſtel (Apſtgſch. Cap. 15). Si quid ambiguum atque difficile occurrerit — heißt es 5. Moſ. Cap. 17 — ascendes ad locum ..... ad sacerdotes. — Labia sacerdotis custodiunt scientiam, et legem Domini requires ex ore ejus: Malach. Cap. 2. Durch dieſe lebendige Regel ſollen die todten Glaubensregeln: Schrift und Tradition, keineswegs außer Kraft geſetzt werden; denn die Lehrkirche will keine neuen Offenbarungen geben und nicht nach den Privateingebungen Einzelner lehren, iſt demnach überall und allenthalben auf Schrift und Tradition angewieſen. Die lehrende Kirche iſt unfehlbar; dieß ſteht — fährt Suarez weiter — mit göttlicher Gewißheit feſt, und liegt in der Natur der Sache; denn könnte die Kirche, ſelbſt nur per ignorantiam invincibilem, irren, ſo wäre ja ihr ganzer Glaube in Frage geſtellt. Obgleich ferner nicht abſolut gewiß iſt, ob dasjenige, was die Kirche als fromme und probable Meinung feſthält, wahr ſei, ſo iſt dennoch, nicht bloß jeder praktiſche, ſondern auch jeder theoretiſche Zweifel an der Wahrheit einer ſolchen Meinung unerlaubt, vorausgeſetzt, daß dieſelbe von der ganzen Kirche getheilt wird. Denn man muß annehmen, daß der heilige Geiſt, der die Kirche alle Wahrheit lehrt, die heiligen Lehrer der Kirche auch da erleuchte, wo ſie nicht direct und unmittelbar im Namen der lehrenden Kirche zu ſprechen die Abſicht haben, aber einſtimmig ſo ſprechen, wie ſie eben ſprechen. Behauptungen, welche einer als Glaubensſatz der Kirche feſtſtehenden Wahr-

[1]) Comm. in Summ. S. Thomae, Tom. IX, Tract. I, disp. 5.

heit widerſprechen, heißen häretiſche, ohne Rückſicht darauf, ob der Urheber derſelben die Abſicht habe, der kirchlichen Lehre zu widerſprechen, oder nicht; die Benennung „häretiſch“ wird alſo nicht, wie Cajetan will, mit Rückſicht auf die Geſinnung des Urhebers, ſondern mit Rückſicht auf den Inhalt der falſchen Meinung geſchöpft. Widerſprüche gegen Sätze, welche nicht certitudine fidei, wohl aber theologiſch gewiß ſind, heißen propositiones erroneae; theologiſch gewiß aber iſt, was ſich entweder als evidente Folgerung aus geoffenbarten Lehren ergibt, oder einer von den meiſten Seiten angenommenen Meinung widerſpricht. Eine Anſicht, welche einen guten und katholiſchen Sinn zuläßt, aber auch in ſchlimmem Sinne ſich deuten läßt, heißt propositio male sonans. Faſt daſſelbe bedeutet die Bezeichnung piarum aurium offensiva. Eine Anſicht, welche wenigſtens Urſache von Glaubensirrthümern Anderer werden kann, heiß opinio scandalosa. Eine gegen die herkömmliche Lehre der Väter und Theologen verſtoßende oder ſonſt nicht hinreichend begründete neue Privatanſicht heißt opinio temeraria. Daran reihen ſich dann weiter noch die opiniones injuriosae, impiae, blasphemae, deren Bezeichnungen durch ſich ſelber ſagen, was man unter ihnen zu verſtehen habe [1]).

Obgleich die Kirche als ſolche in ihrer Geſammtheit im Glauben unfehlbar iſt, ſo iſt ſie doch als Geſammtheit der Glaubenden nicht auch ſchon die viva fidei regula [2]). Denn es iſt nicht möglich, daß alle Gläubigen zuſammentreten, um zu beſtimmen, was de fide ſei; auch ſteht die Befugniß hiezu nicht allen Ständen der Chriſtenheit zu, am wenigſten der großen Schaar der Laienchriſten. Ex cathedra zu lehren, iſt Ausübung eines mit der Schlüſſelgewalt verbundenen Amtes, mithin eine ſpecielle, mit dem Amte der Kirchenleitung verbundene Befugniß, die als ſolche nur dem Haupte der Chriſtenheit zuſtehen kann. Ob die verſammelten Biſchöfe der Kirche für ſich und ohne Papſt unfehlbare Entſcheidungen geben können, iſt eine controverſe Frage, welche von Einigen verneint wird, indem kein Verſprechen einer unfehlbar leitenden göttlichen Aſſiſtenz für dieſen Fall gegeben ſei. Indeß läßt ſich doch nicht annehmen, daß die göttliche Providenz die Kirche in einem ſolchen Falle den Gefahren des Irrthums

[1]) Eine umſtändliche Beſprechung dieſer Materien findet ſich in Joſ. Gautier's S. J. Prodromus ad Theologiam Dogmatico-Scholasticam (Cöln 1756), Dissert. II: De conclusionibus Theologiae scholastico-dogmaticae propriis et oppositis doctrinis theologice erroneis. Vgl. Thesaur. theol. I, p. 46—73.

[2]) Suarez l. c., Sect. 6.

preisgeben wolle. Wenn der Papst auf einer allgemeinen Kirchenversammlung bloß durch seine Legaten vertreten ist und diese keine speciellen Vollmachten für die einzelnen auf dem Concil zu verhandelnden Fragen haben, so fragt es sich, ob die Lehrentscheidungen des Concils, um als unfehlbar zu gelten, einer nachfolgenden päpstlichen Confirmation bedürfen. Cajetan und Bellarmin fordern eine päpstliche Bestätigung; Andere, welche das Concil über den Papst stellen, wollen ihn dem Beschlusse des Concils unterwerfen. Suarez' Ansicht ist, das Concil sei in diesem Falle zwar nicht schon von selbst eine infallibilis fidei regula, die Providenz werde aber verhüten, daß es, bei gesetzmäßigem Vorgehen, in Glaubensirrthümer gerathe. Nicht immer und allezeit lassen sich allgemeine Kirchenversammlungen zusammenrufen; gleichwohl können Umstände zu einer sofortigen Entscheidung in Glaubenssachen drängen; demzufolge ist es ganz sachgemäß, daß dem Oberhaupte der Kirche, auch ohne Beirath der allgemeinen Kirche, die Befugniß zu Entscheidungen ex cathedra zukomme, welche aber so unfehlbar sein müssen, wie jene der allgemeinen Concilien. An keiner Stelle der Schrift ist die Giltigkeit solenner Entscheidungen des Papstes in Glaubenssachen von der Zustimmung der Concilien abhängig gemacht; mehrere allgemeine Concilien, jene nämlich von Vienne, Florenz, und das fünfte Concil im Lateran haben dem Papste ausdrücklich jene Vollmacht unfehlbarer Entscheidungen ex cathedra zuerkannt. Der Papst ist ferner unfehlbar hinsichtlich der von ihm für die allgemeine Kirche erlassenen oder gebilligten Sittenvorschriften, obgleich er in Beziehung auf die mit solchen Geboten verbundenen Nebenumstände das Rechte verfehlen kann, indem er z. B. das Gebot mit vielleicht zu großer Strenge urgirt u. s. w. Ein solcher zufälliger Fehlgriff thut indeß der Heiligkeit der Kirche nicht Eintrag. Der Papst kann nicht irren in Canonisation der Heiligen; ein solcher Irrthum griffe zu schneidend in's gottesdienstliche Leben und sittliche Bewußtsein der Kirche ein, als daß die in der Kirche waltende Providenz des göttlichen Geistes denselben zulassen könnte. Gleicherweise verhält es sich quoad substantiam mit der Approbation religiöser Orden, welche im Grunde nichts Anderes ist, als gleichfalls eine Canonisation oder Heiligsprechung bestimmter modi vivendi und Institute, sowie der von denselben verfolgten religiös-kirchlichen Zwecke.

Der Papst ist als Richter in Glaubenssachen unfehlbar — behaupteten die Theologen des Jesuitenordens. Die Protestanten und Jansenisten bestritten diesen Satz, und suchten ihn aus der Geschichte zu widerlegen. Mit

den Janſeniſten, welche nebenher wenigſtens an der Indefectibilität der römiſchen Kirche feſthielten [1]), machten einige andere nicht janſeniſtiſche Theologen und Canoniſten der gallicaniſchen Kirche gemeinſame Sache, ſo der Richeriſt Simon Vigor [2]), Launoy [3]), Dupin [4]), Natalis Alexander [5]), Boſſuet [6]). Die Vertheidiger der päpſtlichen Infallibilität bilden eine weit größere Zahl, und man kann ſagen, daß ihre Anſicht als die gewöhnliche und gemeinhin angenommene Anſicht der Theologen zu gelten habe. Was nun die aus kirchengeſchichtlichen Thatſachen gegen dieſe Lehre vorgebrachten Einwände anbelangt, verweiſt Suarez, wie ſchon oben erwähnt worden, auf Bellarmin's Werk de Summo Pontifice, in welchem eine lange Reihe von Päpſten gegen mannigfaltige, von den Magdeburger Centuriatoren ihnen aufgebürdete Glaubensirrthümer und Verſtöße gegen altchriſtliches Herkommen in Schutz genommen werden. Der erſte Papſt, welchen Bellarmin zu vertheidigen hat, iſt der heilige Petrus ſelber, deſſen Indefectibilität bereits der Grieche Nilus beſtritten hatte. Nach den Magdeburger Centuriatoren wären in den Evangelien nicht weniger als fünfzehn Irrungen und Verfehlungen Petri wider den wahren Glauben zu finden. Die wichtigeren Puncte dieſer Anſchuldigungen ſind bereits in Suarez' Defensio zur Sprache gekommen; die übrigen ſind als geringfügig und abſolet hier zu übergehen. An Petri Nachfolger Linus finden die Centuriatoren lächerlich, daß er die Vorſchrift erließ, die Frauen dürften nur, das Haupt mit Linnen verhüllt, die Kirchen betreten. Was ſagen die Spötter zu der ähnlichen Vorſchrift und deren Motivirung in 1. Kor. 11, 10? Anaklet wird getadelt, daß er das Grab Petri ſchmücken ließ. Wiſſen die Spötter, mit welcher Verehrung Cajus, Chryſoſtomus, Theodoret von den Apoſtel-

---

[1]) Auch Quesnell vertheidigte die Indefectibilität der römiſchen Kirche in ſeiner Schrift: La tradition de l'Eglise Romaine.

[2]) Simon Vigor, königl. Rath bei dem Grand-Conseil † 1624. Schriften: De auctoritate concilii generalis supra Papam — Apologia de suprema ecclesiae auctoritate adversus Andream Du Val (einen Gegner Richer's; vgl. Geſch. d. Thom. S. 391.) — Les canons de divers conciles, censures et arrets, qui condamnent la doctrine de deposer et tuer les Rois, avec des extraits du livre intitulé: directorium inquisitorum etc.

[3]) Ep. ad Jac. Bevilaquam — Ep. ad Ant. Varillaeum.

[4]) De antiqua disciplina ecclesiastica.

[5]) Hist. Eccl., Tom. XIII^us der erſten Ausgabe in 24 Octavbänden, welche bekanntlich in Rom der Cenſur der Indexcongregation verfiel.

[6]) Oratio habita in Comitiis generalibus Cleri Gallicani a. 1682.

gräbern in Rom ſprechen? Telesphorus wird angeklagt, einige Obſervanzen eingeführt zu haben, die mit Luther's Anſichten nicht zuſammenſtimmen, ſo die ſiebenwöchentliche Faſten vor Oſtern, die Häufung der Meſſen und ihrer Riten, die Hervorhebung des Vorranges hierarchiſcher Würde und Heiligkeit, die Immunität der Prieſter von Laiengerichten. Die gegen dieſe Anordnungen angeführten Schriftausſprüche beweiſen nichts; das Wort Pauli: „Nemo vos judicet in cibo et potu“ ſchließt durchaus nicht die Beobachtung der Abſtinenz aus, ſondern iſt nur gegen die jüdiſche Abſtinenz gerichtet, wie aus Kol. 2, 16 hervorgeht. Die Einführung eines dreimal darzubringenden Meßopfers am Feſte der Geburt Chriſti ſtreitet zum mindeſten gegen kein Bibelwort, und läßt ſich mit guten Angemeſſenheitsgründen vertheidigen. Die Stelle Gal. 3, 28 beweiſt ſicherlich nicht die Rangesgleichheit von Prieſtern und Laien, und kann ſie nicht beweiſen, wenn man die erläuternden Stellen Röm. 12, 4. 5; 1. Kor. 12, 12 ff. in Betracht zieht. — Papſt Victor ſoll gelehrt haben, daß Chriſtus bloßer Menſch geweſen ſei. Warum fügt man nicht bei, daß dieß nach Euſebius, aus welchem die Nachricht entnommen, nur die verläumderiſche Ausſtreuung einiger Wenigen geweſen? — Aus Tertullian will man beweiſen, daß Papſt Zephyrinus in den Montanismus verfallen ſei. Indeß iſt Tertullian's Ausſage gerade ſo glaubwürdig, wie jene Artemon's, der ſich gleichfalls der Zuſtimmung des Zephyrinus rühmte. Das Wahre an der Sache dürfte ſein, daß Zephyrinus den Tertullian in der Meinung, man habe demſelben fälſchlich die Irrthümer des Montanismus aufgebürdet, in die Kirchengemeinſchaft wieder aufgenommen. — Papſt Urban I. ſoll die Firmung erfunden haben? Aber was ſteht denn Apſtgſch. 8, 17; 19, 6 geſchrieben? Und kennen die Centuriatoren die Stellen über die Unction bei Tertullian nicht, der offenkundig vor Urban's Pontificat ſchrieb? — Der Papſt Pontianus hat ſich nach ihrer Anſicht einer Blasphemie ſchuldig gemacht, weil er ſchrieb, daß die Prieſter proprio ore den Leib des Herrn hervorbringen, in Anderer Namen Gott Opfer darbringen u. ſ. w. Daſſelbe iſt aber auch bei Hieronymus, Auguſtinus, Chryſoſtomus zu leſen; und daß Luther damit nicht einverſtanden iſt, beweiſt noch nicht, daß Pontianus' Worte Blasphemien ſeien. — Der Papſt Cornelius ſoll dem Evangelium zuwider angeordnet haben, daß im Kelche des Herrn bloß Waſſer geopfert werde; dieß wird daraus geſchloſſen, daß Cyprian in einem Briefe an Cornelius dieſen Brauch als einen unſtatthaften bezeichnet. Welche Logik! Zudem iſt der fragliche Brief Cyprian's

gar nicht an Cornelius gerichtet [1]); und von deſſen Vorgänger Alexander war bereits angeordnet, daß Wein mit Waſſer vermiſcht geopfert werden ſollte. — Daß Papſt Marcellinus den Götzen opferte, iſt richtig; dieſe Handlung war aber nicht Eingebung eines häretiſchen Irrthums, ſondern der Furcht vor Todesmartern [2]). Aehnliches iſt auf die Beſchuldigungen zu antworten, welche von Heßhuß gegen den Papſt Liberius geſchleudert werden. Daß derſelbe ſich während ſeines Exils zu einem Abkommen mit den Arianern herbei ließ, läßt ſich nicht bezweifeln, er ließ ſich aber dazu nur aus zeitweiliger Schwäche herbei, gebrochen von den Kämpfen und Mühſalen, welche er bis dahin im Kampfe mit den Arianern und deren kaiſerlichem Schützer zu beſtehen gehabt hatte. In Folge dieſes ſeines ſcheinbaren Abfalles wendete ſich der römiſche Clerus von ihm ab und dem Diacon Felix zu, welcher bereits früher, da Liberius noch ſtandhaft das katholiſche Bekenntniß vertrat, durch Arianiſche Intriguen an des Liberius' Stelle geſetzt worden war, ohne indeß ſich je zum Arianismus zu bekennen [3]). Demzufolge iſt er auch als ein rechtmäßiger Papſt anzuer-

---

[1]) Epistola illa non ad Cornelium, sed ad Caecilium quemdam Africanum Episcopum scribitur, ut omnia exemplaria testantur. Sed Magdeburgenses tunc forte largius biberant, et scintillantibus ac trementibus oculis unum legerunt pro alio. De summ. Pont. IV, 8.

[2]) Vgl. *Natalis Alexandri* Dissertatio de lapsu Marcellini Romani Pontificis et de Sinuessana Synodo. Abgedruckt in Zaccaria's Thesaur. theol. Tom. VII, p. 1350 ff. Talia sunt — bemerkt der Herausgeber am Schluſſe der Abhandlung — *Natalis*, *Papebrochii*, et *Antonii Pagi* argumenta (lapsum Marcellini commentitium et Synodum Suessanam fictitiam esse), ut utroque pollice se iisdem subscribat *Franciscus Pagi* in Breviario hist. theol. Pontificum Romanorum, Eorum vestigia calcat *Fr. Ign. Hiac. Amat. de Graveson* in sua Hist. Eccl.

[3]) Die Centuriatoren und andere ältere Proteſtanten wurden bezüglich dieſes Punctes umſtändlich widerlegt von Gretſer in deſſen Defensio controversiarum Rob. Bellarmini. Die von Bellarmin gegebene Auskunft blieb lange Zeit maßgebend, und es wurde nur unterſucht, ob Liberius auf der zweiten Synode von Sirmium, wie Petavius annahm (vgl. Thes. theol. II, p. 508) oder, wie Natalis Alex. meinte (ibid. p. 559 ff.), auf der erſten Synode von Sirmium ſich zu Unterſchreibung einer die Homouſie reticirenden Formel herbeigelaſſen habe. Da nun dieſes Factum von den Janſeniſten und ſelbſt von Boſſuet auf eine der Infallibilität des kirchlichen Primates derogirende Weiſe ausgebeutet wurde, ſo wurde die geſchichtliche Forſchung über daſſelbe neuerdings mit großem Eifer aufgenommen. Die bedeutendſte Arbeit war jene des Domherrn von Soiſſons Corgne: Dissertation critique et historique sur le Pape Libere, dans laquelle on fait voir, qu'il n'est jamais tombé.

kennen, und zwar von jener Zeit an, zu welcher Liberius ſich zu einem Abkommen mit den Arianern herbeiließ. Man muß die Vorſehung bewundern, welche Alles in ſolcher Weiſe fügte, daß die Reihe der rechtgläubigen Päpſte ununterbrochen fortdauerte, was auch Einzelne aus ihnen im Drange der Zeiten ſich zu Schulden kommen laſſen mochten. Die Erzählung von einem arianiſch geſinnten Papſte Leo, welcher nach Felix II. Tode den römiſchen Stuhl eingenommen hätte, iſt in's Reich der Fabeln zu verweiſen. — Siricius wird von Calvin ein Verächter der Ehe genannt. Das Wahre iſt, daß Siricius das Leben Jener ein beflecktes nennt, welche eine bereits kirchlich abgebüßte unerlaubte Verbindung wieder anknüpfen. Rückſichtlich des Ausſpruches des Papſtes Innocenz I. über die von Häretikern geſpendete Taufe und Prieſterweihe vergeſſen die Centuriatoren zwiſchen Sacrament und Gnade des Sacramentes zu unterſcheiden; nur erſteres, nicht letztere kann von Häretikern geſpendet werden. — Laurentius Valla hat lediglich zufolge einer Verwechslung des Pelagianers Cöleſtinus mit dem Papſte Cöleſtin, letzteren der Neſtorianiſchen Häreſie beſchuldiget. — Papſt Leo I. wird von den Centuriatoren wegen eines Ausſpruches über die Ehe getadelt. Er ſage nämlich, daß ein Weib, welche noch zu Lebzeiten ihres abweſenden Mannes, deſſen Rückkehr ſie nicht mehr erwartet, einen anderen nehme, ſich keiner Sünde ſchuldig mache. Die Centuriatoren überſehen, daß es dem Contexte zufolge ſich um die Nichtwiederkehr eines todtgeglaubten Mannes handle. Auch ſagt er nicht, wie ihm die Centuriatoren unterlegen, das Weib könne, vom wiederkehrenden erſten Manne verſchmäht, bei dem zweiten bleiben; er ſagt vielmehr, ſie ſei nur dann verpflichtet, mit dem erſten zu leben, wenn er mit ihr zu leben wünſcht; im entgegengeſetzten Falle habe ſie von beiden Männern geſchieden zu verharren. — Dem Papſt Gelaſius ſchieben die Centuriatoren die Anſicht unter, daß nach der Conſecration mit dem Leibe Chriſti zugleich das natürliche Brot

---

Parie, 1736. Zacharia lobt dieſe Arbeit, glaubte ſie aber in verſchiedenen Puncten ergänzen zu müſſen durch die ſeinem Thesaurus eingerückte Dissertatio de commentitio Liberii lapsu (Thesaur. II, p. 580 ff.), ſammt einem Appendix in quo nonnulla Petavianarum de Sirmiensi Synodo dissertationum loca emendantur, illustrantur, vindicantur. Die Meinung Bellarmin's, Liberius hätte wirklich aus Schwäche ſich zu einem unerlaubten Frieden mit den Arianern herbeigelaſſen, erklärt ſich nach Zacharia aus dem Umſtande, daß man zu Bellarmin's Zeiten die Unechtheit der dem Athanaſius, Hilarius und Liberius unterſchobenen Ausſagen noch nicht entdeckt hatte.

vorhanden ſei. Aber die Schrift de coena Domini, auf welche ſie ſich berufen, rührt nicht vom Papſt Gelaſius, ſondern entweder von dem Biſchofe von Cäſarea, Gelaſius, oder von Gennadius her. Der Ausſpruch des Gelaſius, es ſei ein großes Sacrilegium, den einen Theil der unter den Geſtalten des Brotes und Weines vorhandenen Euchariſtie ungenoſſen zu laſſen, bezieht ſich auf den opfernden Prieſter, der das Opfer unvollendet läßt, wenn er das Sacrament bloß unter Einer Geſtalt, und nicht auch unter der anderen genießt. — Die dem Papſt Anaſtaſius II. zur Laſt gelegte Gemeinſchaft mit Photinus und Acacius iſt aus der Luft gegriffen; Acacius war unter Anaſtaſius' Pontificat gar nicht mehr am Leben. — Daß Vigilius durch einen Brief an die Kaiſerin Theodora und andere Häretiker den Irrthümern derſelben zugeſtimmt habe, ſoll nicht in Abrede geſtellt werden; aber Vigilius that dieß noch zu Lebzeiten des Papſtes Sylverius, mithin nicht als wirklicher, ſondern als Scheinpapſt. Nach des Sylverius' Tode lebte und wirkte er als ein wahrhaft katholiſcher und heiliger Mann, und hat, wie Gregor der Große erwähnt, gegen die Kaiſerin Theodora und die Secte der Acephaler den Bann geſprochen. — Wenn Durandus und Adrianus den Papſt Gregor eines dogmatiſchen Irrthums beſchuldigen, weil er in einem Briefe an den Biſchof von Cagliari den Prieſtern das Sacrament der Firmung zu ſpenden erlaubte, ſo ſind eben Durand und Adrian, nicht Papſt Gregor im Irrthum geweſen. — Papſt Bonifaz V. ſchrieb an den engliſchen König Edwin, Chriſtus habe uns von der Erbſünde erlöſt. Dieß iſt aber nicht ſo auszulegen, wie es die Centuriatoren auslegen, als ob Chriſtus uns einzig von der Erbſünde und von keiner anderen erlöſt hätte. — Honorius wird nicht bloß von Nilus und den Centuriatoren, ſondern auch von Melchior Canus des Monotheletismus beſchuldigt. Man beruft ſich zuvörderſt einmal auf zwei Briefe des Honorius an Sergius, den Vertreter des Monotheletismus. Sollten dieſe Briefe echt ſein, ſo würden ſie noch immer nicht irgendwie gegen Honorius zeugen. Denn Honorius erklärt ſich in denſelben nicht etwa gegen die kirchliche Lehre von zwei Willen in Chriſto, ſondern nur gegen das Ungewöhnliche und hin und wieder vielleicht Anſtößige der neuen Ausdrucksweiſe. Er will deßhalb, daß überhaupt die Frage nicht beregt, und weder von zwei, noch von Einem Willen in Chriſtus geredet werde. Wenn er an einer Stelle von Einem Willen Chriſti redet, ſo hat er bloß die menſchliche Natur Chriſti im Auge. Der heilige Maximus, deſſen Dialog, gegen des Sergius' Nachfolger Pyrrhus ge-

richtet, noch immer in der vaticaniſchen Bibliothek aufbewahrt iſt, nimmt gegen Sergius das Zeugniß des Honorius für die kirchliche Anſicht in Anſpruch, und beruft ſich zur Bekräftigung hiefür auf die Mittheilungen des zu Maximus' Zeiten noch lebenden Geheimſchreibers des Papſtes Honorius. Die in den Acten der ſechſten ökumeniſchen Synode referirte Verurtheilung des Papſtes Honorius iſt, wie alles Andere, was in denſelben ſonſt noch zu Ungunſten des Papſtes geſagt wird, unterſchoben. Beiſpiele ſolcher Fälſchungen kommen bei den Griechen öfter vor; die ſechſte Synode deckte Fälſchungen der Acten der fünften Synode auf, die Päpſte Leo I., Gregor I., Nikolaus I. führen über andere ähnliche Fälle Klage. Papſt Agathon ſtellt ausdrücklich in Abrede, daß irgend einer ſeiner Vorgänger ſich eines Irrthums in Glaubensſachen ſchuldig gemacht habe. Hätte er dieß ſagen können und dürfen, wenn Honorius des Monotheletismus überwieſen geweſen wäre? Johann von Turrecremata [1]) gibt die Echtheit der Verurtheilung des Papſtes Honorius zu, und meint, daß das Concil aus Unkenntniß des richtigen Thatbeſtandes über Honorius das Urtheil geſprochen habe. Denn obwohl in Glaubensſachen unfehlbar, konnte es doch in einer quaestio facti, wie die vorliegende, irren. Nimmt man dieſe Auskunft an, ſo muß man weiter annehmen, daß die am Concil anweſenden Geſandten Agathons deßhalb nicht reclamirten, weil ſonſt die Verſammlung zu keinem Ziele gekommen wäre, da es ſich um Durchſetzung einer die Griechen ohne Zweifel höchſt empfindlich berührenden Verurtheilung einer Reihe von Patriarchen Conſtantinopels, Antiochiens, Alexandriens handelte. Dem Geſagten zufolge hat der Einwand, daß die ſiebente

[1]) Johann aus Torquemada O. P., lehrte in Paris die Theologie und Auslegung der päpſtlichen Decretalen, wurde hierauf zu höheren Kirchenwürden in ſeinem Vaterlande Spanien, ſodann zum Magister S. Palatii und endlich zum Cardinal erhoben, † 1468. Seine vielen Schriften behandeln alle für ſein Jahrhundert importanten Fragen der kirchlichen Theologie. Wir nennen hier aus Anlaß des oben im Texte Erwähnten ſeine: Summa de ecclesia et ejus auctoritate, de universalibus conciliis, de schismaticis atque haereticis — Tractatus de potestate Papae et concilii generalis auctoritate — De Pontificatu S. Petri. Im Jahr 1719 erſchien, von P. Alſani herausgegeben, ein opus posthumum Torquemada's unter dem Titel: Thomae Nifalae flores sententiarum de summi pontificis auctoritate, ein aus Thomas' Aq. Schriften gezogenes Florilegium. Unter ſeinen noch ungedruckten Schriften befindet ſich (laut den bei Echard et Quetif. Script. O. P. enthaltenen Angaben): De Pontificatu S. Petri — Tractatus contra avisamentum Basileensium, quod non liceat appellare a concilio ad Papam — Repetitiones super quibusdam S. Augustini de Roma propositionibus.

Synode den Verdammungsſpruch der ſechſten wiederholte, nichts zu bedeuten, man las eben nur die Acten der vorausgegangenen Synode ab. Papſt Adrian II., auf deſſen in den Acten der achten Synode enthaltene Aeußerung man ſich beruft, ſagt nicht, daß Honorius ein Häretiker geweſen, ſondern erwähnt bloß, daß die orientaliſche Kirche über denſelben das Anathem geſprochen. Der Brief des Papſtes Leo II. an Kaiſer Conſtantin iſt gefälſcht, mithin die in demſelben vorkommende Deteſtation der angeblichen Häreſie des Honorius kein Beweisgrund. Eben ſo iſt die in Beda's Werk de sex aetatibus vorkommende Notiz über Honorius zweifelsohne ein ſpäterer Zuſatz, der gewiß nicht aus Beda's Feder floß, nach ſonſtigen Aeußerungen Beda's zu urtheilen, welcher den Honorius einen heiligen Mann nennt, unter die Seligen zählt u. ſ. w. Mit der Ehrenrettung des Honorius haben ſich ſchon mehrere Gelehrte: Albertus Pighius [1]), Hoſius [2]), Johann von Löwen, Onufrius [3]) beſchäftiget, und jedenfalls Triftigeres vorgebracht, als die griechiſchen Gegner des Honorius, ein Thaſius von Conſtantinopel, ein Theodor von Jeruſalem, ein Diakon Epiphanius und Pſellus [4]). — Martin I. wird von den Centuriatoren be-

[1]) Hierarchiae ecclesiasticae assertio, Libri VI ad Paulum III. Pontificem.

[2]) Propugnatio verae, christianae, catholicaeque doctrinae adversus J. Brentium pro Petro Soto edita. — Nebſtdem iſt hier aus Hoſius' zahlreichen Schriften zu erwähnen: De loco et auctoritate Romani Pontificis in Ecclesia Christi et Conciliis adversus Orechovium. Orechovius, ein polniſcher Edelmann, ſehr beredt, und deßhalb Demosthenes Roxolanus genannt, hatte in Wittenberg ſtudirt, dann in Italien claſſiſchen Studien nachgehangen, erklärte ſich aber endlich (1561) als entſchiedenen Katholiken und bekundete von da an großen Eifer für die katholiſche Sache in ſeinem Vaterlande.

[3]) Joh. Heſſels und Onufrius Panvinius werden weiter unten noch erwähnt werden.

[4]) Später ſuchte Natalis Alex. und Baronius zu erweiſen, daß Honorius auf der ſechſten ökumeniſchen Synode wirklich, und zwar mit Recht verdammt worden ſei, indem er, obſchon nicht ſelber Monothelet, doch dem Monotheletismus Vorſchub geleiſtet habe. (Vgl. Thes. theol. VII, p. 1378 ff.) Natalis beruft ſich auf die zuſtimmende Anſicht von Combefis (Dissertatio apologetica pro Actis Synodi VI) und Jean Garnier S. J. (Dissertationes ad librum diurnum Romanorum Pontificum). Nach Joh. Gisbert S. J. (De Honorio Pontifice in causa Monotheletarum, aus deſſen Dissertationibus academicis selectis Paris 1688 abgedruckt im Thes. theol. VII, p. 1409 ff.) iſt Honorius kein Monothelet geweſen; aus ſeinem Briefe an Sergius kann kein Zugeſtändniß an den Monotheletismus, ſondern nur deſſen Gegentheil gefolgert werden, da er von zwei wirkenden Naturen in Chriſtus ſpricht. Ob die ſechſte Synode das Anathem über Honorius geſprochen, läßt ſich bei

ſchuldiget, den nach der Weihe ſich verſündigenden Diakonen und Prieſtern die Möglichkeit einer Ausſöhnung mit der Kirche für immer abgeſprochen zu haben. Er ſpricht aber nur von der Unmöglichkeit einer Wiedereinſetzung abgeſetzter Prieſter und Diakonen in ihr kirchliches Amt. — Dem Papſte Gregor III. bürden die Centuriatoren lügenhaft auf, er habe die nochmalige Weihe von Prieſtern befohlen, die von anderen, als den von ihm beſtellten Biſchöfen ordinirt worden wären. Der Anſtoß an der Erlaubniß, die Ehe mit einem der ehelichen Pflichtleiſtung nicht fähigen Weibe zu trennen, iſt widerſinnig, und ſollte nicht aus dem Munde eines Anhängers Luther's kommen. — Nicolaus I. ſagte, daß eine im Namen Chriſti geſpendete Taufe auch ohne ausdrückliche Anrufung der drei göttlichen Perſonen giltig ſei. Dieſe Anſicht iſt nach Bellarmin's Urtheil allerdings nicht die richtige, habe jedoch die Auctorität des heiligen Ambroſius für ſich, und ſei von Nicolaus nicht ex cathedra ausgeſprochen worden [1]). —

---

der angeſtrittenen Echtheit der bezüglichen Acten des Concils nicht mit Beſtimmtheit behaupten; und zugegeben, daß ſie echt ſeien, ſo folgt daraus noch nicht, daß das Concil den Honorius der monotheletiſchen Häreſie beſchuldiget habe; ſondern es erklärte nur das vor vierzig Jahren von Honorius an Sergius gemachte Zugeſtändniß, keine neue Formel zur Geltung kommen zu laſſen, als ein gegenwärtig mit den Intereſſen der Rechtgläubigkeit nicht mehr vereinbares Abkommen. Nach Zaccaria (Thesaur. VII, p. 1406 ff.) ſind die Briefe des Honorius an Sergius und Pyrrhus nicht als dogmatiſche Briefe, ſondern bloß als Privatbriefe zu betrachten; daher die Verdammung derſelben durch die ſechſte ökumeniſche Synode der Infallibilität des Papſtes nicht Eintrag thue.

[1]) Cardinal Cajetan war der Meinung, es genüge und ſei erlaubt, die Taufe mit den Worten: Ego te baptizo in nomine Christi zu ſpenden. Pius V. ließ dieſe Anſicht aus Cajetan's Commentar zu Thomas' Summe beſeitigen. Adrian VI. hatte in ſeinen Schriften vor Antritt ſeines Pontificates dieſelbe Meinung ausgeſprochen. Nach Harduin (De baptismo in nomine Christi; ſiehe H's. Opera selecta Amſterdam 1709, fol., p. 217 ff.; Thes. theol. X, p. 95 ff.) rührt dieſe falſche Anſicht daher, daß man die Stellen Apſtgſch. 3, 38; 8, 12. 16; 10, 48; 19, 5 falſch auslegte, und die Worte: in nomine Jesu, auf die Form der Taufe, ſtatt auf Ueberzeugung und Bekenntniß der Getauften bezog. Die vielfach ventilirte und mißdeutete Aeußerung des heiligen Ambroſius wolle nichts anderes ſagen, als daß in dem wahren und unverfälſchten Glauben an den Erlöſer Jeſus Chriſtus ſchon der Glaube und das Bekenntniß der heiligſten Dreieinigkeit enthalten ſei. Eben ſo iſt in der bezüglichen Weiſung des Papſtes Nicolaus rückſichtlich der Bulgaren nur von dem Bekenntniſſe der Täuflinge die Rede; da man bei den rohen Zuſtänden des erſt zu bekehrenden Volkes nicht wiſſen konnte, ob der Getaufte wirklich die chriſtliche Taufe empfangen habe oder empfangen wollte und ſich demzufolge wirklich an einen

Papſt Stephan VI. befahl, daß die von ſeinem Vorgänger Formoſus Ordinirten wieder ordinirt werden ſollten; Sergius III. ſtimmte ſpäter Stephan's Beſchluſſe bei. Formoſus galt ihnen nämlich als ein unrechtmäßiger Papſt, und ſie wollten durch ihre Beſchlüſſe lediglich ihre Mißbilligung der nach ihrer Anſicht uſurpatoriſch ausgeübten kirchlichen Machtbefugniſſe ausdrücken. Aus ihrer Handlungsweiſe weiter auch noch folgern wollen, daß ſie die von einem degradirten Biſchofe vorgenommenen Ordinationsacte für ungiltig hielten, wäre zum mindeſten ſehr voreilig. — Johann XIII. oder XIV. iſt mit dem Mißfallen der Centuriatoren belaſtet, weil er die „Taufe" der Glocken einführte. Wiſſen aber die Magdeburger auch, was ſie unter dieſer „Taufe", wie ſie im Munde des Volkes heißt, ſich zu denken haben? — Daß Sylveſter II. ein Zauberer und Todtenbeſchwörer geweſen, der in der Kirche zum heiligen Kreuz in Jeruſalem vom Teufel geholt worden ſei, iſt ein albernes Märchen. — Der gehaßteſte aller Päpſte iſt Gregor VII. oder Hildebrand, welchen Heßhuß in Höllenbrand umtauft. Indeß ſtützen ſich die Proteſtanten, die dieſen Papſt ſo arg verläſtern, einzig auf die Relation des Pſeudocardinals Benno, der als ein Partiſan des Gegenpapſtes Clemens II. freilich nichts Gutes über Gregor ſagen mochte. Man muß jedoch immerhin noch zweifeln, ob er ſo arg über Gregor ſchmähen wollte, als es in der unter ſeinem Namen gehenden Schrift geſchieht, die eigens darauf berechnet ſcheint, das Bild eines denkbar ſchlechteſten Papſtes auszuführen. Uebrigens ſtehen die Relationen derſelben im Widerſpruch mit allen anderen zeitgenöſſiſchen Relationen, und können daher in keinerlei Weiſe auf Glaubwürdigkeit Anſpruch machen; ſo z. B. wenn geſagt wird, Hildebrand hätte ſich des Pontificates mit Waffengewalt bemächtiget, den Kaiſer Heinrich IV. ohne alle Urſache excommunicirt, Berengar's Häreſie gebilliget, mit allen denkbaren Laſtern: Simonie, Ehebruch, Mord, Zauberei u. ſ. w. ſich befleckt. Der Chroniſt Sigebert iſt Gregor VII. keineswegs zugethan; er wagt es aber nicht, ihn einer ſchlechten That zu zeihen. Daß Gregor VII. den im Concubinat lebenden Prieſtern die Fähigkeit, den Leib Chriſti giltig zu conſecriren abgeſprochen hätte, behauptet Sigebert im Widerſpruch mit Anſelm von Lucca, einem beſſer unterrichteten, älteren und zuverläſſigeren Berichterſtatter,

---

chriſtlichen Täufer gewendet habe, ſo mußte in vorkommenden zweifelhaften Fällen gefragt werden, ob derjenige, der ſich als einen Getauften ausgab, wirklich auf den Namen Chriſti ſich habe taufen laſſen.

deſſen heiliges Leben von Sigebert ſelber anerkannt wird. — Dem Papſt Alexander III. wird zur Laſt gelegt, er habe, dem Brauche aller chriſtlichen Länder zuwider, die Zeugenſchaft dreier Perſonen für ein Teſtament als genügend erklärt. Aber er ordnete dieß doch nur als weltlicher Fürſt an; oder, wenn er als kirchliches Oberhaupt es anbefahl, ſo konnte er dabei nur an die causas pias denken, rückſichtlich welcher ihm das Recht, ſo zu verfügen, zuſtand. — Die von Alphons de Caſtro dem Papſte Cöleſtin unterlegte Meinung, durch Abfall eines katholiſchen Gatten von der katholiſchen Kirche werde die Ehe ſelber lösbar, läßt ſich nicht als Meinung dieſes Papſtes nachweiſen. — Innocenz III. behauptete nicht, wie ihm nachgeſagt wird, die buchſtäbliche, ſondern bloß die geiſtige Verbindlichkeit des alten Moſaiſchen Rechtes und Geſetzes für die Chriſten. — Die ſcheinbaren Widerſprüche der Päpſte Nicolaus IV. und Johann XXII. in Betreff der Armuth Chriſti und pflichtgemäßen Armuth der Mendicanten laſſen ſich befriedigend löſen. Johann XXII. hat Recht zu behaupten, daß der Religioſe über die Dinge, welche er z. B. genießt, Herr ſei. Eben ſo Recht hat aber Nicolaus, wenn er ſagt, daß der Religioſe dasjenige, worauf er von Rechtswegen Anſpruch hat, nicht nach Belieben veräußern, verkaufen u. ſ. w. dürfe. Ueber die Frage, ob die kein Eigenthum, ſondern nur den Nießbrauch der nöthigen Lebensbedürfniſſe anerkennende Armuth verdienſtlich und heilig ſei, ſtehen ſich allerdings Nicolaus' und Johann's Anſichten entgegen, jedoch ſtellt keiner von Beiden ſeine Anſicht als einen Glaubensſatz hin. Ueber die Frage, ob Chriſtus durch Wort und Beiſpiel Armuth gelehrt habe, ſind beide Päpſte einig; Nicolaus ſagt, daß Chriſtus bisweilen nach den Regeln einer minder ſtrengen Armuth gelebt habe, Johann erklärt denjenigen als Häretiker, welcher behaupten will, daß Chriſtus auf Erden gar nichts eigen beſeſſen habe, nec in communi nec in speciali [1]). Johann XXII. wurde bereits von mehreren Katholiken hinſichtlich ſeiner Behauptung über die den abgeſchiedenen Seelen abgeſprochene visio beatifica getadelt [2]); Calvin bürdet ihm lügenhafter Weiſe noch die Annahme einer Sterblichkeit der Menſchenſeelen auf, und beruft

[1]) Eine eingehendere Erörterung wird dieſer Frage von Natalis Alexander gewidmet; vgl. Thesaur. theol. VIII, p. 399 ff. Dieſer Abhandlung iſt noch ein kurzer von Zaccaria verfaßter Anhang gegen Boſſuet beigeſchloſſen, welcher den erwähnten Diſſens für die Zwecke ſeiner Defens. declar. eccl. Gall. ausbeutete.

[2]) Vgl. Natalis Alexander's Abhandlung hierüber im Thes. theol. IV, p. 15 ff., und die am Schluſſe beigefügte Bemerkung Zaccaria's gegen Boſſuet.

gar nicht an Cornelius gerichtet [1]); und von deſſen Vorgänger Alexander war bereits angeordnet, daß Wein mit Waſſer vermiſcht geopfert werden ſollte. — Daß Papſt Marcellinus den Götzen opferte, iſt richtig; dieſe Handlung war aber nicht Eingebung eines häretiſchen Irrthums, ſondern der Furcht vor Todesmartern [2]). Aehnliches iſt auf die Beſchuldigungen zu antworten, welche von Heßhuß gegen den Papſt Liberius geſchleudert werden. Daß derſelbe ſich während ſeines Exils zu einem Abkommen mit den Arianern herbei ließ, läßt ſich nicht bezweifeln, er ließ ſich aber dazu nur aus zeitweiliger Schwäche herbei, gebrochen von den Kämpfen und Mühſalen, welche er bis dahin im Kampfe mit den Arianern und deren kaiſerlichem Schützer zu beſtehen gehabt hatte. In Folge dieſes ſeines ſcheinbaren Abfalles wendete ſich der römiſche Clerus von ihm ab und dem Diacon Felix zu, welcher bereits früher, da Liberius noch ſtandhaft das katholiſche Bekenntniß vertrat, durch Arianiſche Intriguen an des Liberius' Stelle geſetzt worden war, ohne indeß ſich je zum Arianismus zu bekennen [3]). Demzufolge iſt er auch als ein rechtmäßiger Papſt anzuer-

---

[1]) Epistola illa non ad Cornelium, sed ad Caecilium quemdam Africanum Episcopum scribitur, ut omnia exemplaria testantur. Sed Magdeburgenses tunc forte largius biberant, et scintillantibus ac trementibus oculis unum legerunt pro alio. De summ. Pont. IV, 8.

[2]) Vgl. *Natalis Alexandri* Dissertatio de lapsu Marcellini Romani Pontificis et de Sinuessana Synodo. Abgedruckt in Zaccaria's Thesaur. theol. Tom. VII, p. 1350 ff. Talia sunt — bemerkt der Herausgeber am Schluſſe der Abhandlung — *Natalis*, *Papebrochii*, et *Antonii Pagi* argumenta (lapsum Marcellini commentitium et Synodum Suessanam fictitiam esse), ut utroque pollice se iisdem subscribat *Franciscus Pagi* in Breviario hist. theol. Pontificum Romanorum, Eorum vestigia calcat *Fr. Ign. Hiac. Amat. de Graveson* in sua Hist. Eccl.

[3]) Die Centuriatoren und andere ältere Proteſtanten wurden bezüglich dieſes Punctes umſtändlich widerlegt von Gretſer in deſſen Defensio controversiarum Rob. Bellarmini. Die von Bellarmin gegebene Auskunft blieb lange Zeit maßgebend, und es wurde nur unterſucht, ob Liberius auf der zweiten Synode von Sirmium, wie Petavius annahm (vgl. Thes. theol. II, p. 508) oder, wie Natalis Alex. meinte (ibid. p. 559 ff.), auf der erſten Synode von Sirmium ſich zu Unterſchreibung einer die Homouſie reticirenden Formel herbeigelaſſen habe. Da nun dieſes Factum von den Janſeniſten und ſelbſt von Boſſuet auf eine der Infallibilität des kirchlichen Primates derogirende Weiſe ausgebeutet wurde, ſo wurde die geſchichtliche Forſchung über daſſelbe neuerdings mit großem Eifer aufgenommen. Die bedeutendſte Arbeit war jene des Domherrn von Soiſſons Corgne: Dissertation critique et historique sur le Pape Libere, dans laquelle on fait voir, qu'il n'est jamais tombé.

kennen, und zwar von jener Zeit an, zu welcher Liberius ſich zu einem Abkommen mit den Arianern herbeiließ. Man muß die Vorſehung bewundern, welche Alles in ſolcher Weiſe fügte, daß die Reihe der rechtgläubigen Päpſte ununterbrochen fortdauerte, was auch Einzelne aus ihnen im Drange der Zeiten ſich zu Schulden kommen laſſen mochten. Die Erzählung von einem arianiſch geſinnten Papſte Leo, welcher nach Felix II. Tode den römiſchen Stuhl eingenommen hätte, iſt in's Reich der Fabeln zu verweiſen. — Siricius wird von Calvin ein Verächter der Ehe genannt. Das Wahre iſt, daß Siricius das Leben Jener ein befleckes nennt, welche eine bereits kirchlich abgebüßte unerlaubte Verbindung wieder anknüpfen. Rückſichtlich des Ausſpruches des Papſtes Innocenz I. über die von Häretikern geſpendete Taufe und Prieſterweihe vergeſſen die Centuriatoren zwiſchen Sacrament und Gnade des Sacramentes zu unterſcheiden; nur erſteres, nicht letztere kann von Häretikern geſpendet werden. — Laurentius Valla hat lediglich zufolge einer Verwechslung des Pelagianers Cöleſtinus mit dem Papſte Cöleſtin, letzteren der Neſtorianiſchen Häreſie beſchuldiget. — Papſt Leo I. wird von den Centuriatoren wegen eines Ausſpruches über die Ehe getadelt. Er ſage nämlich, daß ein Weib, welche noch zu Lebzeiten ihres abweſenden Mannes, deſſen Rückkehr ſie nicht mehr erwartet, einen anderen nehme, ſich keiner Sünde ſchuldig mache. Die Centuriatoren überſehen, daß es dem Contexte zufolge ſich um die Nichtwiederkehr eines todtgeglaubten Mannes handle. Auch ſagt er nicht, wie ihm die Centuriatoren unterlegen, das Weib könne, vom wiederkehrenden erſten Manne verſchmäht, bei dem zweiten bleiben; er ſagt vielmehr, ſie ſei nur dann verpflichtet, mit dem erſten zu leben, wenn er mit ihr zu leben wünſcht; im entgegengeſetzten Falle habe ſie von beiden Männern geſchieden zu verharren. — Dem Papſt Gelaſius ſchieben die Centuriatoren die Anſicht unter, daß nach der Conſecration mit dem Leibe Chriſti zugleich das natürliche Brot

---

Parie, 1736. Zacharia lobt dieſe Arbeit, glaubte ſie aber in verſchiedenen Puncten ergänzen zu müſſen durch die ſeinem Thesaurus eingerückte Dissertatio de commentitio Liberii lapsu (Thesaur. II, p. 580 ff.), ſammt einem Appendix in quo nonnulla Petavianarum de Sirmiensi Synodo dissertationum loca emendantur, illustrantur, vindicantur. Die Meinung Bellarmin's, Liberius hätte wirklich aus Schwäche ſich zu einem unerlaubten Frieden mit den Arianern herbeigelaſſen, erklärt ſich nach Zacharia aus dem Umſtande, daß man zu Bellarmin's Zeiten die Unechtheit der dem Athanaſius, Hilarius und Liberius unterſchobenen Ausſagen noch nicht entdeckt hatte.

vorhanden ſei. Aber die Schrift de coena Domini, auf welche ſie ſich berufen, rührt nicht vom Papſt Gelaſius, ſondern entweder von dem Biſchofe von Cäſarea, Gelaſius, oder von Gennadius her. Der Ausſpruch des Gelaſius, es ſei ein großes Sacrilegium, den einen Theil der unter den Geſtalten des Brotes und Weines vorhandenen Euchariſtie ungenoſſen zu laſſen, bezieht ſich auf den opfernden Prieſter, der das Opfer unvollendet läßt, wenn er das Sacrament bloß unter Einer Geſtalt, und nicht auch unter der anderen genießt. — Die dem Papſt Anaſtaſius II. zur Laſt gelegte Gemeinſchaft mit Photinus und Acacius iſt aus der Luft gegriffen; Acacius war unter Anaſtaſius' Pontificat gar nicht mehr am Leben. — Daß Vigilius durch einen Brief an die Kaiſerin Theodora und andere Häretiker den Irrthümern derſelben zugeſtimmt habe, ſoll nicht in Abrede geſtellt werden; aber Vigilius that dieß noch zu Lebzeiten des Papſtes Sylverius, mithin nicht als wirklicher, ſondern als Scheinpapſt. Nach des Sylverius' Tode lebte und wirkte er als ein wahrhaft katholiſcher und heiliger Mann, und hat, wie Gregor der Große erwähnt, gegen die Kaiſerin Theodora und die Secte der Acephaler den Bann geſprochen. — Wenn Durandus und Adrianus den Papſt Gregor eines dogmatiſchen Irrthums beſchuldigen, weil er in einem Briefe an den Biſchof von Cagliari den Prieſtern das Sacrament der Firmung zu ſpenden erlaubte, ſo ſind eben Durand und Adrian, nicht Papſt Gregor im Irrthum geweſen. — Papſt Bonifaz V. ſchrieb an den engliſchen König Edwin, Chriſtus habe uns von der Erbſünde erlöſt. Dieß iſt aber nicht ſo auszulegen, wie es die Centuriatoren auslegen, als ob Chriſtus uns einzig von der Erbſünde und von keiner anderen erlöſt hätte. — Honorius wird nicht bloß von Nilus und den Centuriatoren, ſondern auch von Melchior Canus des Monotheletismus beſchuldigt. Man beruft ſich zuvörderſt einmal auf zwei Briefe des Honorius an Sergius, den Vertreter des Monotheletismus. Sollten dieſe Briefe echt ſein, ſo würden ſie noch immer nicht irgendwie gegen Honorius zeugen. Denn Honorius erklärt ſich in denſelben nicht etwa gegen die kirchliche Lehre von zwei Willen in Chriſto, ſondern nur gegen das Ungewöhnliche und hin und wieder vielleicht Anſtößige der neuen Ausdrucksweiſe. Er will deßhalb, daß überhaupt die Frage nicht beregt, und weder von zwei, noch von Einem Willen in Chriſtus geredet werde. Wenn er an einer Stelle von Einem Willen Chriſti redet, ſo hat er bloß die menſchliche Natur Chriſti im Auge. Der heilige Maximus, deſſen Dialog, gegen des Sergius' Nachfolger Pyrrhus ge-

richtet, noch immer in der vaticaniſchen Bibliothek aufbewahrt iſt, nimmt gegen Sergius das Zeugniß des Honorius für die kirchliche Anſicht in Anſpruch, und beruft ſich zur Bekräftigung hiefür auf die Mittheilungen des zu Maximus' Zeiten noch lebenden Geheimſchreibers des Papſtes Honorius. Die in den Acten der ſechſten ökumeniſchen Synode referirte Verurtheilung des Papſtes Honorius iſt, wie alles Andere, was in denſelben ſonſt noch zu Ungunſten des Papſtes geſagt wird, unterſchoben. Beiſpiele ſolcher Fälſchungen kommen bei den Griechen öfter vor; die ſechſte Synode deckte Fälſchungen der Acten der fünften Synode auf, die Päpſte Leo I., Gregor I., Nikolaus I. führen über andere ähnliche Fälle Klage. Papſt Agathon ſtellt ausdrücklich in Abrede, daß irgend einer ſeiner Vorgänger ſich eines Irrthums in Glaubensſachen ſchuldig gemacht habe. Hätte er dieß ſagen können und dürfen, wenn Honorius des Monotheletismus überwieſen geweſen wäre? Johann von Turrecremata [1]) gibt die Echtheit der Verurtheilung des Papſtes Honorius zu, und meint, daß das Concil aus Unkenntniß des richtigen Thatbeſtandes über Honorius das Urtheil geſprochen habe. Denn obwohl in Glaubensſachen unfehlbar, konnte es doch in einer quaestio facti, wie die vorliegende, irren. Nimmt man dieſe Auskunft an, ſo muß man weiter annehmen, daß die am Concil anweſenden Geſandten Agathons deßhalb nicht reclamirten, weil ſonſt die Verſammlung zu keinem Ziele gekommen wäre, da es ſich um Durchſetzung einer die Griechen ohne Zweifel höchſt empfindlich berührenden Verurtheilung einer Reihe von Patriarchen Conſtantinopels, Antiochiens, Alexandriens handelte. Dem Geſagten zufolge hat der Einwand, daß die ſiebente

[1]) Johann aus Torquemada O. P., lehrte in Paris die Theologie und Auslegung der päpſtlichen Decretalen, wurde hierauf zu höheren Kirchenwürden in ſeinem Vaterlande Spanien, ſodann zum Magister S. Palatii und endlich zum Cardinal erhoben, † 1468. Seine vielen Schriften behandeln alle für ſein Jahrhundert importanten Fragen der kirchlichen Theologie. Wir nennen hier aus Anlaß des oben im Texte Erwähnten ſeine: Summa de ecclesia et ejus auctoritate, de universalibus conciliis, de schismaticis atque haereticis — Tractatus de potestate Papae et concilii generalis auctoritate — De Pontificatu S. Petri. Im Jahr 1719 erſchien, von P. Alſani herausgegeben, ein opus posthumum Torquemada's unter dem Titel: Thomae Nifalae flores sententiarum de summi pontificis auctoritate, ein aus Thomas' Aq. Schriften gezogenes Florilegium. Unter ſeinen noch ungedruckten Schriften befindet ſich (laut den bei Echard et Quetif. Script. O. P. enthaltenen Angaben): De Pontificatu S. Petri — Tractatus contra avisamentum Basileensium, quod non liceat appellare a concilio ad Papam — Repetitiones super quibusdam S. Augustini de Roma propositionibus.

Synode den Verdammungsſpruch der ſechſten wiederholte, nichts zu bedeuten, man las eben nur die Acten der vorausgegangenen Synode ab. Papſt Adrian II., auf deſſen in den Acten der achten Synode enthaltene Aeußerung man ſich beruft, ſagt nicht, daß Honorius ein Häretiker geweſen, ſondern erwähnt bloß, daß die orientaliſche Kirche über denſelben das Anathem geſprochen. Der Brief des Papſtes Leo II. an Kaiſer Conſtantin iſt gefälſcht, mithin die in demſelben vorkommende Deteſtation der angeblichen Häreſie des Honorius kein Beweisgrund. Eben ſo iſt die in Beda's Werk de sex aetatibus vorkommende Notiz über Honorius zweifelsohne ein ſpäterer Zuſatz, der gewiß nicht aus Beda's Feder floß, nach ſonſtigen Aeußerungen Beda's zu urtheilen, welcher den Honorius einen heiligen Mann nennt, unter die Seligen zählt u. ſ. w. Mit der Ehrenrettung des Honorius haben ſich ſchon mehrere Gelehrte: Albertus Pighius [1]), Hoſius [2]), Johann von Löwen, Onufrius [3]) beſchäftiget, und jedenfalls Triftigeres vorgebracht, als die griechiſchen Gegner des Honorius, ein Thaſius von Conſtantinopel, ein Theodor von Jeruſalem, ein Diakon Epiphanius und Pſellus [4]). — Martin I. wird von den Centuriatoren be-

[1]) Hierarchiae ecclesiasticae assertio, Libri VI ad Paulum III. Pontificem.

[2]) Propugnatio verae, christianae, catholicaeque doctrinae adversus J. Brentium pro Petro Soto edita. — Nebſtdem iſt hier aus Hoſius' zahlreichen Schriften zu erwähnen: De loco et auctoritate Romani Pontificis in Ecclesia Christi et Conciliis adversus Orechovium. Orechovius, ein polniſcher Edelmann, ſehr beredt, und deßhalb Demosthenes Roxolanus genannt, hatte in Wittenberg ſtudirt, dann in Italien claſſiſchen Studien nachgehangen, erklärte ſich aber endlich (1561) als entſchiedenen Katholiken und bekundete von da an großen Eifer für die katholiſche Sache in ſeinem Vaterlande.

[3]) Joh. Heſſels und Onufrius Panvinius werden weiter unten noch erwähnt werden.

[4]) Später ſuchte Natalis Alex. und Baronius zu erweiſen, daß Honorius auf der ſechſten ökumeniſchen Synode wirklich, und zwar mit Recht verdammt worden ſei, indem er, obſchon nicht ſelber Monothelet, doch dem Monotheletismus Vorſchub geleiſtet habe. (Vgl. Thes. theol. VII, p. 1378 ff.) Natalis beruft ſich auf die zuſtimmende Anſicht von Combefis (Dissertatio apologetica pro Actis Synodi VI) und Jean Garnier S. J. (Dissertationes ad librum diurnum Romanorum Pontificum). Nach Joh. Gisbert S. J. (De Honorio Pontifice in causa Monotheletarum, aus deſſen Dissertationibus academicis selectis Paris 1688 abgedruckt im Thes. theol. VII, p. 1409 ff.) iſt Honorius kein Monothelet geweſen; aus ſeinem Briefe an Sergius kann kein Zugeſtändniß an den Monotheletismus, ſondern nur deſſen Gegentheil gefolgert werden, da er von zwei wirkenden Naturen in Chriſtus ſpricht. Ob die ſechſte Synode das Anathem über Honorius geſprochen, läßt ſich bei

ſchuldiget, den nach der Weihe ſich verſündigenden Diakonen und Prieſtern die Möglichkeit einer Ausſöhnung mit der Kirche für immer abgeſprochen zu haben. Er ſpricht aber nur von der Unmöglichkeit einer Wiedereinſetzung abgeſetzter Prieſter und Diakonen in ihr kirchliches Amt. — Dem Papſte Gregor III. bürden die Centuriatoren lügenhaft auf, er habe die nochmalige Weihe von Prieſtern befohlen, die von anderen, als den von ihm beſtellten Biſchöfen ordinirt worden wären. Der Anſtoß an der Erlaubniß, die Ehe mit einem der ehelichen Pflichtleiſtung nicht fähigen Weibe zu trennen, iſt widerſinnig, und ſollte nicht aus dem Munde eines Anhängers Luther's kommen. — Nicolaus I. ſagte, daß eine im Namen Chriſti geſpendete Taufe auch ohne ausdrückliche Anrufung der drei göttlichen Perſonen giltig ſei. Dieſe Anſicht iſt nach Bellarmin's Urtheil allerdings nicht die richtige, habe jedoch die Auctorität des heiligen Ambroſius für ſich, und ſei von Nicolaus nicht ex cathedra ausgeſprochen worden [1]). —

---

der angeſtrittenen Echtheit der bezüglichen Acten des Concils nicht mit Beſtimmtheit behaupten; und zugegeben, daß ſie echt ſeien, ſo folgt daraus noch nicht, daß das Concil den Honorius der monotheletiſchen Häreſie beſchuldiget habe; ſondern es erklärte nur das vor vierzig Jahren von Honorius an Sergius gemachte Zugeſtändniß, keine neue Formel zur Geltung kommen zu laſſen, als ein gegenwärtig mit den Intereſſen der Rechtgläubigkeit nicht mehr vereinbares Abkommen. Nach Zacharia (Thesaur. VII, p. 1406 ff.) ſind die Briefe des Honorius an Sergius und Pyrrhus nicht als dogmatiſche Briefe, ſondern bloß als Privatbriefe zu betrachten; daher die Verdammung derſelben durch die ſechſte ökumeniſche Synode der Infallibilität des Papſtes nicht Eintrag thue.

[1]) Cardinal Cajetan war der Meinung, es genüge und ſei erlaubt, die Taufe mit den Worten: Ego te baptizo in nomine Christi zu ſpenden. Pius V. ließ dieſe Anſicht aus Cajetan's Commentar zu Thomas' Summe beſeitigen. Adrian VI. hatte in ſeinen Schriften vor Antritt ſeines Pontificates dieſelbe Meinung ausgeſprochen. Nach Hardouin (De baptismo in nomine Christi; ſiehe H's. Opera selecta Amſterdam 1709, fol., p. 217 ff.; Thes. theol. X, p. 95 ff.) rührt dieſe falſche Anſicht daher, daß man die Stellen Apſtgſch. 3, 38; 8, 12. 16; 10, 48; 19, 5 falſch auslegte, und die Worte: in nomine Jesu, auf die Form der Taufe, ſtatt auf Ueberzeugung und Bekenntniß der Getauften bezog. Die vielfach ventilirte und mißdeutete Aeußerung des heiligen Ambroſius wolle nichts anderes ſagen, als daß in dem wahren und unverfälſchten Glauben an den Erlöſer Jeſus Chriſtus ſchon der Glaube und das Bekenntniß der heiligſten Dreieinigkeit enthalten ſei. Eben ſo iſt in der bezüglichen Weiſung des Papſtes Nicolaus rückſichtlich der Bulgaren nur von dem Bekenntniſſe der Täuflinge die Rede; da man bei den rohen Zuſtänden des erſt zu bekehrenden Volkes nicht wiſſen konnte, ob der Getaufte wirklich die chriſtliche Taufe empfangen habe oder empfangen wollte und ſich demzufolge wirklich an einen

praktiſch ſein. Die scientia visionis hingegen iſt als ſolche eine theoretiſche, und ſetzt, auf die Creaturen bezogen, deren Gewirktſein ſchon voraus; auf das Zukünftige bezogen, ſetzt ſie die Futurition deſſelben und einen Willen hiezu von Gottes Seite, voraus. Zur prudentia verhält ſie ſich nicht eigentlich praktiſch, ſondern bloß als Prärequiſit. Zur praktiſchen Scienz Gottes gehören eigentlichſt die Ideen als förmliche Concepte der von ihm gewußten und auszuführenden Dinge. Für uns iſt es ein Bedürfniß, von göttlichen Ideen in numero plurali zu ſprechen; wir wollen aber damit nicht eine ſolche Mehrheit von Ideen in Gott ausdrücken, ſondern bloß der Geſichtspuncte (respectus rationis), welche unſeren inadäquaten Begriffen von der Einen göttlichen Idee entſprechen.

Das göttliche Wollen hat primär und mit natürlicher Nothwendigkeit Gott ſelbſt zum Gegenſtande, alle übrigen Dinge als ſecundäre Objecte. Obwohl es nur einen einzigen Act des göttlichen Willens gibt, ſo unterſcheiden wir doch eine Mehrheit von Actionen deſſelben nach Analogie unſerer Begehrungs- und Willensacte, die ſich in drei Claſſen theilen laſſen. In die erſte gehören die Affecte oder Paſſionen; von den ſechs concupiscibilen Paſſionen der menſchlichen Seele laſſen ſich amor, desiderium, delectatio, odium, fuga ohne Metapher auf Gott übertragen. Für die vernünftigen Creaturen kann Gott einen amor benevolentiae, gegen die vernunftloſen bloß einen amor concupiscentiae hegen. Die Acte der irasciblen Kraft können Gott nicht zugeſchrieben werden. Eine zweite Claſſe von Acten bezieht ſich auf den Vorgang der Willensentſchließung und den hiebei ſtatthabenden Proceß: Zweckſetzung, Wahl der Mittel, Ausführung. Daß dieſe auf Gott anwendbar ſeien, leidet keinen Zweifel. Zur dritten Claſſe gehören alle Acte habitueller Willensſtimmungen; ſoweit dieſe tugendhaft ſind, ſind ſie ſelbſtverſtändlicher Weiſe eben in Gott vorhanden. Die Theologen unterſcheiden ferner eine voluntas signi und voluntas beneplaciti; erſtere iſt nicht eigentlich der Wille Gottes, ſondern ein Zeichen, jedoch wahrhaftes Zeichen deſſelben, indem Gebote und Verbote, Räthe und Erlaubniſſe unzweifelhaft einen abſoluten Willen des Gebietens, Verbietens u. ſ. w. in Gott anzeigen, wenn auch die Materie des Gewollten, die nicht immer geleiſtet wird, eben deßhalb auch nicht ein von Gott abſolut Gewolltes ſein kann. Die Unterſcheidung einer voluntas antecedens und consequens in Gott wird von Einigen ſo ausgelegt, daß die voluntas antecedens ſich nicht auf ein finaliter Gewolltes, ſondern auf etwas ihm Vorausgehendes bezieht, welches ſich zum Gegenſtande der

voluntas consequens als Vorbedingung verhält. Es ſcheint aber doch, daß die voluntas antecedens nur dann wahrhaft Wille ſein könne, wenn ſie auf das nachfolgend Gewollte irgend welchen directen Bezug hat. Andere deuten die antecedens auf den vom göttlichen Vorherwiſſen unabhängigen Willen, wonach die voluntas consequens den durch das Vorherwiſſen bedingten Willen ausdrückt. Thomas verſteht unter der antecedens den allgemeinen, noch nicht in particulari determinirten und deßhalb an ſich unwirkſamen Willen; eine Beſtimmung, gegen welche an ſich nichts einzuwenden iſt, nur daß ſie nicht auf die Auctorität des Johannes Damascenus geſtützt werden darf, indem deſſen Erklärungen zufolge die antecedens wirkſam und unwirkſam ſein kann, da Gott, ſo weit es von ihm abhängt, ſowohl den Erwählten als den Reprobirten das Beharren im Guten und ewige Heil gewollt hat.

Das Können Gottes iſt bloß dem Begriffe nach vom Wiſſen und Wollen verſchieden; die Allmacht iſt nichts Anderes als das göttliche Sein in ſeiner Wirkſamkeit nach Außen. Die Macht Gottes iſt unendlich, die intenſive Unendlichkeit derſelben ergibt ſich aus ihrer unendlichen Vollkommenheit, ihre extenſive Unendlichkeit beſteht darin, daß ſich der Vollkommenheit ihrer Wirkungen keine irgendwie denkbare Gränze ſetzen läßt. Gegenſtand der göttlichen Allmacht iſt Alles, was nur irgendwie ſeinem Begriffe nach eines reellen Seins fähig iſt. Ihr Wirken iſt vollkommen frei, nicht naturnothwendig, und darum iſt ſie ihrem Begriffe nach vom göttlichen Erkennen und Wollen verſchieden; erſt als potentia ordinata ſteht ſie unter der Beſtimmtheit des göttlichen Erkennens und Wollens.

Gott iſt nach ſeinem bisher entwickelten Begriffe wahrhaft und eigentlichſt perſönlich zu nennen. Er iſt eine Subſtanz für ſich, er hat eine incommunicable Subſtanz, er iſt eine intellectuelle Weſenheit; mithin hat auf ihn die Definition des Boethius vollkommene Anwendung: Rationalis naturae individua substantia. Der katholiſche Glaube lehrt aber nicht nur, daß Gott perſönlich, ſondern auch, daß er dreiperſönlich ſei, was von den Ungläubigen geläugnet wird, und ihnen auch nicht mit Vernunftgründen bewieſen werden kann, indem, wie Ariſtoteles ſagt, in aeternis idem est esse et posse, woraus folgt, daß alle irgendwie aufzubringende Beweiſe bloße Möglichkeitsgründe ſein können, die den Erweis des Gegentheils nicht ausſchließen. Man hat alſo auf poſitive Vernunftgründe für die Realität oder Nothwendigkeit der Dreiperſönlichkeit Gottes ſchlechthin zu verzichten und ſich auf den negativen Erweis der widerſpruchloſen

Denkbarkeit zu beſchränken. Die Möglichkeit einer Mehrfältigkeit in Gott anbelangend, ſteht einmal ſo viel feſt, daß eine der drei Perſonen eine nicht hervorgebrachte ſein müſſe. Denn entweder bringt eine Perſon die andere hervor, oder nicht. Wenn nicht, ſo iſt in der That eine nicht producirte Perſon vorhanden. Bringt aber eine Perſon die andere hervor, ſo muß es zuletzt, um nicht in einen abſurden regressus in infinitum zu verfallen, eine nicht producirte Perſon geben, wofern man nicht eine producirende Hypoſtaſe außer ihnen annehmen will, die aber dann göttliche Perſon ſein müßte, was ſie jedoch, der Annahme zufolge außer den göttlichen Perſonen ſtehend, nicht ſein könnte. Die nicht producirte göttliche Perſon kann nur Eine ſein. Denn wären zwei nicht producirte vorhanden, ſo müßte, was die eine producirt, Product der anderen ſein, und jede der beiden wäre die erſte Perſon d. h. ſie könnten nur Eine, nicht zwei Perſonen ſein. Die Mehrfältigkeit in Gott iſt nur aus einer processio realis ad intra zu erklären; es muß eine Perſon unmittelbar aus der anderen, die dritte von beiden zugleich real hervorgegangen ſein, weil ſie ſonſt nicht von beiden zugleich real verſchieden wäre. Die realen Productionen in Gott können nur als Acte des göttlichen Intellectes und Willens gedacht werden, gemäß der intellectuellen Natur der göttlichen Weſenheit. Mit Durand einen Hervorgang aus der Weſenheit als ſolcher behaupten, und nicht aus dem göttlichen Denken und Wollen als ſolchem, hieße läugnen, daß die Productionsacte Vitalacte ſeien; demgemäß könnten dieſelben auch nicht immanente, ſondern bloß tranſeunte Acte ſein, während doch jenes Produciren als ein vollkommenſtes gedacht werden ſoll. Daraus, daß die Productionen aus dem göttlichen Erkennen und Wollen als ſolchem abzuleiten ſind, erklärt ſich, warum nur zwei und nicht mehrere reale immanente Productionen in Gott ſtatthaben können. Man kann in Gott nicht zwei Acte des Erkennens oder des Wollens unterſcheiden, welche ihrem eigenthümlichen Begriffe nach zu unterſcheiden wären. Demnach iſt in Gott und in allen drei Perſonen der Gottheit nur Ein Erkennen, jedoch in jeder auf die ihr eigenthümliche Seinsweiſe. Demnach producirt der Vater den Sohn durch das Erkennen, ſofern er es von ſich ſelbſt hat, und nicht als communicirtes; dadurch wird klar, wie das Erkennen, trotzdem, daß es als ſolches generativ iſt, nur im göttlichen Vater generativ iſt, und nicht auch in den beiden anderen Perſonen. Und Aehnliches iſt mit Rückſicht auf die Production des heiligen Geiſtes vom göttlichen Wollen zu ſagen. Da das Erkennen und Wollen in Gott mit ſeiner Eſſenz coincidirt, ſo werden die

Acte des Erkennens und Wollens mit Recht als principia quo der Production bezeichnet, und dieß iſt ſogar richtiger, als wenn man ſie als Actionen auffaßt, weil die Action ihrem Begriffe zufolge eine Abhängigkeit vom agirenden Principe, ſomit eine Unvollkommenheit involvirt.

Da Gott durch eine wahrhafte Einheit ſeiner Natur Einer iſt, ſo muß auch jede der drei Perſonen, da in jeder dieſe Eine Natur iſt, wahrhaft Gott ſein. Die Eine göttliche Natur iſt untheilbar, demnach in jeder Perſon als ganze vorhanden. Das Producirtſein der zweiten und dritten Perſon involvirt keine Unvollkommenheit dieſer beiden Perſonen, indem ſie dem Weſen nach daſſelbe ſind, was der Producirende iſt; auch ſind ſie nichts Gewirktes, vielmehr wird ihnen durch die Production jenes Sein mitgetheilt, zu deſſen Begriff das Nichtcauſirtſein gehört.

Die drei Perſonen in Gott ſind, weil perſönlich, reell von einander verſchieden, und dieß nicht bloß in concreto, ſondern ſie haben auch drei von einander geſchiedene Perſonalitäten, weil ihre höchſte Einfachheit die Coincidenz der concreten Perſon mit deren Proprietät fordert. Es iſt ferner gemeine Lehre der Theologen, daß in den göttlichen Perſonen drei von einander real unterſchiedene perſönliche Subſiſtenzen gegeben ſind, weil es eben im Begriffe der Perſönlichkeit liegt, eine Subſiſtenz zu ſein. Und da die drei perſönlichen Proprietäten drei real von einander unterſchiedene actuelle Entitäten ſind, ſo werden ſie auch als drei von einander reell unterſchiedene Exiſtenzen zu nehmen ſein. Sie ſind dem Geſagten zufolge auch tres res, ferner tria entia trotz den Bedenken, die Thomas Aquinas dagegen hegt; und eben ſo erſcheinen die drei übrigen transſcendentalen Concepte: unum, verum, bonum in ihnen verdreifacht als tres unitates, tres veritates, tres bonitates. Die abſoluten Prädicate hingegen, welche die göttliche Weſenheit als ſolche betreffen, werden durch die Mehrheit der Perſonen nicht vervielfältiget; ſie werden ſubſtantiviſch genommen nur im Singulari, adjectiviſch genommen aber auch in plurali von den göttlichen Perſonen ausgeſagt.

Die göttlichen Perſonen ſind von der göttlichen Eſſenz nicht actuell geſchieden, laſſen ſich aber im Gedanken von derſelben unterſcheiden. Die Relationen oder Perſonalitäten in Gott ſind für den Gottesbegriff nicht de essentia, ſo daß Gott ohne dieſelben nicht als Gott und als exiſtent gedacht werden könnte. Umgekehrt aber läßt ſich im Gedanken der göttlichen Perſonen nicht gleicher Weiſe von der göttlichen Eſſenz abſehen. Die Attribute, die der Gottheit als ſolcher zukommen, gehören zum Weſen

einer jeden der drei Perſonen. Das Produciren ad intra, welches nicht allen drei Perſonen zukommt, iſt kein Act der Omnipotenz, ſomit kann die Allmacht von allen drei Perſonen in gleicher Weiſe ausgeſagt werden. Neben der Gleichheit hat man von den drei göttlichen Perſonen auch die Aehnlichkeit auszuſagen, im Gegenſatze zu jeder etwaigen Unähnlichkeit irgend welcher Art, welche hiemit ſchlechthin ausgeſchloſſen ſein ſoll. Zur Einheit in der göttlichen Dreiheit gehört auch die circuminsessio; jede der drei Perſonen iſt als ſolche und ganz in der anderen, ſo zwar, daß ſie nicht vermöge der Einheit der Natur den beiden anderen inexiſtirt, ſondern in Anſehung dieſer Weſenseinheit auch die Relationen einander gegenſeitig inexiſtent ſind.

Alle Theologen der Kirche ſind einverſtanden, daß zwiſchen den drei Perſonen in Gott reale Relationen beſtehen — real nicht bloß in Bezug auf das esse ad, wie einige Thomiſten (Cajetan, Capreolus) ſagen, ſondern auch in Bezug auf das esse in d. h. esse subsistens der Perſonen. Eben ſo gewiß iſt es, daß es nur vier ſolcher Relationen geben könne, und daß drei reell unter ſich verſchieden ſind. Dieſe drei Relationen ſind von den ihnen entſprechenden Perſonen nicht actuell, und auch nicht reell, ſondern bloß dem Begriffe nach unterſchieden, und zwar nicht anders und nicht mehr, als Gott und Gottheit in unſerem Denken und Sprechen unterſchieden werden. Die Spiratio activa, die vierte der Relationen, iſt gleichfalls etwas Reales, aber von der Paternität und Filiation nicht actuell, ſondern bloß virtuell und fundamentaliter unterſchieden; die actuelle Scheidung wird nur im Gedanken vollzogen. Die Spiratio activa iſt wahrhaft und eigentlich nur Eine und zwar eine einfache res relativa, die ſich mit der Paternität und Filiation identificirt. In Kraft dieſer Identification unterſcheidet ſie ſich von den drei anderen, perſönlichen Relationen, welche incommunicabel und ihrem Begriffe zufolge ſubſiſtent ſind, und ſich unmittelbar aus der Idee der Dreiperſönlichkeit ergeben, die Spiratio activa hingegen nur per modum resultantis. Alle vier Relationen ſind zugleich Notionen d. h. geben Unterſchiede der drei Perſonen von einander an; aber nicht alle Notionen ſind Relationen; denn die Innascibilität für ſich conſtituirt keine Perſon. Uebrigens iſt dieſe fünfte negative Notion die einzige noch mögliche neben den vier anderen poſitiven, weil einzig ſie erforderlich iſt, um die Angaben der Eigenthümlichkeiten und Unterſchiede der drei Perſonen vollſtändig zu machen.

Die actus notionales: Generation und Spiration zeigen die origines

der göttlichen Perſonen an. Die origines können in activem und paſſivem Sinne verſtanden werden. Die origines passivae: Gezeugtwerden, Gehauchtwerden, fallen ſachlich mit den Relationen der producirten Perſonen, die origo activa mit der Relation der producirenden Perſon zuſammen. Die Generation des Sohnes iſt ein rein natürlicher Act, und geht in keinerlei Weiſe vom Willen aus; daraus folgt aber nicht, daß dieſer Act ein nicht gewollter ſei, nur muß das Wollen im Verhältniß zum natürlichen Acte begrifflich als Posterius genommen werden. Die Production des heiligen Geiſtes iſt, obſchon auch ein natürlicher Act, intrinsece und als ſolche etwas Willentliches, keineswegs aber etwas Freithätiges, was Gott etwa auch hätte unterlaſſen können. Das principium formale des Producirens iſt lediglich die göttliche Eſſenz, heiſcht aber nebſtdem, daß es der producirenden Perſon als etwas Nichtproducirtes eigne, indem die göttliche Eſſenz durch Einen Modus der Production nur Einer Perſon mitgetheilt werden kann. Die an die producirte Perſon mitgetheilte Eſſenz iſt als Mitgetheiltes der terminus formalis der Origination. Die actus notionales werden wahrhaft und eigentlichſt von den Perſonen in concreto, nicht aber von deren in abstracto genommenen Proprietäten ausgeſagt; ſie werden richtiger Weiſe mit concreten, nicht aber mit abſtracten Subjectsbegriffen, welche die Weſenheit Gottes bezeichnen, in Verbindung geſetzt. Man kann demnach ſagen: Deus generat — nicht aber Deitas generat.

Es gibt in Gott wahrhafte und reale perſönliche Proprietäten, und dieſelben laſſen ſich richtiger Weiſe durch abſtracte Ausdrücke bezeichnen. Gregor von Rimini verwirft die Proprietäten in abstracto, ſomit auch den Satz, daß durch ſie die Perſonen conſtituirt werden, weil in einem abſolut einfachen Sein überhaupt gar nicht von conſtitutiven Factoren oder Elementen die Rede ſein könne. Von dem Gewicht dieſes Grundes beſtimmt, haben Cajetan, Torres, Silveſter von Ferrara gemeint, daß die Conſtituirung nicht etwas Sachliches und Wirkliches, ſondern einzig nur etwas Gedankenmäßiges zu bedeuten habe. Indeß beweiſen ihre Gründe nur, daß zwiſchen dem constituens und constitutum kein ſachlicher Unterſchied ſtatthaben könne, was auch richtig iſt. Eben ſo richtig und denknothwendig aber iſt, daß jede Perſon nur kraft ihrer Proprietät iſt, indem ſie ohne dieſelbe nicht wäre. Alſo findet wirklich und reell ein Conſtituirtwerden ſtatt; und zwar beſteht jede der göttlichen Perſonen thatſächlich aus Eſſenz und Relation als conſtituirenden Factoren oder Elementen ihrer

Perſönlichkeit. Eben ſo hat Duns Scotus Recht, mit Göthals zu ſagen, daß die Perſonen durch ihre conſtitutiven Proprietäten ſich von einander unterſcheiden. Cajetan, Ferrara u. A. wenden freilich ein, daß die Filiation den Sohn vom heiligen Geiſte nicht unterſcheide; ſie überſehen aber, daß das eigentliche Distinctivum nicht in der origo, ſondern in der causa formalis d. i. ſo zu ſagen, in der eigenthümlichen Form jeder Perſon zu ſuchen iſt. Daß die Perſonen durch die origines conſtituirt und diſtinguirt würden, war Bonaventura's Meinung, die ſich aber ſchon dadurch widerlegt, daß eine Originirung ohne Originirendes, eine Conſtituirung ohne Conſtituirendes, ein zu Generirendes ohne Generirenden nicht gedacht werden kann. Alſo kann nur an eine Conſtituirung der Perſonen durch die Relationen als ſolche gedacht werden; denkt man eine göttliche Perſon mit Abſehen von ihrer Relation zur anderen, ſo denkt man ſie gar nicht nach ihrem eigentlichen und diſtincten Begriffe und eigenthümlichen Sein. Die erſte Perſon als ein Absolutum zu denken, geht nicht an, weil man damit der Communicabilität oder Fruchtbarkeit der göttlichen Natur nahe treten würde. Demnach iſt auch die Paternität die erſte Proprietät des Vaters, welcher keine andere vorangeht. Die Innascibilität drückt formaliter bloß die Abſenz (privatio) alles reellen Urſprunges (origo) aus; dieß gehört aber zur Eigenthümlichkeit der göttlichen Paternität, deren Begriff es eben iſt, zu originiren ohne originirt zu ſein, woraus ſich eben erſt die Innascibilität als logiſche Folge ergibt.

Der Hervorgang des göttlichen Wortes in Gott iſt wahrhaft und eigentlich eine Generation; die zweite Perſon der göttlichen Trinität iſt wahrhaft und eigentlich Sohn. Sohn und Wort ſind ſowohl der Perſon, als der Natur nach vollkommen daſſelbe. Die zweite Perſon iſt wahrhaft und eigentlichſt das Wort des göttlichen Vaters; alle Einwendungen, die man dagegen erheben möchte, könnten nur aus einer Uebertragung der Unvollkommenheiten des menſchlichen Wortes auf das göttliche fließen. Es liegt im Begriffe des verbum proprium, ein reell Producirtes zu ſein; das real Producirte exiſtirt aber in Gott nicht bloß perſönlich, ſomit wird auch das Wort von Gott bloß im perſönlichen Sinne gebraucht. Es ſchließt das ganze Selbſtbewußtſein Gottes in ſich d. h. es geht hervor aus der göttlichen Erkenntniß der ganzen Trinität, und aller Relativa in Gott zuſammt allen Absolutis. Man kann daraus, daß der heilige Geiſt quoad originem zum Sohne ſich als Posterius verhält, nicht folgern, daß der Sohn ſchon vorhanden ſein müſſe, ehe der Geiſt vom Vater erkannt wird; denn

von der prioritas originis läßt ſich nicht auf die prioritas cognitionis ſchließen, und zudem iſt ja die virtus spirandi im Vater früher als im Sohne, indem ſie dem Sohne durch den Vater mitgetheilt wird. Daß das Wort ex vi processionis auch Ausdruck der göttlichen Erkenntniß der möglichen (und erſt mit und in der Zeit wirklich gewordenen) Creaturen iſt, leidet keinen Zweifel; es geht aber nicht aus einer intelligentia visionis, ſondern bloß ex sententia simplicis intelligentiae hervor. Denn die scientia visionis iſt ihrem Begriffe zufolge etwas Zufälliges, und Gott kann mit Abſehen von ihr als Gott gedacht werden. Mit Recht behauptet Durand, daß der Sohn bloß metaphoriſch die Imago Patris genannt werde; die in der Einheit der Natur begründete Gleichheit Beider macht ein Aehnlichkeitsverhältniß nicht undenkbar, ſondern erhebt es vielmehr zur höchſten Vollkommenheit. Der Sohn wird auch die Weisheit des Vaters genannt, weil er dieſelbe Weisheit iſt, die der Vater iſt, und weil er ſie vom Vater hat. Falſch aber wäre es, den Sohn für die perſönliche Weisheit des Vaters nehmen, ſo daß der Vater eben nur im Sohne ſeine Weisheit beſäße. Man hat ſich in dieſer Beziehung den rechten Gebrauch der drei Ausdrücke: Generare, Intelligere, Dicere klar zu machen. Man ſagt: Pater generat verbum; keineswegs aber: Pater generat se — noch auch: Pater generat verbo. Das Intelligere läßt eine doppelte Anwendung zu: Pater intelligit se — Pater intelligit Filium — niemals aber: Pater intelligit Filio. Das Dicere hingegen wird in folgender Weiſe gebraucht: Pater dicit se — Pater dicit Verbum — Pater dicit Verbo. Intelligere und Dicere ſind zwar in der Sache daſſelbe, im Begriffe hingegen und im modus dicendi verſchieden.

Thomas Aquinas lehrt, daß der heilige Geiſt vom Sohne nicht perſönlich unterſchieden werden könnte, wenn er vom Sohne nicht ausginge. Dieſer Satz iſt richtig, muß jedoch auch auf richtige Art verſtanden werden, nämlich ſo, daß zwiſchen Sohn und Geiſt kein reeller Unterſchied ſtatthaben könnte, wenn es keinen Gegenſatz zwiſchen Wort und Liebe gäbe. Denn Erkennen und Liebe ſind, an ſich genommen, in Gott Ein und derſelbe Act, können daher an ſich genommen auch nur Einen und denſelben Terminus haben, Sohn und Geiſt könnten nicht anders unterſchieden werden, als das Erkennen und Lieben im Vater. Somit muß die origo (des Geiſtes aus dem Sohne) den perſönlichen Unterſchied zwiſchen Sohn und Geiſt begründen, gleichwie die relatio den Gegenſatz des Vaters zu Sohn und Geiſt begründet; und ſo ſteht als Grundaxiom feſt: In divinis omnia

unum sunt, ubi non obviat relationis vel originis oppositio. Der Sohn producirt gleich dem Vater unmittelbar den Geiſt aus ſich; dieß iſt ſelbſtverſtändlich, indem der Sohn vom Vater die ganze göttliche Eſſenz und den Willen derſelben im Vater überkommt, und zwar überkommt er ſie als eine noch fruchtbare, weil er ſie durch eine Production des Intellectes, alſo vor der Production durch den Willen überkommt, mithin ſpirirt er nothwendig durch einen fruchtbaren Willen zugleich mit dem Vater. Die Spiration kann nur aus dem perſönlichen Willen des Vaters und des Sohnes erklärt werden, weil die Spiratio activa als vierte Relation nicht der göttlichen Eſſenz als ſolcher, ſondern dem Vater und dem Sohne als Perſonen eignet. Da jedoch die virtus spirandi nur connotativ auf eine relatio personalis hindeutet, für ſich genommen aber etwas bezeichnet, was im Vater und im Sohne ganz nur daſſelbe ſein kann, nämlich den Willen oder die Liebe, ſo läßt ſich nur von Einer, im Vater und Sohne zugleich ſeienden virtus spirandi ſprechen. Demgemäß ſind auch beide nur Ein Spirator, womit die Singularität der virtus spirandi ausgedrückt werden ſoll, mit Abſehen von der Mehrheit der perſönlichen Träger dieſer virtus.

Der heilige Geiſt geht von Vater und Sohn zugleich aus. Vater und Sohn bringen ihn in der gemeinſamen Liebe zu der ihnen gemeinſamen Gottheit, in ihrer Liebe zu ſich (d. i. zu ihren eigenen Perſonen und in der gegenſeitigen Liebe zu einander) und zu der ihnen gemeinſamen spiratio activa hervor, ſo wie auch in der Liebe zu ihm, ſo daß er demnach auch aus der Liebe zu ſich hervorgeht. Da in der göttlichen Eſſenz die Creaturen auf ſupereminente Weiſe enthalten ſind, ſo kann man auch ſagen, daß der heilige Geiſt aus der göttlichen Liebe zu den Creaturen, im angedeuteten Sinne nämlich, hervorgehe. Umgekehrt kann auch der heilige Geiſt die Liebe genannt werden, in welcher der Vater und der Sohn lieben, und beſonders ſich gegenſeitig lieben; denn wie ſie Eins ſind im Affecte ihrer Liebe, ſo auch im Producte dieſes Affectes, im heiligen Geiſte. Hier hat nun offenbar das Lieben eine notionelle auf die Perſonen des Vaters und Sohnes bezügliche Bedeutung, und kann in dieſem Sinne nicht auch vom heiligen Geiſte ausgeſagt werden, weil er weder andere Perſonen, noch ſich ſelber producirt. Das Prädicat: Donum kann wohl von allen drei Perſonen, und zwar ohne Metapher ausgeſagt werden, weil Gott von Ewigkeit her im Verhältniß zu den vernünftigen Creaturen ein donabilis iſt. Näher kann der Ausdruck donum auf den Sohn bezogen werden, weil er vom Vater aus-

geht ut res quae donari potest a producente. Eigentlichſt aber iſt das erwähnte Prädicat auf den heiligen Geiſt anwendbar, der als Liebe aus Beiden, Vater und Sohn, hervorgeht. Vermöge dieſer habitudo originis läßt ſich der heilige Geiſt personaliter „Geſchenk“ nennen, vermöge der ratio donandi aber, welche die Liebe iſt, nicht personaliter ſondern essentialiter d. i. ratione essentiae. Der heilige Geiſt kann nicht Sohn, und ſein Hervorgang nicht generatio genannt werden, weil ſein Hervorgang nicht ſpecifiſch aus dem Erkennen abgeleitet werden kann, welches formaliter auf Verähnlichung des Erkannten mit dem Erkennenden abzweckt, und deßhalb auch formaliter unter den Begriff des Generirens fällt, woraus denn auch zugleich erhellt, warum der heilige Geiſt nicht eben ſo die Imago des Vaters und des Sohnes genannt wird, wie der Sohn die Imago des Vaters.

Unter der „Sendung“ einer göttlichen Perſon verſteht man den Hervorgang derſelben mit connotativer Beziehung auf einen zeitlichen Effect. Da der Vater ohne Ausgang exiſtirt, ſo kann er nicht geſendet werden, wohl aber der Sohn und der Geiſt. Weiters ſchließt der Begriff des Sendens einen ſolchen Ausgang in ſich, kraft deſſen die geſendete Perſon Kraft und Macht erhält, dasjenige zu wirken, wozu ſie geſendet wird. Da nun der heilige Geiſt nicht producirt, ſo ertheilt er auch keine ſolche Kraft und Macht an eine göttliche Perſon, ſendet alſo nicht, ſondern wird bloß geſendet. Man unterſcheidet eine unſichtbare und ſichtbare Sendung der göttlichen Perſonen; nicht jede ſichtbare Sendung muß mit einer unſichtbaren verbunden ſein. Der Vollzug der unſichtbaren Sendung des heiligen Geiſtes iſt nicht denkbar ohne eine durch ihn bewirkte reelle Mutation im inneren Menſchen. Die eigentliche und vollkommene unſichtbare Sendung vollzieht ſich nicht ohne heiligende Gnade, welche Glaube, Hoffnung, Liebe ſammt anderen die Gnade begleitenden Tugenden und Gnadengaben in ſich ſchließt. Mit der heiligenden Gnade wird Gott ſelber im heiligen Geiſte dem Menſchen gegeben, und zieht die geſammte heiligſte Dreieinigkeit in das menſchliche Innere und wohnt dem Menſchen ein.

Die nach Außen fallenden Wirkſamkeiten Gottes laſſen ſich auf die drei Thätigkeiten des Schaffens, Erhaltens und Gubernirens reduciren. Daß Gott Schöpfer der Welt ſei, iſt Glaubensſatz, und läßt ſich auch durch die Vernunft erweiſen. Erſtlich kann einmal die Möglichkeit des Schaffens nicht beſtritten werden; denn Gott iſt allmächtig und vermag ſomit Alles, deſſen Gedanke nicht einen Widerſpruch in ſich ſchließt; der Gedanke des Schaffens aber als eines Hervorbringens aus Nichts ſchließt

keinen Widerſpruch in ſich. Denn man denkt ſich ja das Nichts nicht etwa als etwas Wirkliches, als einen Stoff, aus welchem etwas werden ſoll; ſondern bloß als einen terminus a quo, und ſo bedeutet dann Erſchaffenwerden nichts Anderes, als daß, wo früher nichts war, etwas durch Wirkſamkeit eines Anderen entſtehe. Eine potentia passiva dieſer Wirkſamkeit muß nicht nothwendig vorhanden ſein; denn die actio als actio hat nicht auf das Passum oder auf die passio, ſondern bloß auf die Wirkung einen weſentlichen Bezug. Im Begriffe der actio handelt es ſich nicht um ein agere in aliquo, ſondern nur um ein agere aliquid; und demgemäß iſt es denkbar, daß etwas einzig durch die potentia activa ohne eine concurrirende potentia passiva entſtehe, während freilich das Umgekehrte nicht denkbar iſt. Iſt das Schaffen aus Nichts denkbar, ſo muß auch das Vermögen hiezu in Gott vorhanden ſein, weil Gott keine Vollkommenheit abgehen kann. Es läßt ſich aber weiter auch zeigen, daß ein Nichtgeſchaffenſein, zunächſt der ſichtbaren Welt, gar nicht denkbar iſt. Die himmliſchen Körper haben die Bewegung nicht aus ſich ſelbſt, um ſo weniger werden ſie das Sein aus ſich haben; zudem weiſt ihre genaue Beziehung zur irdiſchen Ordnung der corruptiblen Dinge auf einen gemeinſamen Urheber der himmliſchen und irdiſchen Ordnung hin. Sie ſind nothwendig etwas Gemachtes; ſind ſie immateriell, ſo iſt dieſes Gemachtſein nothwendig ein Geſchaffenſein — ſind ſie aus einer ingenerablen Materie gebildet, ſo können ſie, weil nicht durch Generation, bloß durch Creation entſtanden ſein. Sind ſie aus einer generablen Materie gebildet, ſo gilt von ihnen dasjenige, was von irdiſchen Dingen gilt. Unter dieſen gibt es keine Species, die durch ſich ſelbſt das Sein hätte, weil es kein Individuum irgend einer Species gibt, welches das Sein aus ſich hätte. Denn ein Individuum von ſolcher Beſchaffenheit wäre von allen anderen Individuen ſeiner Art ſo verſchieden, daß es gar nicht mehr zu derſelben Art gehören könnte. Alſo haben die irdiſchen Dinge das Sein nicht aus ſich ſelbſt, und es handelt ſich nur noch darum, ob ſie aus Nichts, oder aus einer bereits vorhandenen Materie gemacht ſind. Wenn Letzteres, ſo iſt die weitere Frage, ob die Materie geſchaffen iſt oder nicht? Letzteres iſt nicht denkbar, weil die Materie, wenn ſeit ewig neben Gott beſtehend, doch auch ſeit ewig irgendwie geformt ſein mußte, da ſie denn doch auch einen Zweck ihres Beſtandes haben mußte. War ſie aber ſeit ewig geformt, ſo war die ihr ſeit ewig eignende Form ein weſentlicher Factor ihres Seitewigſeins neben Gott d. h. Nothwendigſeins, mithin ſelber etwas Noth-

wendiges, Inalterables und Unverlierbares; hiedurch wäre aber die Möglichkeit einer nachfolgenden Weltbildung geradezu ausgeſchloſſen. Alſo iſt die beſtehende ſichtbare Welt nothwendig etwas Geſchaffenes. Daß auch die Engel geſchaffene Weſen ſein müſſen, iſt aus dem bereits Geſagten hinlänglich klar zu entnehmen; es kann nur ein einziges ungeſchaffenes Weſen geben, jedes andere Weſen außer demſelben muß geſchaffen, und wofern es immateriell iſt, unmittelbar durch Gott geſetzt ſein.

Iſt die Welt geſchaffen, ſo muß ſie nicht nothwendig von Ewigkeit her geweſen ſein. Hat ſie das Sein nicht von ſich ſelbſt, ſo kann ſie auch keine Nothwendigkeit von ſich ſelber haben, und eben ſo wenig beſteht für Gott eine Nothwendigkeit, von Ewigkeit zu ſchaffen, weil er in ſeinem Wirken nach Außen überhaupt keiner Nothwendigkeit unterworfen iſt. Eben ſo wenig läßt ſich aber beweiſen, daß die Welt nicht von Ewigkeit her geſchaffen ſein konnte; die Möglichkeit deſſen iſt weder durch den Begriff des Schaffens, noch durch irgend einen anderen denkbaren Grund ausgeſchloſſen. Man kann nicht einwenden, daß aus einem Schaffen ſeit ewig der undenkbare Begriff einer unendlichen ſucceſſiven Dauer im Erhalten folge, indem Erhalten nichts Anderes als fortgeſetztes Schaffen ſei. Denn zugegeben, daß ein Ding durch Eine und dieſelbe Thätigkeit geſchaffen und erhalten werde, iſt doch noch wenigſtens im Begriffe das Schaffen als abſolute Seinsmittheilung vom Erhalten zu unterſcheiden. Man kann nämlich ſagen, daß ein und derſelbe Act als abſoluter Act ewig ſei, ſo weit aber an ihm eine Succeſſion denkbar iſt, unter die Zeit falle. In der That iſt alles Aeviterne über die zeitliche Succeſſion erhaben, und darum auch aus der Dauer deſſelben alle reale Succeſſion ausgeſchloſſen; daher der angeführte Grund für die Nothwendigkeit einer zeitlichen Schöpfung auf einen Theil des Univerſums ſchlechthin nicht anwendbar iſt. Daß die zeitliche Erhaltung der Dinge ein ſachlich mit dem Acte des Schaffens identiſcher Act iſt, ſteht außer Zweifel; es läßt ſich kein zureichender Grund für einen ſachlichen Unterſchied beider angeben. Wer möchte z. B. ſagen, daß die Leuchtthätigkeit der Sonne oder einer Lampe eine andere iſt, wenn ſie eine Weile gedauert hat, als in ihrem Beginne? Daſſelbe gilt von jeder continuirlichen Thätigkeit, ſomit auch von der Erhaltung als Continuirung des Schöpfungsactes. Die Nothwendigkeit einer fortdauernden Lichtausſendung eines leuchtenden Körpers zur Erhaltung des von ihm ausgegangenen Lichtes dient zur analogiſchen Erläuterung und Erklärung der Nothwendigkeit einer Continuation der ſchaffenden Thätigkeit durch die

erhaltende als fortgeſetzte Seinsmittheilung oder Seinseinſtrömung, deren Einſtellung das Geſchaffene in's Nichts zurückſinken macht. So gewiß man dem allmächtigen Gotte die Macht der Vernichtung nicht abſprechen darf, muß man die Nothwendigkeit einer Erhaltung der Dinge durch Gott im angegebenen Sinne zugeben; einfache Subſtanzen können denkbarer Weiſe nur durch Einſtellung der Seinseinſtrömung in's Nichts zurückſinken, und beweiſen ſomit auch, daß jene Einſtrömung die einzig und nothwendig zu denkende Vermittelung ihres Beſtandes ſei. Eine unmittelbare Conſequenz dieſer erhaltenden Thätigkeit Gottes iſt ſeine Mitwirkung bei den Actionen der Creatur, die participativ auch entia ſind, alſo eben ſo gut, wie die ſubſtanziellen Dinge von Gott erhalten werden müſſen. Wäre, wie Durand meint, z. B. die Wärme bloß durch Vermittelung des Feuers von Gott abhängig, ſo wäre ſie nach Erlöſchen des Feuers von Gott vollkommen unabhängig. Wie Gott die Creatur durch Einſtellung der Seinseinſtrömung des Seins berauben kann, ſo auch der natürlichen Thätigkeit durch Entziehung ſeiner Mitwirkung; wofür ein Beiſpiel (freilich ein übernatürlicher Vorgang und inſofern nicht ſtrenge hieher gehörig) in dem Feuer, in welches die babyloniſchen Jünglinge geworfen wurden, ſich darbietet. Die über Schöpfung und Erhaltung der Dinge, ſo wie über die göttliche Mitwirkung zu den Actionen der Weltdinge angeführten Sätze ſind Glaubensſätze; den Widerſpruch gegen den concursus divinus hat bereits Albert d. Gr. als einen ſchon zu ſeiner Zeit von den Pariſer Lehrern allgemein aufgegebenen, weil der Häreſie nahekommenden Satz bezeichnet.

Die vornehmſten unter den geſchaffenen Weſen ſind die Engel, die ohne Zweifel mit der ſichtbaren Welt zugleich geſchaffen wurden, weil ſie integrirende Glieder des Univerſums ſind, daher ſich nicht denken läßt, daß Gott zuerſt nur einen Theil und ſodann den anderen noch übrigen Theil geſchaffen hätte. Der wahrſcheinliche Ort ihrer Erſchaffung war der an's Empyräum gränzende Sternhimmel, nicht das Empyräum ſelber, wie auch Adam nicht im Paradieſe ſelber geſchaffen worden iſt. Sie wurden als körperloſe, jedoch im Weſen und Kraftvermögen begränzte Weſen geſchaffen, ohne Zweifel in einer die Menſchenzahl weit überſteigenden Zahl und in großer Mannigfaltigkeit ſpecifiſcher Diverſitäten, woraus denn auch zu ſchließen iſt, daß die von Thomas angenommene dreigliedrige Theilung der einzelnen Ordnungen in jeder der drei Hierarchien nicht ausreichen dürfte, die Mannigfaltigkeit der Stufenunterſchiede erſchöpfend anzugeben, obſchon es andererſeits wieder nicht wahrſcheinlich iſt, daß alle einzelnen

Engelwesen unter sich specifisch verschieden sein sollten. Alle Engel, auch die gefallenen, sind im Stande der Gnade geschaffen worden; in Kraft desselben wurden ihnen Offenbarungen der übernatürlichen Mysterien der Gottheit zu Theil, in Kraft eines von Gott eingegossenen übernatürlichen Glaubens strebten sie ihrem göttlichen Ziele zu. Der erste Act des Glaubens, Hoffens und Liebens oder überhaupt der erste heilsverdienstliche Act kam in den Engeln, wohl durch Erweckung der Gnade, aber nicht ohne ihre Mitwirkung zu Stande, und erst hiedurch verdienten sie die heiligende Gnade, und erlangten kraft derselben einen vollgiltigen Anspruch auf die himmlische Seligkeit. Sie waren im zweiten Momente noch in statu viae, und konnten demnach noch Mehrung der Gnade und Glorie verdienen. Es wurde ihnen hinreichende Gnade zu Theil, in diesem zweiten Momente oder Stadium ihres selbstthätigen Seins sich vollkommen zu bewähren; die actuelle Bewährung war Folge einer zuvorkommenden wirksamen Gnade, und vollzog sich unter Mitwirkung eines besonderen Beistandes, dessen sich die neben ihnen fallenden Engel nicht zu erfreuen hatten, obwohl es diesen an der schon erwähnten hinreichenden Gnade nicht fehlte. Gleichwie die erste gute That des zweiten Momentes in den guten Engeln bereits das Beharren in der Gnade wirkte, so hatte im Gegentheile die erste Sünde der fallenden Engel die Verfinsterung und Verstockung im Bösen zwar nicht zur physischen, wohl aber zur moralischen Folge; Salmeron irrt demnach, wenn er es für wenigstens möglich hält, daß ein fallender Engel die erste momentane Entscheidung wider Gott noch zurücknahm. Der Fall zog dem Engel nebst dem Verluste der übernatürlichen Gnaden auch die Zerrüttung und Verwirrung des praktischen Urtheiles in allen moralischen Dingen zu. In Folge des permanenten Gnadenverlustes sind sie im Bösen verstockt, und handeln in allen freien Bethätigungen ihres Willens böse, indem sie in ihrem heillosen Zustande unvermögend sind, sich zum Guten zu ermannen. Sie leiden in einem wirklichen physischen Feuer, in welches sie gebannt sind, und dessen Flammen auf ihr Wesen irgend einen födirenden und entstellenden Einfluß äußern.

Daß in 1. Mos. 1, 1 unter der Erschaffung des Himmels auch die Erschaffung der Engel mitverstanden sei, leidet keinen Zweifel. Dem eigentlichen Wortverstande nach hat man aber unter Himmel alle beweglichen Himmelskörper vom Primum Mobile bis zur Mondessphäre herab zu verstehen. Daß in der erwähnten Stelle das Empyräum angedeutet sei, läßt sich nur unter der Voraussetzung festhalten, daß es wirklich ein Empyräum

gebe, deſſen Exiſtenz übrigens aus 1. Moſ. 1, 1 nicht ſtrenge bewieſen werden kann. Indeß lebt in der Kirche gemeinhin die Ueberzeugung, daß es ein Empyräum gebe; wie eine Hölle für die Verdammten exiſtirt, muß auch ein Himmel der Seligen exiſtiren, und zumal von Chriſtus läßt ſich nicht denken, daß ſeine verklärte Leiblichkeit in den Wandel der beweglichen Himmel mit hineingezogen ſei. Das Empyräum iſt ein ruhender und feſter Körper, wie gegen Malonius feſtgehalten werden muß — aber ein Körper von vergeiſtigteſter Subtilität, der wohl auf die ihm nächſten Himmelsſphären Einfluß nehmen mag, kaum aber die niederen Sphären, das Erdgebiet, erreicht. Zu dem 1. Moſ. 1, 1 erwähnten Himmel iſt wahrſcheinlich auch die irdiſche Luftſphäre zu rechnen, da die Luft ein ingenerabler Körper iſt, ſomit nur durch unmittelbare Creation entſtehen konnte. Dasſelbe wäre von der Feuerſphäre zu ſagen, wenn es über der Luftſphäre eine ſolche geben ſollte, was indeß bereits von Vielen in Zweifel gezogen wird. Wie der Himmel, den Gott am Anfange ſchuf, muß auch die mit ihm zugleich geſchaffene Erde als geformte genommen werden; ſonſt wären beide nicht aus Nichts, ſondern aus einer bereits vorhandenen Materie gebildet worden, entgegen dem Ausſpruche 1. Makk. 7: Ex nihilo fecit illa Deus. Erde bedeutet alſo das Erdelement; die zwiſchen Himmel und Erde als Mittleres locirten Elemente der Luft und des Waſſers werden in 1. Moſ. 1, 1 ſtillſchweigend als miterſchaffen vorausgeſetzt, wie aus den nächſtfolgenden Verſen erhellt. In der Deutung der Schöpfungstage hat man zweifelsohne die gemeinhin angenommene buchſtäbliche Erklärung der pneumatiſch-metaphoriſchen des heiligen Auguſtinus vorzuziehen. Unter dem Lichte des erſten Tages verſteht Suarez das Licht der Sonne, welche an der öſtlichen Seite des Erdballs durch Gottes Schöpferwort in's Daſein gerufen wurde. Unter dem Firmamente, welches die oberen Waſſer von den unteren ſchied, iſt nach ihm die untere Luftregion gemeint; die oberen Waſſer ſind die Regenwolken. Der Ausdruck Firmament läßt ſich auf die continirende Kraft der Luft deuten, welche das Waſſer in ſeinen Schranken hält. Die Scheidung von Meer und Land erfolgte durch von Gott bewirkte Vertiefungen und Dehiscenzen der urſprünglich vollkommen ſphäriſch geformten Erde. Das in den Erniederungen geſammelte Waſſer wurde condenſirt und erhielt durch Gottes ſchöpferiſche Fügung ſeine ſalzige Eigenſchaft, um welcher willen es Meer (von amarus, amér) genannt wird. Die Trockenlegung des feſten Landes und das Keimen von Gewächſen aus demſelben

iſt nicht, wie Auguſtinus Eugubinus [1]) meint, der natürlichen Wirkſamkeit der Sonne, ſondern der unmittelbaren ſchöpferiſchen Thätigkeit Gottes zuzuſchreiben. Das Werk des vierten Tages war, daß den ſieben Planetenſphären und der achten Sphäre, die noch nicht das primum mobile iſt, die Bewegung von Weſten nach Oſten ertheilt wurde. Die niederen, unvollkommenen Thiere, welche durch eine generatio aequivoca entſtehen, wurden, mit etwaiger Ausnahme einiger, die zur Erhaltung der vollkommenen Thiere nothwendig waren, nicht unmittelbar von Gott geſchaffen, ſondern bloß der Materie die Möglichkeit ſie hervorzubringen eingeſchaffen. Der Menſch wurde von Gott wahrſcheinlich in Einem Momente vollkommen gebildet; rügenswerth iſt die lächerliche Meinung des Georgius Benetus [2]), daß Gott zuerſt den Menſchen als Gattungsbegriff, und dann erſt den concreten Menſchen geſchaffen habe — ferner Cajetan's Anſicht, daß Adam und Eva zugleich geſchaffen worden. Daß das Paradies, in welches Adam von Gott geführt worden, auf Erden war, iſt Glaubensſatz; daß es ein beſonderer Ort war, der höchſt wahrſcheinlich noch beſteht, iſt wenigſtens nahezu eine Glaubenswahrheit. Dem erſten Menſchen wurde die natürliche Erkenntniß aller natürlichen Dinge eingeſchaffen, und mit

---

[1]) Cosmopoeia, vel de mundano opificio, expositio trium capitum Geneseos. — Steuchus Auguſtinus aus Gubio gebürtig, war der Sohn äußerſt dürftiger Eltern und von ſo mißgeſtaltetem Leibe, daß er die ſchmerzlichſten und kränkendſten Erfahrungen machen mußte, ehe es ihm gelang, in dem Kloſter der regulirten Chorherren ſeiner Vaterſtadt eine beſcheidene Unterkunft zu finden. Nachdem ihm aus Mitleid einer der Chorherren auf inſtändiges Bitten die Anfangsgründe der lateiniſchen Grammatik beigebracht hatte, ſetzte er nächtlicher Weile beim Scheine der Kirchenlampe des Kloſters ſeine Uebungen in der lateiniſchen Sprache fort, begann nebſtbei auch das Griechiſche, Hebräiſche, Syriſche und Arabiſche zu betreiben, und brachte es durch ununterbrochene ſiebenjährige Uebung ſo weit, daß er, bei gelegentlicher Verlautbarung der Kenntniſſe, die er ſich geſammelt, ſeine Ordensgenoſſen in das größte Staunen verſetzte. Der Ruf ſeiner Gelehrſamkeit drang allmählich bis zum Papſte Paul III., der ihn endlich zum Cuſtos der vaticaniſchen Bibliothek machte, und, mit biſchöflichem Range bekleidet a. 1547 auf das von Trient nach Bologna verlegte Concil ſandte. Steuchus ſtarb a. 1550, und er hinterließ außer der Cosmopoeia noch: De perenni philosophia libri X, von J. C. Scaliger für das beſte Buch nach der Bibel erklärt — Cosmopolia — Veteris Testamenti ad veritatem hebraicam recognitio — Libri III adv. Lutheranos pro religione christiana — Contra Laurentium Vallam de falsa donatione Constantini Magni libri duo — Enarrationes in libr. Job et in varios Psalmos.

[2]) Vgl. Geſch. d. Thom., S. 498.

dieſer mittelbar auch alle daraus abzuleitende Erkenntniß überſinnlicher Wahrheiten. Dieß allein hätte nun wohl noch nicht hingereicht, ihm die Möglichkeit eines irrthumsloſen Erkennens zu ſichern; er ſtand aber, ſo lange er im Urzuſtande verharrte, unter einem beſonderen Schutze Gottes, wodurch jede unfreiwillige, aus Sinnen und Phantaſie kommende Täuſchung, ſo wie jede freiwillige durch eine beſondere Gnade der Erleuchtung von ihm abgehalten wurde. Eva wäre durch die Schlange nicht getäuſcht worden, wenn ſie nicht ſchon früher in ihrem Herzen durch die Begierde nach der ſchönen Frucht geſündiget hätte; Aehnliches gilt von Adam. Molina iſt im Irrthum, wenn er meint, daß der erſte Menſch in einer den Kampf gegen den Feind ſeines Heiles betreffenden Sache irren konnte z. B. durch häretiſchen Irrthum, voreiliges Urtheil; denn ein ſolcher Irrthum wäre ſchon eine Sünde vor der Sünde. Adam beſaß im Urzuſtande alle natürlichen Tugenden, die der Menſch im Verhältniß zu ſich und Anderen zu üben hat. Durand hält die Einflößung von Tugenden erſterer Art für überflüſſig, weil ohnehin die Sinnlichkeit der Vernunft untergeordnet, ſomit Alles im Menſchen im Verhältniß richtiger Wohlordnung war; Durand überſieht, daß der Menſch deßungeachtet eines beſonderen Willenshabitus bedurfte, kraft deſſen er ſich mit Rückſicht auf die ſinnlichen Begehrungen und Affecte freithätig zu beſtimmen hatte. Im Verhältniß zu Gott hat man zwiſchen Tugenden, deren Gegenſtand Gott als objectum cui (z. B. Ehrerbietung, Gehorſam u. ſ. w.) und anderen, deren Gegenſtand Gott als objectum quod iſt (z. B. Verlangen, Sehnſucht nach Gott), zu unterſcheiden; erſtere waren ganz gewiß in Adam geweckt, von letzteren läßt ſich daſſelbe nicht ſo beſtimmt ſagen. Nebſt allen natürlichen Tugenden empfing Adam im Augenblicke der Erſchaffung auch die heiligende Gnade, aber nicht bloß durch eingegoſſene Habitus, ſondern auch durch ſelbſteigene Acte des Glaubens, Hoffens und Liebens in Kraft der Gnade. Dieſe Acte hatten eine rechtfertigende Kraft durch die Verdienſte Chriſti, an welchen Adam ſchon damals fide implicita glaubte. Dieſe fides entfaltete ſich weiter im prophetiſchen Schlafe, und trug in ihrer Entfaltung zur Mehrung der heiligenden Gnade bei; ſie entwickelte ſich fort und fort während der ganzen Zeit vor der Sünde, und die Entwickelung wurde begleitet von Acten des Gehorſams, welche ihm eine Mehrung vollgiltiger Anſprüche auf Gnade und Glorie erwarben. Der Lebensbaum, den Gott in die Mitte des Paradieſes gepflanzt, iſt als ein wirklicher Baum, und die lebenconſervirende Kraft ſeiner Frucht in wörtlichem Sinne zu verſtehen, nicht

als bloßes Symbol für den Fall des Nichtsündigens, wie Augustin von Gubio meint. Die Unsterblichkeit wäre eine natürliche Wirkung des fortgesetzten Genusses der Frucht gewesen, übernatürlich nur insofern, als die Frucht nicht eine dem Menschen als solchem nothwendig zukommende Gabe, sondern ein durch besondere Huld Gottes gewährtes Geschenk war. Das Gegenbild jenes Baumes, der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen, war gleichfalls ein von allen bekannten Bäumen verschiedener Baum, keineswegs aber ein tödtlich wirkender Giftbaum; vielmehr hatte er sammt dem an ihn geknüpften Verbote für den Menschen zunächst nur eine rein moralische Bedeutung als Mittel zur Prüfung der ersten Menschen. In welchen Tugenden die Protoplasten durch Bestehen der Prüfung sich hätten bewähren sollen, erhellt aus den im Erliegen unter der Versuchung begangenen Sünden Beider; Eva sündigte durch Hochmuth, Schwäche, Ungehorsam, sündhafte Entschuldigung. Die über die verführende Schlange gesprochene Straffentenz Gottes ist metaphorisch zu verstehen, und auf den unter dem Bilde der Schlange verhüllten bösen Geist zu beziehen. Das selige Glück des Paradieses dauerte wahrscheinlich nur Einen Tag; der Mensch war am sechsten Tage der Woche geschaffen worden, wie Christus gleichfalls an einem sechsten Wochentage geboren wurde und an einem solchen Tage starb — am siebenten Tage fielen sie und wurden am Abende desselben aus dem Paradiese gestoßen.

Die Sünde Adams ist, die heilige Jungfrau ausgenommen, auf alle Nachkommen Adams übergegangen; jeder Nachkomme Adams wird mit dieser Sünde geboren. Denn so oft ein Menschenkeim auf dem Wege der natürlichen Zeugung entsteht, gilt der hiedurch in's Dasein gerufene Mensch zufolge des moralischen Einflusses der Sünde Adams als ein Gottentfremdeter, sein Wille gilt als ein im Willen des sündigenden Adams inbegriffener Wille; daher auch, wenn Adam nicht wirklich von der Frucht genossen, sondern zu genießen beschlossen hätte, seine natürlichen Nachkommen schon an der Schuld seiner Sünde Theil hätten. Der mit der Erbsünde behaftete Mensch ist der Gnade und aller eingegossenen Tugenden beraubt; ferner erbt er die Zerrüttung, die zufolge der ersten Sünde in Adams Natur eintrat: Schwächung des Verstandes durch Verdunkelung der ursprünglichen Einsichten Adams und Preisgegebensein an die Gefahren der Irrung, vor welchen Adam ursprünglich durch einen besonderen Schutz Gottes bewahrt war; Schwächung des Willens gegenüber den sinnlichen Begehrungen; Verderbtheit der concupisciblen Kraft und Schwäche des

irasciblen Vermögens zufolge der Emancipation der Sinnlichkeit von der Herrschaft der Vernunft; endlich die Nothwendigkeit, dem zeitlichen Tode zu erliegen. Der Verlust der Gnade zieht selbstverständlich auch das Ausgeschlossensein aus der ewigen Anschauung Gottes im zukünftigen Leben nach sich.

Aus dem Gesagten erhellt, daß der Mensch in seinem jetzigen Zustande aus sich unvermögend sei, selbst nur in natürlicher Ordnung, geschweige denn in übernatürlicher, seiner Aufgabe und Bestimmung zu genügen. Allerdings ist das natürliche Vernunftlicht ausreichend, alle natürlichen Wahrheiten, die speculativen sowohl als die moralischen, für sich einzeln zu erkennen; um sie aber in ihrer Gesammtheit richtig und fehlerfrei aufzufassen, ist jedenfalls eine besondere Gnade und Leitung Gottes nothwendig, und dieß um so mehr, als der Mensch selbst im Urzustande ohne besondere Gnadenhilfe gegen die Gefahr des Irrthums nicht wäre geschützt gewesen. Mit Hilfe der Gnade kann auch der gefallene Mensch eine vollkommen fehlerfreie sittliche Leistung vollbringen; und selbst im Stande der actuellen Todsünde kann er gute Handlungen, die an sich in keiner Weise sündhaft sind, vollbringen. Auch ohne die Glaubensgnade kann der Mensch etwas der natürlichen Ordnung angehöriges Gutes tadelfrei vollbringen; ja selbst ohne natürliche Gotteserkenntniß, obschon dieß selten sich ereignen dürfte. Geringere Versuchungen abzuweisen, reicht die natürliche Willenskraft für sich aus; schwere Versuchungen kann der Mensch nur mit Hilfe der Gnade überwinden; eben so wenig ist er ohne Gnadenhilfe einem länger fortgesetzten Widerstande gegen alle Versuchungen zu Uebertretungen des natürlichen Gesetzes quoad substantiam gewachsen. Indeß ist zur Befähigung für diese Art sittlicher Leistung nicht die Gnade übernatürlicher Heiligung nöthig, sondern reicht die zu Werken der natürlichen Gerechtigkeit befähigende actuelle Gnade der Erleuchtung und Stärkung aus. Aber diese Gnade muß jedenfalls eine übernatürliche sein d. h. eine solche, welche dem Menschen die Richtung auf sein übernatürliches Ziel ertheilt und demzufolge mit einem übernatürlichen Glaubensacte des Menschen verbunden ist; die bloße gratia congrua d. h. welche eine ihr entsprechende Willensbewegung wohl zur Folge hat, aber kein Streben nach dem übernatürlichen Ziele des Menschen erweckt, ist zur Erwirkung jenes fortgesetzten Widerstandes nicht ausreichend. Indeß hat eine Leistung solcher Art noch keinen Werth und kein Verdienst für das ewige Sein und jenseitige Leben, weil sie eben nur aus einer auf die Erfüllung der natür-

lichen Gerechtigkeit abzweckenden Gnade naturalis ordinis hervorgeht; die verliehene Gnade müßte, um eine übernatürliche Verdienſtlichkeit der Leiſtung zu cauſiren, wenigſtens quoad modum oder quoad aliquam circumstantiam actionis der übernatürlichen Ordnung angehören. Aus dem Geſagten ergibt ſich die Unmöglichkeit einer unbedingten und wirkſamen natürlichen Liebe Gottes über Alles von Seite des gefallenen Menſchen, indem eine ſolche Liebe das Vermögen und den wirkſamen Vorſatz in ſich ſchließt, alle natürlichen Gebote Gottes zu erfüllen, und alle Verſuchungen zur Uebertretung derſelben abzuweiſen. Da dem Menſchen das natürliche Vermögen hiezu fehlt, ſo vermag er auch den Vorſatz hiezu nicht zu faſſen, ohne welchen jene Liebe über Alles nicht gedacht werden kann. Indeß iſt zur Erweckung der natürlichen Liebe Gottes über Alles nicht die heiligende Gnade Gottes nothwendig, ſondern reicht eine actuelle Gnade natürlicher Ordnung aus, weil es ſich einzig nur um Ermöglichung eines ſolchen Thuns handelt, wie es dem Menſchen in statu naturae integrae ohne übernatürliche Gnade — aber freilich nicht ohne beſondere Hilfe Gottes — möglich wäre.

Um ſo weniger iſt der Menſch im Stande, ohne eine Gnadenhilfe übernatürlicher Ordnung ſein übernatürliches Ziel zu erreichen. Die Wahrheiten des ewigen Heiles können nicht durch die Vernunft erfaßt und begriffen, ſondern müſſen geglaubt werden; der Glaube daran iſt aber ohne übernatürliche Gnade nicht möglich. Niemand kann in ſich ſelbſt den Willen, an die geoffenbarte Wahrheit zu glauben, erwecken. Dieſer Wille muß durch die Gnade hervorgerufen und unterſtützt werden. Der Act des Glaubens ſelber iſt weſentlich übernatürlicher Art, nicht bloß ab extrinseco wegen der Verdienſtlichkeit, die er vor Gott hat oder wegen ſeiner Verbindung mit einem habitus infusus, wie Durand und G. Biel meinen, ſondern intrinsece, und dieß nicht bloß in accidenteller Weiſe, etwa wegen einer über das Maaß der natürlichen Intenſivität geſteigerten Intenſion, wie Scotus annimmt, ſondern ſeiner eigenſten Qualität nach. Es iſt allerdings auch ein rein natürlicher Wille zu glauben möglich; aber es mangeln ihm die heilverdienſtlichen Eigenſchaften des wahrhaften übernatürlichen Glaubens, die Gewißheit, Untrüglichkeit, Feſtigkeit, Univerſalität. Eben ſo iſt keine Liebe zu Gott als beſeligendem Ziele unſeres Strebens ohne Gnade möglich; dieſes Begehren nach Gott iſt vielmehr ein actus infusus; eben ſo wenig iſt eine Freundſchaftsliebe zu Gott als Urheber der Gnade und des Heiles ohne übernatürliche Gnadenhilfe möglich; der

Act einer ſolchen Liebe iſt ſeiner Subſtanz und ſeiner Art nach übernatürlich. Eben ſo wenig iſt auch eine äußere Bethätigung des inneren Glaubens, Hoffens und Liebens ohne Gnade denkbar. Und eben ſo muß der Menſch zur Ergreifung aller zur Erlangung des Heiles nothwendigen Mittel durch die Gnade ſollicitirt werden.

Man könnte die Frage aufwerfen, ob es denn der göttlichen Allmacht nicht möglich wäre, den Menſchen ohne die heiligende Gnade zum Erben des Heiles zu machen? Einige, wie Soto, Medina u. A. bejahen es ſchlechthin, Andere, wie Aureolus, verneinen es; wieder Andere ſagen, Gott könnte den Menſchen durch bloße actuelle Weckungen und Hilfen der Gnade ohne Ertheilung einer conſtanten Habitualität zum Heile führen. Die Möglichkeit deſſen kann nun allerdings nicht beſtritten werden, ſo wenig, als die umgekehrte Möglichkeit, daß dem innerlich Geheiligten die ewige Glorie nicht zu Theil werde; eben ſo gewiß aber iſt, daß der Menſch ohne eine gottförmige Geſtaltung ſeines geiſtigen Weſens an ſich kein der beſeligenden Huld und Liebe Gottes würdiges Subject wäre. Es wäre Gott möglich — obwohl es factiſch nicht ſtatt hat — in einem Menſchen, der eine Todſünde begeht, die habituelle Gnade zu erhalten; denn die gratia habitualis iſt mit dem habitus charitatis nicht ſachlich identiſch, die actuelle Sünde ſteht als Act nicht in einem ausſchließenden und widerſtreitenden förmlichen Gegenſatze zum Habitus als Form, und Gott iſt nicht gezwungen, demjenigen, der ihn beleidiget, die habituelle Gnade zu entziehen. Eben ſo läßt ſich das Zuſammenbeſtehen habitueller Sünde mit habitueller Charitas denken, indem letztere durch ſich allein weder heiliget noch gottförmig macht. Eben ſo iſt das Zuſammenbeſtehen habitueller Sünde mit habitueller Gnade ohne Nachlaß einer im Gnadenſtande begangenen Todſünde denkbar; eben ſo könnte Gott einem Menſchen, der durch eine Todſünde ſich in den Stand der Ungnade verſetzt hat, die habituelle Gnade verleihen, ohne daß der Sünder irgend einen Act z. B. Contritionsact, ſetzt, durch welchen er ſich zur Erlangung der habituellen Gnade disponirte. Einem in puris naturalibus erſchaffenen Menſchen könnte Gott eine ſchwere Verſündigung gegen das natürliche Geſetz ohne Eingießung der habituellen Gnade erlaſſen, und einige angemeſſene Acte natürlicher Reue und Gottesliebe als ausreichende Leiſtung zur Wiederherſtellung des Standes natürlicher Gerechtigkeit gelten laſſen. Hätte ihm Gott einzig durch actuelle Gnaden die Richtung auf ein übernatürliches Ziel ertheilt, ſo würden gleichfalls durch actuelle Gnaden cauſirte Acte ohne Ertheilung

der heiligmachenden Gnade zur Tilgung von Todſünden ausreichen. Und ſelbſt für den Fall, daß er ihn anfänglich mit der habituellen Gnade ausgerüſtet, könnte die durch eine ſchwere Sünde cauſirte Carenz der heiligenden Gnade nach Gottes allmächtigem Willen als eine von Schuld und Makel freie gelten. Dieß leidet nun freilich auf den dermaligen Zuſtand des Menſchen keine Anwendung; gleichwohl hätte Gott es auch ſo ordnen können, daß dem Menſchen ohne eine reale und phyſiſche (d. h. ſein eſſentielles Sein berührende) Umwandlung die Schuld einer Todſünde nachgelaſſen werden könnte, indem die Leiſtung, welche Gott vom Menſchen zur Expulſion der Sünde fordert, ſich allenfalls als materialis dispositio oder irgendwie anders, keinesfalls aber als expellirende Form verhält. Alſo könnte Gott auch ohne ſolche Acte durch bloße Güte und Nachſicht die Sündenſchuld erlaſſen; die Erlaſſung als ſolche cauſirt keine phyſiſche, ſondern bloße eine moraliſche Aenderung im Menſchen, ſie macht nämlich aus dem Ungerechten einen Gerechten und Freund Gottes.

Aus dem bisher Geſagten leuchtet nun auch ſchon ein, daß die Menſchwerdung Gottes zur Wiedererneuerung der Menſchheit nicht ſchlechthin nothwendig war. Gott konnte von ſeinem gegen die Sünde erlaſſenen Strafgeſetz dispenſiren, auf ſein Recht verzichten und die Sünde ohne alle Sühnung und Genugthuung erlaſſen, oder ſich mit einer von den Sündern geleiſteten Genugthuung begnügen, oder auch einem ſchuldfreien Menſchen das Amt der Genugthuung auftragen, welche freilich nur unvollkommen hätte ausfallen können, aber vor Gott als genügend hätte gelten können, indem Gott nicht gehalten iſt, jederzeit nach dem ſtrengſten Rechte vorzugehen. Aus dem angegebenen Grunde war auch Leiden und Tod des menſchgewordenen Gottes keine ſtrenge Nothwendigkeit, eine einzige Handlung Chriſti hätte entweder für ſich oder, weil ſie von Gott dafür genommen wurde, zur Genugthuung hingereicht. Somit laſſen ſich nur Convenienzgründe für den von Gott gewählten Modus der Erlöſung und Erneuerung des Menſchengeſchlechtes angeben. Solche Convenienzgründe bieten ſich nun auch nach allen Seiten und Beziehungen dar, man mag die Incarnation von Seite Gottes, oder mit Beziehung auf die Menſchheit oder endlich mit Beziehung auf das Univerſum in's Auge faſſen. Gott als dem vollkommenſten Guten iſt es angemeſſen, ſich in möglichſt vollkommener Weiſe an die Creatur mitzutheilen; dieß geſchah aber durch die Menſchwerdung. Die gefallene Menſchennatur konnte auf keine vollkommnere Weiſe wieder hergeſtellt werden, als dadurch, daß ſie von Gott ſelbſt an-

genommen wurde. Endlich wurde durch die Menſchwerdung das Univerſum gewiſſermaßen erſt vollendet. Erſtlich wurde durch die Incarnation die neben der Mehrheit der Perſonen in der Einen göttlichen Natur noch mögliche Mehrheit der Naturen in Einer Perſon verwirklichet. Weiters wurde, da die menſchliche Natur gewiſſermaßen alle geſchöpflichen Dinge in ſich vereiniget, durch die Menſchwerdung Gottes eine neue, noch nicht vorhandene Art der Verbindung der Creaturen mit Gott verwirklichet. Auch war eine vollkommene Satisfaction, durch welche der Gerechtigkeit in jeder Weiſe Genüge geleiſtet würde, nur unter der Bedingung möglich, daß eine göttliche Perſon das Genugthuungswerk auf ſich nahm. Ein bloßer Menſch hätte als ein vollkommener Gerechter, Schuldloſer und Heiliger wohl einigermaßen ex justitia und ex condigno für die Sünden des menſchlichen Geſchlechtes genugthun können; aber eine ſolche Genugthuung wäre der Größe der Schuld, für welche die Genugthuung zu leiſten war, nicht gleichgekommen; indem, wie die Größe der Beleidigung von der Dignität des Beleidigten, ſo der Werthgrad der Genugthuung von dem Dignitätsgrade des Genugthuenden abhängt. Die durch Chriſtus geleiſtete Genugthuung aber wog die Gott zugefügte Beleidigung nicht bloß auf, ſondern überwog dieſelbe, und war demnach eine für Adam's Sünde und alle übrigen ſeither begangenen, überhaupt für alle möglichen Sünden vollgiltige Genugthuung. Denn wenn die Beleidigung Gottes zufolge der unendlichen Größe Gottes secundum quid unendlich groß iſt, ſo haben die Leiſtungen Chriſti einen ſchlechthin unendlichen Werth vor Gott, ſofern ſie nämlich durch eine göttliche Perſon mittelſt der ihr angeeigneten menſchlichen Natur gewirkt und elicirt wurden — ſofern ſie weiters innerlichſt einer göttlichen Perſon angehören — und endlich ex parte materiae z. B. von Seite des für uns Menſchen vergoſſenen Blutes Chriſti, welches als freiwillig vergoſſenes durch die Dignität der freiwillig ſich opfernden Perſönlichkeit einen ſchlechthin unendlichen Sühnungswerth hat. Man könnte die Frage aufwerfen, ob denn in der Genugthuung Chriſti, ihren vollgiltigen Werth zugegeben, doch eine der Gerechtigkeit im wahren Sinne des Wortes entſprechende Leiſtung gegeben ſei, indem die Gerechtigkeit ihrem Begriffe zufolge eine Leiſtung an einen Anderen d. i. an eine andere Perſon involvirt, während die Leiſtung Chriſti als Menſchen an Gott in Chriſtus keine Leiſtung an eine von dem leiſtenden verſchiedene Perſon iſt. Hierauf iſt nun zu ſagen, daß die Ariſtoteliſche Definition der Gerechtigkeit bloß auf rein menſchliche Verhältniſſe bemeſſen iſt; die ratio alterius ad alterum

(offerentis ad acceptantem) ist bei der Zweiheit der Willen in Christus gewahrt, und da Christus als Mensch Mittler zwischen Gott und Menschen ist, so kann er als solcher auch Gott Genugthuung leisten. Auch seine Schuldlosigkeit hebt die Gerechtigkeit in der Annahme von Seite Gottes nicht auf; denn war er auch für sich keine Genugthuung schuldig, so war er doch als Haupt der Menschheit ein berufener Vertreter derselben, und man wird, um dem Begriffe der Gerechtigkeit strenge zu genügen, sagen müssen, daß er vertragsmäßig d. i. zufolge eines zwischen Gott und ihm bestehenden Pactes die Genugthuungsleistung übernommen habe. Zufolge dieses Pactes erwuchs auch für Gott die Verbindlichkeit, die Leistung Christi als Genugthuung für die Sünden der Welt anzunehmen (gemäß Jesai. 53, 10. 12; Psalm 2, 8). Nebenher wurden durch die Gerechtigkeitsleistung Christi auch noch einige Nebenbedingungen der Gerechtigkeit erfüllt; sie gründete nicht in einer göttlichen Gnadenverleihung oder Großmuth des Gläubigers, indem die Incarnation nicht erst zum Zwecke der Erlösung, sondern zufolge des Willens Gottes, sich in der höchst möglichen Weise an die Creatur mitzutheilen, gründete; die Schuldzahlung wurde nicht aus dem Eigenthum des Gläubigers, sondern jenem des Schuldners geleistet, indem die göttliche Person in Christus nicht als solche, sondern als Trägerin der Menschennatur die Schuld der Menschheit bezahlte, und Christus freier Herr seiner Handlungen gewesen ist; zudem war Christus, weil schuldlos, nicht im strengen Sinne schuldig, die Sühne, die er darbrachte, zu leisten.

Die Menschwerdung Gottes würde auch ohne Sündenfall eingetreten sein, weil Christus Haupt und Abschluß der gesammten Schöpfung sein sollte. Christus ist somit unabhängig von der göttlichen Vorausſicht der Sünde erwählt oder prädestinirt worden, und der Incarnationsbeschluß ging dem Erlösungsbeschluß voraus. Diese Ansicht ist nicht neu; sie hat einen Halesius, Albertus Magnus, Duns Scotus, Rupert von Deutz zu Vertretern. Wenn auch nicht als Erlöser, war Christus doch als Justificator und Glorificator so wie als Heiland unbedingt vorausbestimmt. Ob Christus, wenn es keine Erbsünde, sondern nur actuelle Sünden einzelner Menschen gäbe, mit einem leidensfähigen Leib auf Erden erschienen sein würde, ist eine nicht sicher zu beantwortende Frage.

Die Incarnation ist der Act der Vereinigung zweier Substanzen, des göttlichen Wortes nämlich und der menschlichen Natur. Das Ergebniß dieser Vereinigung ist Eine untheilbare Substanz, die als persona com-

posita ſich darſtellt. Glieder dieſer compositio ſind zunächſt die menſchliche Natur und die Subſiſtenz des Wortes, mittelbar die göttliche und menſchliche Natur. Die persona composita Chriſti iſt keine andere Perſon als die persona simplex des Wortes; ſie ſchließt aber etwas in ſich, was dieſe nicht enthält, ohne daß dieſe deßhalb an intenſiver Vollkommenheit jener nachſtünde, indem das göttliche Wort als ſolches alle denkbare Vollkommenheit der Menſchennatur in ſupereminenter Weiſe in ſich trägt. Daraus erklärt ſich auch, warum die menſchliche Natur trotz ihrer natürlichen Capacität für den Beſitz einer eigenen Perſönlichkeit kein geweckes Verlangen darnach in ſich trage; ſie beſitzt eben den Vorzug derſelben in ſupereminenter Weiſe kraft ihrer Union mit dem Worte. Die Union der beiden Naturen in Chriſto iſt die vollkommenſte aller Einigungen von reell geſchiedenen Dingen. Die hypoſtatiſche Union der beiden Naturen in Chriſto iſt kein Verdienſt der Menſchheit Chriſti, und kann es auch nicht ſein; man wollte denn die Sache ſo nehmen, daß Gott in Vorausſicht der Verdienſte der Menſchheit Chriſti die Gnade der Union mit dem Logos gleichſam als Vorausbezahlung des Lohnes gewährt hätte, ſo daß die Union, obwohl einerſeits Princip der Verdienſte, doch andererſeits ſelber ein Verdienſt d. i. eine Errungenſchaft wäre. Indeß iſt dieß nur eine nicht unwahrſcheinliche Möglichkeit; in Wirklichkeit hatte ein vorausgehendes Verdienen irgend welcher Art nicht ſtatt, und ſollte auch nicht ſtatthaben, damit das erhabenſte Werk Gottes und Fundament alles Verdienſtes ausſchließlich in Gottes gnadenreicher Erbarmung gegründet ſei.

Unmittelbarer Terminus der Aſſumtion der Menſchennatur war das Wort in ſeiner proprietas relativa. Hätte Durand mit ſeiner Anſicht Recht, daß die subsistentia absoluta et essentialis der unmittelbare Terminus ſei, ſo wären auch Vater und heiliger Geiſt Menſchgewordene. Eben ſo iſt, und zwar aus gleichem Grunde, Occam's und G. Biel's Meinung zu verwerfen, daß die ratio terminandi in der ganzen Entität des Wortes, ohne Rückſicht auf den Unterſchied von relativer und abſoluter Improprietät gegründet ſei. Dagegen muß wider Duns Scotus, Richard u. ſ. w. die Möglichkeit gewahrt werden, daß mehrere göttliche Perſonen zugleich eine und dieſelbe Menſchennatur hätten annehmen können. Gott könnte auch eine Engelnatur annehmen, trotzdem, daß Albert d. Gr. dieß nicht zugibt; blieb doch auch nach dem Verſcheiden Chriſti ſeine Seele ohne den Leib mit dem Logos vereiniget. Die nebenbei beſtehende Vereinigung des Logos mit dem Leichnam Chriſti im Grabe beweiſt, daß auch

eine irrationale und leblose Wesenheit mit dem Logos hypostatisch vereiniget werden kann. Eben so waren Blut und andere Säfte des lebendigen Leibes Christi hypostatisch mit dem Logos vereiniget, obschon sie nach der wahrscheinlicheren Ansicht durch die Seele informirt werden.

Was die Wissenschaft Christi anbelangt, so muß ihm neben der scientia beata und scientia naturalis gegen Halesius, Bonaventura a. A. auch noch eine besondere scientia per se infusa zuerkannt werden. Vermöge dieser scientia erkannte die Seele Christi alle natürlichen Dinge, welche die Engel durch die ihnen eingezeugten (inditas) Species erkennen; er kam also nicht erst durch Unterricht und Ratiocinium zur Erkenntniß dieser Dinge, wie Scotus und Durand meinen. Auch Marsilius von Inghen ist im Irrthum, der da meint, daß Christo eine einzige species universalissima infundirt worden sei; diese dürfte zur Repräsentation aller Objecte kaum hingereicht haben. Gegen die gemeine Meinung dürfte sich vielleicht annehmen lassen, daß die scientia infusa Christi das lumen gloriae selber war.

Die menschliche Natur Christi behielt in ihrer Einigung mit dem Logos dieselbe Substanz, Potenz, Existenz bei, die ihr als solcher zukam; sie erhielt nur eine außer ihr selbst gelegene Subsistenz. Demgemäß erlangte sie auch keine wunderthätige Kraft; und wenn Christus dennoch durch seine menschlichen Kräfte wahrhafte Wunder wirkte, so müssen diese aus einer der Menschheit mitgetheilten übernatürlichen Kraft erklärt werden. Diese Kraft stand dem menschlichen Willen Christi jederzeit zu Gebote, und war insofern seiner menschlichen Natur habituell, sie war aber kein permanenter oder innerlich inhärirender Habitus. Sie war ihm vom ersten Momente der Erschaffung seiner menschlichen Natur an eigen, und dauerte fort und fort und dauert auch jetzt noch als Vollbringerin übernatürlicher Werke der Gnade und Glorie. Die wunderthätige Efficienz Christi war nicht bloß eine moralische, wie Halesius, Bonaventura, Richard gemeint haben, sondern auch eine reelle und physische, sowohl bei Krankenheilungen und anderen Machtwirkungen auf die Natur, als auch bei Gnadenwirkungen auf die Seelen der Menschen. Die Menschheit Christi ist dem Gesagten zufolge bloßes Instrument der übernatürlichen Wirkungen Christi; die virtus instrumentalis der Menschheit Christi ist aber keine besondere Entität, wie Paludanus, Ferrara u. A. meinten, noch auch in seiner Menschennatur inhärirender modus intrinsecus, sondern die active potentia obedientialis der geschöpflichen Dinge. Was von der Menschheit Christi

posita ſich darſtellt. Glieder dieſer compositio ſind zunächſt die menſchliche Natur und die Subſiſtenz des Wortes, mittelbar die göttliche und menſchliche Natur. Die persona composita Chriſti iſt keine andere Perſon als die persona simplex des Wortes; ſie ſchließt aber etwas in ſich, was dieſe nicht enthält, ohne daß dieſe deßhalb an intenſiver Vollkommenheit jener nachſtünde, indem das göttliche Wort als ſolches alle denkbare Vollkommenheit der Menſchennatur in ſupereminenter Weiſe in ſich trägt. Daraus erklärt ſich auch, warum die menſchliche Natur trotz ihrer natürlichen Capacität für den Beſitz einer eigenen Perſönlichkeit kein geweckтes Verlangen darnach in ſich trage; ſie beſitzt eben den Vorzug derſelben in ſupereminenter Weiſe kraft ihrer Union mit dem Worte. Die Union der beiden Naturen in Chriſto iſt die vollkommenſte aller Einigungen von reell geſchiedenen Dingen. Die hypoſtatiſche Union der beiden Naturen in Chriſto iſt kein Verdienſt der Menſchheit Chriſti, und kann es auch nicht ſein; man wollte denn die Sache ſo nehmen, daß Gott in Vorausſicht der Verdienſte der Menſchheit Chriſti die Gnade der Union mit dem Logos gleichſam als Vorausbezahlung des Lohnes gewährt hätte, ſo daß die Union, obwohl einerſeits Princip der Verdienſte, doch andererſeits ſelber ein Verdienſt d. i. eine Errungenſchaft wäre. Indeß iſt dieß nur eine nicht unwahrſcheinliche Möglichkeit; in Wirklichkeit hatte ein vorausgehendes Verdienen irgend welcher Art nicht ſtatt, und ſollte auch nicht ſtatthaben, damit das erhabenſte Werk Gottes und Fundament alles Verdienſtes ausſchließlich in Gottes gnadenreicher Erbarmung gegründet ſei.

Unmittelbarer Terminus der Aſſumtion der Menſchennatur war das Wort in ſeiner proprietas relativa. Hätte Durand mit ſeiner Anſicht Recht, daß die subsistentia absoluta et essentialis der unmittelbare Terminus ſei, ſo wären auch Vater und heiliger Geiſt Menſchgewordene. Eben ſo iſt, und zwar aus gleichem Grunde, Occam's und G. Biel's Meinung zu verwerfen, daß die ratio terminandi in der ganzen Entität des Wortes, ohne Rückſicht auf den Unterſchied von relativer und abſoluter Improprietät gegründet ſei. Dagegen muß wider Duns Scotus, Richard u. ſ. w. die Möglichkeit gewahrt werden, daß mehrere göttliche Perſonen zugleich eine und dieſelbe Menſchennatur hätten annehmen können. Gott könnte auch eine Engelnatur annehmen, trotzdem, daß Albert d. Gr. dieß nicht zugibt; blieb doch auch nach dem Verſcheiden Chriſti ſeine Seele ohne den Leib mit dem Logos vereiniget. Die nebenbei beſtehende Vereinigung des Logos mit dem Leichnam Chriſti im Grabe beweiſt, daß auch

eine irrationale und leblose Wesenheit mit dem Logos hypostatisch vereiniget werden kann. Eben so waren Blut und andere Säfte des lebendigen Leibes Christi hypostatisch mit dem Logos vereiniget, obschon sie nach der wahrscheinlicheren Ansicht durch die Seele informirt werden.

Was die Wissenschaft Christi anbelangt, so muß ihm neben der scientia beata und scientia naturalis gegen Halesius, Bonaventura a. A. auch noch eine besondere scientia per se infusa zuerkannt werden. Vermöge dieser scientia erkannte die Seele Christi alle natürlichen Dinge, welche die Engel durch die ihnen eingezeugten (inditas) Species erkennen; er kam also nicht erst durch Unterricht und Ratiocinium zur Erkenntniß dieser Dinge, wie Scotus und Durand meinen. Auch Marsilius von Inghen ist im Irrthum, der da meint, daß Christo eine einzige species universalissima infundirt worden sei; diese dürfte zur Repräsentation aller Objecte kaum hingereicht haben. Gegen die gemeine Meinung dürfte sich vielleicht annehmen lassen, daß die scientia infusa Christi das lumen gloriae selber war.

Die menschliche Natur Christi behielt in ihrer Einigung mit dem Logos dieselbe Substanz, Potenz, Existenz bei, die ihr als solcher zukam; sie erhielt nur eine außer ihr selbst gelegene Substanz. Demgemäß erlangte sie auch keine wunderthätige Kraft; und wenn Christus dennoch durch seine menschlichen Kräfte wahrhafte Wunder wirkte, so müssen diese aus einer der Menschheit mitgetheilten übernatürlichen Kraft erklärt werden. Diese Kraft stand dem menschlichen Willen Christi jederzeit zu Gebote, und war insofern seiner menschlichen Natur habituell, sie war aber kein permanenter oder innerlich inhärirender Habitus. Sie war ihm vom ersten Momente der Erschaffung seiner menschlichen Natur an eigen, und dauerte fort und fort und dauert auch jetzt noch als Vollbringerin übernatürlicher Werke der Gnade und Glorie. Die wunderthätige Efficienz Christi war nicht bloß eine moralische, wie Halesius, Bonaventura, Richard gemeint haben, sondern auch eine reelle und physische, sowohl bei Krankenheilungen und anderen Machtwirkungen auf die Natur, als auch bei Gnadenwirkungen auf die Seelen der Menschen. Die Menschheit Christi ist dem Gesagten zufolge bloßes Instrument der übernatürlichen Wirkungen Christi; die virtus instrumentalis der Menschheit Christi ist aber keine besondere Entität, wie Paludanus, Ferrara u. A. meinten, noch auch in seiner Menschennatur inhärirender modus intrinsecus, sondern die active potentia obedientialis der geschöpflichen Dinge. Was von der Menschheit Christi

Strafe, den wir durch unſere Bußwerke erlangen. Auch die Erwählung zum ewigen Leben kann, ſo weit ſie eine wirkſame Liebe Gottes zu den Erwählten und Prädeſtinirten iſt, aus dem Hinblicke auf die ſeit ewig vorhergeſehenen Verdienſte Chriſti abgeleitet werden. Auch für die Engel verdiente Chriſtus — obſchon ein Haleſius, Durand, Paludanus dieß in Abrede ſtellen — alles Dasjenige, was er den Menſchen verdiente, mit Ausnahme jener Gnaden, welche ſich auf den Nachlaß der Sünden beziehen.

Chriſtus iſt wahrhaft und eigentlichſt Hoherprieſter. Vermöge der wahrhaften communicatio idiomatum iſt zwar der Sohn Gottes, der Logos ſelbſt, Hoherprieſter geworden; er konnte aber das Prieſteramt nur kraft der angenommenen Menſchheit ausüben. Das Prieſterthum Chriſti iſt weit über dem von ihm eingeſetzten Prieſterthum des Neuen Bundes erhaben; dieſes verhält ſich zu jenem, wie particuläre und inſtrumentale Cauſalität zur univerſalen und principalen Cauſalität verhält. Das Prieſterthum Chriſti war auch nicht von derſelben Art, wie jenes des Alten Teſtamentes; er war nicht Prieſter nach der Ordnung Aarons, und konnte es auch nicht ſein, da er nicht aus dem Stamme Levi, ſondern aus dem Stamme Juda entſproſſen war. Sein Prieſterthum war auch kein Prieſterthum nach der Ordnung der Natur, deſſen Träger durch menſchliche Wahl erkoren wurden, und nach Hieronymus, Rupert u. A. alle Erſtgebornen aus Noah's Nachkommenſchaft ſein konnten. Gleichwohl läßt ſich jenes dreifache Prieſterthum der Natur, des Alten Bundes und des Neuen Teſtamentes einigermaßen mit jenem Chriſti vergleichen; jenes der Ordnung der Natur, weil auch Chriſtus ein Erſtgeborner, der Erſtgeborne aller Creaturen iſt — jenes des Alten Bundes, weil das Opfer des Alten Bundes ein Vorbild des blutigen Kreuzesopfers Jeſu Chriſti geweſen — jenes des Neuen Bundes kraft deſſen, was durch daſſelbe zum Opfer dargebracht wird und kraft der Macht zu heiligen und Sünden zu vergeben. Chriſtus war Prieſter nach der Ordnung Melchiſedeks; er war nämlich durch den „König der Gerechtigkeit“ (Melchiſedek), durch den Friedenskönig (Rex Salem), durch den Prieſter ohne Vater und Mutter (Chriſtus ohne leiblichen Vater) vorgebildet. An Melchiſedek's Namen knüpft ſich keine Genealogie, und weiters ſagt die Schrift von ihm: neque initium neque finem vitae habens; damit iſt die Ewigkeit des in ſeiner Weiſe einzigen Prieſterthums Chriſti angedeutet. Die am offenſten da liegende Beziehung Melchiſedek's aber auf Chriſtus iſt, daß er Brot und Wein darbrachte und ſo das unblutige, durch alle Zeit fortgeſetzte Opfer Chriſti vorbildete.

Als Hoherprieſter hatte Chriſtus auch eine übernatürliche Gewalt über die ganze Kirche. Er hatte die Macht, einen geiſtlichen Staat zu ſtiften, Geſetze für denſelben zu erlaſſen, die Leitgewalt deſſelben zu organiſiren, Obere einzuſetzen und mit jurisdictionellen Gewalten auszurüſten, Sacramente einzuſetzen. Die legislative Gewalt Chriſti iſt vermöge der perſönlichen Dignität Chriſti einzig in ihrer Art und in dieſer Art an keine Creatur übertragbar. Eine zeitliche Gewalt hat Chriſtus nie beſeſſen, und hatte auch kein menſchlich ererbtes Anrecht darauf, wie Armaghanus meint. Dafür kam ihm eine Herrſchaft höherer Art über alle geſchaffenen Dinge, über alle Handlungen der Menſchen und der Engel zu.

Unter den von Chriſtus eingeſetzten Sacramenten ſind bloß zwei, die Sacramente der Taufe und der Buße, nothwendige Mittel zur Erlangung der gratia prima. Einige Häretiker, ſo die ſchismatiſchen Armenier, die Jakobiten und Neſtorianer, meinten, daß die Euchariſtie ein nothwendiges Mittel zur Erlangung des Heiles ſei. Nach der Meinung einiger katholiſchen Theologen ſoll ſie wenigſtens zum Beharren in der Gnade nothwendig ſein (ſo nach Petrus Soto, Claudius Sainctes, Spencäus, Fiſher von Rocheſter, Jakobus Nacchiante [1]); wenn man indeß dieſe Autoren aufmerkſam lieſt, ſo zeigt ſich, daß ſie ſämmtlich nur von einer necessitas praecepti reden, und das Verlangen nach der Euchariſtie in keinem anderen Sinne fordern, als den Vorſatz, alle Vorſchriften Gottes und der Kirche gewiſſenhaft zu erfüllen. Gegen die ihnen unterlegte Meinung läßt ſich einmal mit gutem Grunde bemerken, daß Kinder, welche nach der Taufe ſterben, ohne Empfang der Euchariſtie zur ewigen Glorie gelangen. Zudem wirkt ſelbſt der würdigſte Empfang der Euchariſtie nicht unfehlbar das Beharren in der Gnade, ſo daß der Empfänger der Gnade des Beharrens nicht verluſtig gehen könnte. Wohl aber iſt die Euchariſtie ein moraliſch nothwendiges Mittel des Beharrens d. h. der Gebrauch deſſelben iſt von großer Nützlichkeit und Wirkſamkeit, und die Vernachläſſigung deſſelben für das ſittliche Leben höchſt gefahrvoll, weil es eben dazu eingeſetzt iſt, den Menſchen vor vielen Sünden zu bewahren und ſomit das Verharren in der Gnade zu wirken. Das Sacrament der Euchariſtie wird nicht durch die bloßen ſacramentalen Species conſtituirt. Für die reale Gegenwart Chriſti im Sacramente iſt auch Joh. 6 beweiſend, und die

[1]) Ueber Jakob Nacchiante oder Naclantus (O. P., als Biſchof von Chiozza dem Tridentiner Concile beiwohnend, † 1569) vgl. Geſch. d. Thom., S. 356.

Act einer ſolchen Liebe iſt ſeiner Subſtanz und ſeiner Art nach übernatürlich. Eben ſo wenig iſt auch eine äußere Bethätigung des inneren Glaubens, Hoffens und Liebens ohne Gnade denkbar. Und eben ſo muß der Menſch zur Ergreifung aller zur Erlangung des Heiles nothwendigen Mittel durch die Gnade ſollicitirt werden.

Man könnte die Frage aufwerfen, ob es denn der göttlichen Allmacht nicht möglich wäre, den Menſchen ohne die heiligende Gnade zum Erben des Heiles zu machen? Einige, wie Soto, Medina u. A. bejahen es ſchlechthin, Andere, wie Aureolus, verneinen es; wieder Andere ſagen, Gott könnte den Menſchen durch bloße actuelle Weckungen und Hilfen der Gnade ohne Ertheilung einer conſtanten Habitualität zum Heile führen. Die Möglichkeit deſſen kann nun allerdings nicht beſtritten werden, ſo wenig, als die umgekehrte Möglichkeit, daß dem innerlich Geheiligten die ewige Glorie nicht zu Theil werde; eben ſo gewiß aber iſt, daß der Menſch ohne eine gottförmige Geſtaltung ſeines geiſtigen Weſens an ſich kein der beſeligenden Huld und Liebe Gottes würdiges Subject wäre. Es wäre Gott möglich — obwohl es factiſch nicht ſtatt hat — in einem Menſchen, der eine Todſünde begeht, die habituelle Gnade zu erhalten; denn die gratia habitualis iſt mit dem habitus charitatis nicht ſachlich identiſch, die actuelle Sünde ſteht als Act nicht in einem ausſchließenden und widerſtreitenden förmlichen Gegenſatze zum Habitus als Form, und Gott iſt nicht gezwungen, demjenigen, der ihn beleidiget, die habituelle Gnade zu entziehen. Eben ſo läßt ſich das Zuſammenbeſtehen habitueller Sünde mit habitueller Charitas denken, indem letztere durch ſich allein weder heiliget noch gottförmig macht. Eben ſo iſt das Zuſammenbeſtehen habitueller Sünde mit habitueller Gnade ohne Nachlaß einer im Gnadenſtande begangenen Todſünde denkbar; eben ſo könnte Gott einem Menſchen, der durch eine Todſünde ſich in den Stand der Ungnade verſetzt hat, die habituelle Gnade verleihen, ohne daß der Sünder irgend einen Act z. B. Contritionsact, ſetzt, durch welchen er ſich zur Erlangung der habituellen Gnade disponirte. Einem in puris naturalibus erſchaffenen Menſchen könnte Gott eine ſchwere Verſündigung gegen das natürliche Geſetz ohne Eingießung der habituellen Gnade erlaſſen, und einige angemeſſene Acte natürlicher Reue und Gottesliebe als ausreichende Leiſtung zur Wiederherſtellung des Standes natürlicher Gerechtigkeit gelten laſſen. Hätte ihm Gott einzig durch actuelle Gnaden die Richtung auf ein übernatürliches Ziel ertheilt, ſo würden gleichfalls durch actuelle Gnaden cauſirte Acte ohne Ertheilung

der heiligmachenden Gnade zur Tilgung von Todſünden ausreichen. Und ſelbſt für den Fall, daß er ihn anfänglich mit der habituellen Gnade ausgerüſtet, könnte die durch eine ſchwere Sünde cauſirte Carenz der heiligenden Gnade nach Gottes allmächtigem Willen als eine von Schuld und Makel freie gelten. Dieß leidet nun freilich auf den dermaligen Zuſtand des Menſchen keine Anwendung; gleichwohl hätte Gott es auch ſo ordnen können, daß dem Menſchen ohne eine reale und phyſiſche (d. h. ſein eſſentielles Sein berührende) Umwandlung die Schuld einer Todſünde nachgelaſſen werden könnte, indem die Leiſtung, welche Gott vom Menſchen zur Expulſion der Sünde fordert, ſich allenfalls als materialis dispositio oder irgendwie anders, keinesfalls aber als expellirende Form verhält. Alſo könnte Gott auch ohne ſolche Acte durch bloße Güte und Nachſicht die Sündenſchuld erlaſſen; die Erlaſſung als ſolche cauſirt keine phyſiſche, ſondern bloße eine moraliſche Aenderung im Menſchen, ſie macht nämlich aus dem Ungerechten einen Gerechten und Freund Gottes.

Aus dem bisher Geſagten leuchtet nun auch ſchon ein, daß die Menſchwerdung Gottes zur Wiedererneuerung der Menſchheit nicht ſchlechthin nothwendig war. Gott konnte von ſeinem gegen die Sünde erlaſſenen Strafgeſetz dispenſiren, auf ſein Recht verzichten und die Sünde ohne alle Sühnung und Genugthuung erlaſſen, oder ſich mit einer von den Sündern geleiſteten Genugthuung begnügen, oder auch einem ſchuldfreien Menſchen das Amt der Genugthuung auftragen, welche freilich nur unvollkommen hätte ausfallen können, aber vor Gott als genügend hätte gelten können, indem Gott nicht gehalten iſt, jederzeit nach dem ſtrengſten Rechte vorzugehen. Aus dem angegebenen Grunde war auch Leiden und Tod des menſchgewordenen Gottes keine ſtrenge Nothwendigkeit, eine einzige Handlung Chriſti hätte entweder für ſich oder, weil ſie von Gott dafür genommen wurde, zur Genugthuung hingereicht. Somit laſſen ſich nur Convenienzgründe für den von Gott gewählten Modus der Erlöſung und Erneuerung des Menſchengeſchlechtes angeben. Solche Convenienzgründe bieten ſich nun auch nach allen Seiten und Beziehungen dar, man mag die Incarnation von Seite Gottes, oder mit Beziehung auf die Menſchheit oder endlich mit Beziehung auf das Univerſum in's Auge faſſen. Gott als dem vollkommenſten Guten iſt es angemeſſen, ſich in möglichſt vollkommener Weiſe an die Creatur mitzutheilen; dieß geſchah aber durch die Menſchwerdung. Die gefallene Menſchennatur konnte auf keine vollkommnere Weiſe wieder hergeſtellt werden, als dadurch, daß ſie von Gott ſelbſt an-

genommen wurde. Endlich wurde durch die Menſchwerdung das Univerſum gewiſſermaßen erſt vollendet. Erſtlich wurde durch die Incarnation die neben der Mehrheit der Perſonen in der Einen göttlichen Natur noch mögliche Mehrheit der Naturen in Einer Perſon verwirklichet. Weiters wurde, da die menſchliche Natur gewiſſermaßen alle geſchöpflichen Dinge in ſich vereiniget, durch die Menſchwerdung Gottes eine neue, noch nicht vorhandene Art der Verbindung der Creaturen mit Gott verwirklichet. Auch war eine vollkommene Satisfaction, durch welche der Gerechtigkeit in jeder Weiſe Genüge geleiſtet würde, nur unter der Bedingung möglich, daß eine göttliche Perſon das Genugthuungswerk auf ſich nahm. Ein bloßer Menſch hätte als ein vollkommener Gerechter, Schuldloſer und Heiliger wohl einigermaßen ex justitia und ex condigno für die Sünden des menſchlichen Geſchlechtes genugthun können; aber eine ſolche Genugthuung wäre der Größe der Schuld, für welche die Genugthuung zu leiſten war, nicht gleichgekommen; indem, wie die Größe der Beleidigung von der Dignität des Beleidigten, ſo der Werthgrad der Genugthuung von dem Dignitätsgrade des Genugthuenden abhängt. Die durch Chriſtus geleiſtete Genugthuung aber wog die Gott zugefügte Beleidigung nicht bloß auf, ſondern überwog dieſelbe, und war demnach eine für Adam's Sünde und alle übrigen ſeither begangenen, überhaupt für alle möglichen Sünden vollgiltige Genugthuung. Denn wenn die Beleidigung Gottes zufolge der unendlichen Größe Gottes secundum quid unendlich groß iſt, ſo haben die Leiſtungen Chriſti einen ſchlechthin unendlichen Werth vor Gott, ſofern ſie nämlich durch eine göttliche Perſon mittelſt der ihr angeeigneten menſchlichen Natur gewirkt und elicirt wurden — ſofern ſie weiters innerlichſt einer göttlichen Perſon angehören — und endlich ex parte materiae z. B. von Seite des für uns Menſchen vergoſſenen Blutes Chriſti, welches als freiwillig vergoſſenes durch die Dignität der freiwillig ſich opfernden Perſönlichkeit einen ſchlechthin unendlichen Sühnungswerth hat. Man könnte die Frage aufwerfen, ob denn in der Genugthuung Chriſti, ihren vollgiltigen Werth zugegeben, doch eine der Gerechtigkeit im wahren Sinne des Wortes entſprechende Leiſtung gegeben ſei, indem die Gerechtigkeit ihrem Begriffe zufolge eine Leiſtung an einen Anderen d. i. an eine andere Perſon involvirt, während die Leiſtung Chriſti als Menſchen an Gott in Chriſtus keine Leiſtung an eine von dem leiſtenden verſchiedene Perſon iſt. Hierauf iſt nun zu ſagen, daß die Ariſtoteliſche Definition der Gerechtigkeit bloß auf rein menſchliche Verhältniſſe bemeſſen iſt; die ratio alterius ad alterum

(offerentis ad acceptantem) ist bei der Zweiheit der Willen in Christus gewahrt, und da Christus als Mensch Mittler zwischen Gott und Menschen ist, so kann er als solcher auch Gott Genugthuung leisten. Auch seine Schuldlosigkeit hebt die Gerechtigkeit in der Annahme von Seite Gottes nicht auf; denn war er auch für sich keine Genugthuung schuldig, so war er doch als Haupt der Menschheit ein berufener Vertreter derselben, und man wird, um dem Begriffe der Gerechtigkeit strenge zu genügen, sagen müssen, daß er vertragsmäßig d. i. zufolge eines zwischen Gott und ihm bestehenden Pactes die Genugthuungsleistung übernommen habe. Zufolge dieses Pactes erwuchs auch für Gott die Verbindlichkeit, die Leistung Christi als Genugthuung für die Sünden der Welt anzunehmen (gemäß Jesai. 53, 10. 12; Psalm 2, 8). Nebenher wurden durch die Gerechtigkeitsleistung Christi auch noch einige Nebenbedingungen der Gerechtigkeit erfüllt; sie gründete nicht in einer göttlichen Gnadenverleihung oder Großmuth des Gläubigers, indem die Incarnation nicht erst zum Zwecke der Erlösung, sondern zufolge des Willens Gottes, sich in der höchst möglichen Weise an die Creatur mitzutheilen, gründete; die Schuldzahlung wurde nicht aus dem Eigenthum des Gläubigers, sondern jenem des Schuldners geleistet, indem die göttliche Person in Christus nicht als solche, sondern als Trägerin der Menschennatur die Schuld der Menschheit bezahlte, und Christus freier Herr seiner Handlungen gewesen ist; zudem war Christus, weil schuldlos, nicht im strengen Sinne schuldig, die Sühne, die er darbrachte, zu leisten.

Die Menschwerdung Gottes würde auch ohne Sündenfall eingetreten sein, weil Christus Haupt und Abschluß der gesammten Schöpfung sein sollte. Christus ist somit unabhängig von der göttlichen Vorausſicht der Sünde erwählt oder prädestinirt worden, und der Incarnationsbeschluß ging dem Erlösungsbeschluß voraus. Diese Ansicht ist nicht neu; sie hat einen Halesius, Albertus Magnus, Duns Scotus, Rupert von Deutz zu Vertretern. Wenn auch nicht als Erlöser, war Christus doch als Justificator und Glorificator so wie als Heiland unbedingt vorausbestimmt. Ob Christus, wenn es keine Erbsünde, sondern nur actuelle Sünden einzelner Menschen gäbe, mit einem leidensfähigen Leib auf Erden erschienen sein würde, ist eine nicht sicher zu beantwortende Frage.

Die Incarnation ist der Act der Vereinigung zweier Substanzen, des göttlichen Wortes nämlich und der menschlichen Natur. Das Ergebniß dieser Vereinigung ist Eine untheilbare Substanz, die als persona com-

posita ſich darſtellt. Glieder dieſer compositio ſind zunächſt die menſchliche Natur und die Subſiſtenz des Wortes, mittelbar die göttliche und menſchliche Natur. Die persona composita Chriſti iſt keine andere Perſon als die persona simplex des Wortes; ſie ſchließt aber etwas in ſich, was dieſe nicht enthält, ohne daß dieſe deßhalb an intenſiver Vollkommenheit jener nachſtünde, indem das göttliche Wort als ſolches alle denkbare Vollkommenheit der Menſchennatur in supereminenter Weiſe in ſich trägt. Daraus erklärt ſich auch, warum die menſchliche Natur trotz ihrer natürlichen Capacität für den Beſitz einer eigenen Perſönlichkeit kein geweckes Verlangen darnach in ſich trage; ſie beſitzt eben den Vorzug derſelben in supereminenter Weiſe kraft ihrer Union mit dem Worte. Die Union der beiden Naturen in Chriſto iſt die vollkommenſte aller Einigungen von reell geſchiedenen Dingen. Die hypoſtatiſche Union der beiden Naturen in Chriſto iſt kein Verdienſt der Menſchheit Chriſti, und kann es auch nicht ſein; man wollte denn die Sache ſo nehmen, daß Gott in Vorausſicht der Verdienſte der Menſchheit Chriſti die Gnade der Union mit dem Logos gleichſam als Vorausbezahlung des Lohnes gewährt hätte, ſo daß die Union, obwohl einerſeits Princip der Verdienſte, doch andererſeits ſelber ein Verdienſt d. i. eine Errungenſchaft wäre. Indeß iſt dieß nur eine nicht unwahrſcheinliche Möglichkeit; in Wirklichkeit hatte ein vorausgehendes Verdienen irgend welcher Art nicht ſtatt, und ſollte auch nicht ſtatthaben, damit das erhabenſte Werk Gottes und Fundament alles Verdienſtes ausſchließlich in Gottes gnadenreicher Erbarmung gegründet ſei.

Unmittelbarer Terminus der Aſſumtion der Menſchennatur war das Wort in ſeiner proprietas relativa. Hätte Durand mit ſeiner Anſicht Recht, daß die subsistentia absoluta et essentialis der unmittelbare Terminus ſei, ſo wären auch Vater und heiliger Geiſt Menſchgewordene. Eben ſo iſt, und zwar aus gleichem Grunde, Occam's und G. Biel's Meinung zu verwerfen, daß die ratio terminandi in der ganzen Entität des Wortes, ohne Rückſicht auf den Unterſchied von relativer und abſoluter Improprietät gegründet ſei. Dagegen muß wider Duns Scotus, Richard u. ſ. w. die Möglichkeit gewahrt werden, daß mehrere göttliche Perſonen zugleich eine und dieſelbe Menſchennatur hätten annehmen können. Gott könnte auch eine Engelnatur annehmen, trotzdem, daß Albert d. Gr. dieß nicht zugibt; blieb doch auch nach dem Verſcheiden Chriſti ſeine Seele ohne den Leib mit dem Logos vereiniget. Die nebenbei beſtehende Vereinigung des Logos mit dem Leichnam Chriſti im Grabe beweiſt, daß auch

eine irrationale und leblose Wesenheit mit dem Logos hypostatisch vereiniget werden kann. Eben so waren Blut und andere Säfte des lebendigen Leibes Christi hypostatisch mit dem Logos vereiniget, obschon sie nach der wahrscheinlicheren Ansicht durch die Seele informirt werden.

Was die Wissenschaft Christi anbelangt, so muß ihm neben der scientia beata und scientia naturalis gegen Halesius, Bonaventura a. A. auch noch eine besondere scientia per se infusa zuerkannt werden. Vermöge dieser scientia erkannte die Seele Christi alle natürlichen Dinge, welche die Engel durch die ihnen eingezeugten (inditas) Species erkennen; er kam also nicht erst durch Unterricht und Ratiocinium zur Erkenntniß dieser Dinge, wie Scotus und Durand meinen. Auch Marsilius von Inghen ist im Irrthum, der da meint, daß Christo eine einzige species universalissima infundirt worden sei; diese dürfte zur Repräsentation aller Objecte kaum hingereicht haben. Gegen die gemeine Meinung dürfte sich vielleicht annehmen lassen, daß die scientia infusa Christi das lumen gloriae selber war.

Die menschliche Natur Christi behielt in ihrer Einigung mit dem Logos dieselbe Substanz, Potenz, Existenz bei, die ihr als solcher zukam; sie erhielt nur eine außer ihr selbst gelegene Subsistenz. Demgemäß erlangte sie auch keine wunderthätige Kraft; und wenn Christus dennoch durch seine menschlichen Kräfte wahrhafte Wunder wirkte, so müssen diese aus einer der Menschheit mitgetheilten übernatürlichen Kraft erklärt werden. Diese Kraft stand dem menschlichen Willen Christi jederzeit zu Gebote, und war insofern seiner menschlichen Natur habituell, sie war aber kein permanenter oder innerlich inhärirender Habitus. Sie war ihm vom ersten Momente der Erschaffung seiner menschlichen Natur an eigen, und dauerte fort und fort und dauert auch jetzt noch als Vollbringerin übernatürlicher Werke der Gnade und Glorie. Die wunderthätige Efficienz Christi war nicht bloß eine moralische, wie Halesius, Bonaventura, Richard gemeint haben, sondern auch eine reelle und physische, sowohl bei Krankenheilungen und anderen Machtwirkungen auf die Natur, als auch bei Gnadenwirkungen auf die Seelen der Menschen. Die Menschheit Christi ist dem Gesagten zufolge bloßes Instrument der übernatürlichen Wirkungen Christi; die virtus instrumentalis der Menschheit Christi ist aber keine besondere Entität, wie Paludanus, Ferrara u. A. meinten, noch auch in seiner Menschennatur inhärirender modus intrinsecus, sondern die active potentia obedientialis der geschöpflichen Dinge. Was von der Menschheit Christi

Es ist von Interesse, die hier nach Suarez gegebene Entwickelung des theologischen Lehrstückes vom Ablasse mit der Auffassung und Behandlung von Seite eines späteren berühmten Theologen und Ordensgenossen Suarez' zu vergleichen. Johann de Lugo bezieht sich, wie sonst überall, so auch in der Lehre vom Ablasse [1]) auf Suarez und andere namhafte theologische Vorgänger zurück. Er stimmt ihm häufig bei, erklärt sich aber eben so oft gegen ihn. So in der Frage, ob durch die üblichen Indulgenzen bloß diejenigen Strafen nachgelassen werden, welche den vom Beichtvater auferlegten Bußwerken entsprechen, oder auch Strafen für andere Sünden, für welche kein Bußwerk auferlegt wurde? Cajetan, Peter de Soto, Durand, Paludanus, Adrian behaupten das Erstere, Suarez mit mehreren Anderen das Letztere; eine dritte Partei schlägt sich in's Mittel und sagt, es hänge davon ab, ob in der Ablaßverkündung die Worte: de injunctis poenitentiis vorkommen, oder nicht — so Navarreto, Dominicus Soto, Ledesma u. s. w. Nun ist nicht zu verkennen — bemerkt Lugo — daß die Ablässe ursprünglich nur den Erlaß besonders schwerer Bußwerke zu bedeuten hatten, welche gerade nur für bestimmte Sünden auferlegt werden. Also muß man annehmen, daß ursprünglich keine Sünden anderer Art in die Intention des Verleihers eingeschlossen waren, als solche, für welche besonders schwere Bußwerke auf Jahre, Monate oder Wochen aufgegeben waren; und auch heute noch muß, so oft der Ablaß mit der Clausel de poenitentiis injunctis verkündet wird, der Erlaß auf die vom Beichtvater auferlegten Bußwerke restringirt werden.

Eben so findet Lugo die Art und Weise ungenügend, in welcher Suarez erklärt, wie die einst geleisteten Genugthuungswerke der Heiligen durch Ablaßspendung de condigno nützen können. Der von Suarez angegebene Grund, sie hätten jederzeit wenigstens die virtuelle Intention gehabt, ihr Genugthuungsverdienst anderen Bedürfenden zuzuwenden, hält nicht Stich, da es denkbar ist, daß Heilige aus Demuth das Genugthuungsverdienst ihrer Büßungen nicht dem Schatze beizulegen wagten; und doch sind solche Satisfactionen, wenn sie anders superabundante sind, im Schatze der Kirche hinterlegt. Eben so hält das andere Argument nicht Stich, die Kirche trete nach dem Erbrechte in den Besitz solcher Güter, über welche ihre Kinder nicht bereits selber verfügt haben; denn wie der verstorbene Gerechte, gesetzt daß er lebte, nicht mehr die Macht hätte, ein

[1]) Opp. (Venedig 1718) Tom. VI, p. 391 ff.

durch einen, wohl nicht der Zeit, aber der Sache nach vorausgehenden Act Gnade und Glorie für ſich verdienen, ganz ſo, wie andere Menſchen im Juſtificationsacte durch eigene Acte, die der göttlichen Gnadenſpendung nicht der Zeit nach vorangehen, zum Empfange der Rechtfertigungsgnade ſich disponiren. Der freie Willensgebrauch Chriſti fällt als ſolcher nicht unter die Kategorie des Verdienten und Verdienſtes, weil er Chriſto als Herrn ſeiner Handlungen zukam; in Rückſicht auf ſeinen unendlichen Werth fällt er bloß in entfernter Weiſe und nur inſofern, als die Union der Naturen ſelbſt ein Verdienſt Chriſti ſein ſollte, unter die Kategorie des Verdienſtlichen. Wohl aber empfing Chriſtus zufolge ſeines Verdienens alle actuellen Gnaden und alle Wohlthaten, welche zufolge einer übernatürlichen Providenz ſeiner Menſchheit geſpendet wurden. Die Impeccabilität hingegen war keine Errungenſchaft eines Verdienſtes, und eben ſo wenig die Habitus der scientiae acquisitae und virtutes acquisitae, weil dieſe vom Anfange her als infusae per accidens in ihm vorhanden waren. Die Verherrlichung des Leibes Chriſti und die Erhöhung des Namens Chriſti war eine Frucht des Verdienens Chriſti. Allen übrigen Menſchen verdiente Chriſtus die Nachlaſſung der Erbſünde, und aller wirklichen Sünden, nicht quoad efficaciam, wohl aber quoad sufficientiam; eben ſo die gratia prima, wodurch die gefallene Menſchennatur von der Sünde wirklich befreit wird. Alle actuellen Gnaden, welche den Menſchen wecken und unterſtützen, damit er ſich zum Empfange der heiligenden Gnade disponire, von dem erſten Gnadenrufe bis zur letzten vorbereitenden Dispoſition, ſind Wirkung und Lohn der Verdienſte Chriſti. Alle entfernten und nächſten Dispoſitionen zur heiligenden Gnade bei Erwachſenen ſind Verdienſt Chriſti; denn ſie ſind übernatürlicher Art, und könnte der Menſch ohne Chriſti Verdienſt die nächſte Dispoſition erringen, mit welcher die Rechtfertigung unfehlbar verbunden iſt, ſo könnte er auch ohne Chriſti Verdienſt gerechtfertiget werden. Eine Frucht des Verdienſtes Chriſti ſind ferner auch die Habitus, welche die heiligende Gnade begleiten: Glaube, Hoffnung, Liebe, Andacht, Gaben des heiligen Geiſtes, ferner alle Wirkungen der Sacramente und alle Gnadenhilfen, welche dem Gerechtfertigten zu Theil werden, ſo namentlich auch die Gnade der Beharrlichkeit. Chriſtus verdiente für uns nicht bloß die Mehrung der Gnade und Glorie, ſondern auch alle Acte, durch welche wir jene Mehrung verdienen. Er verdiente für uns die Verwandlung der ewigen Strafe in eine zeitliche, was durch das Sacrament gewirkt wird, und den Nachlaß der zeitlichen

nicht unmittelbar, ſondern mittelſt der Dazwiſchenkunft eines lebenden Gläubigen den Ablaß dem Verſtorbenen zuwendet. Eben dieſer letztere Umſtand beweiſt, daß der Papſt wirklich einen Machtact übt; er ſpendet nämlich den Ablaß an einen Lebenden, damit ihn dieſer per modum suffragii dem Verſtorbenen zuwende. Alſo, der Papſt zahlt nicht, ſondern ſpendet; er übt einen eigentlichen Jurisdictionsact, der aber nur mittelbar dem Verſtorbenen zu Gute kommt.

Der lebende Gläubige, durch deſſen Vermittelung der vom Papſte geſpendete Ablaß einem Verſtorbenen zugewendet wird, muß im Stande der Gnade ſein, auf daß ſeine Werke als Satisfactionen ex opere operato gelten können, unter welcher Bedingung ſie eben dem Verſtorbenen zu Gute kommen können. Demgemäß iſt die Anſicht Suarez' falſch, welcher den Stand der Gnade von Seite des Vermittlers des Ablaſſes nicht für nöthig hält, zufolge der irrigen Meinung, daß der Papſt unmittelbar dem Verſtorbenen den Ablaß zuwende.

Auch in der Frage, ob der einem Lebenden geſpendete Ablaß giltig ſei, wenn die entſprechenden Leiſtungen hiefür im Stande der Ungnade verrichtet werden, drückt ſich Suarez zu unbedingt verneinend aus. Die Möglichkeit, daß der geſpendete Ablaß bei ſpäter erlangtem Gnadenſtande in Kraft und Giltigkeit trete — bemerkt Lugo — kann an ſich nicht beſtritten werden; und inſofern haben Paludanus, Henriquez u. A. gegen Suarez Recht. Ein Anderes iſt es jedoch, ob der Papſt die Intention habe, den Ablaß unter der Bedingung zu ſpenden, daß er gewonnen werden könne, wenn der Bewerber auch erſt ſpäterhin in den Stand der Gnade treten würde, wenn nur vor der Hand die Leiſtungen verrichtet werden, welche zur Erlangung des Ablaſſes in einem beſtimmten Falle zunächſt gefordert ſeien. Unter dieſer Form wird der Ablaß factiſch nicht, oder doch gewiß nur höchſt ſelten angeboten; und ſo hat der Sache nach Suarez wohl größtentheils Recht.

Die Möglichkeit, den Verſtorbenen Abläſſe zuzuwenden, dehnte der Jeſuit Gobat [1]) ſo weit aus, daß er meinte, die Gläubigen könnten ſelbſt-

[1]) Hier iſt die in Gobat's († 1679) Quinarius tractatuum theologico-juridicorum enthaltene Abhandlung: Thesaurus ecclesiasticus indulgentiarum gemeint. Dieſer Quinarius bildet den zweiten Band der Theologia experimentalis, welche, alle caſuiſtiſchen Schriften Gobat's in ſich faſſend, zu Douai 1700 an's Licht trat. Die über dieſes Werk ergangene Cenſur des Biſchofes von Arras rief eine kleine Streitliteratur hervor, worüber Backer II, S. 244 u. 245 zu vergleichen iſt.

mächtig die für ſich verdienten Abläſſe den Verſtorbenen widmen. Er nahm indeß dieſe Meinung auf das Anſehen dreier Männer, eines Diana, Coton, Burghaber wieder zurück. Als Grund für die Unthunlichkeit dieſer Anſicht gibt E. Amort an, daß der Ablaß als Enthebung von der Strafe eine Art Abſolution ſei, und deßhalb unter den gleichen Geſichtspunct mit der Abſolution von der Schuld falle, welche Abſolution man nicht eigenmächtig einem anderen zuwenden könne. Amort, der über die Abläſſe ein eigenes Werk ſchrieb, und auch in ſeiner Theologia eclectica ſich ausführlich über dieſelben verbreitet, weiſt auch Suarez' und Arriaga's Anſicht zurück, daß die Abläſſe der alten Kirche dem Begriffe nach nicht daſſelbe geweſen wären, was die heutigen Abläſſe ſeien. Wir haben oben geſehen, daß Suarez der Anſicht des ihn ſonſt hochrühmenden Amort nicht ſo ferne ſtehe, als dieſer anzunehmen geneigt iſt. Uebrigens werden die von Amort für die Univocität der alten und heutigen Indulgenzen vorgebrachten hiſtoriſchen Beweiſe von Perrone [1]) wiederholt, unter gleichzeitiger Verweiſung auf die dieſem Gegenſtande ſpeciell gewidmete Schrift Amort's [2]).

Gehen wir vom Ablaſſe auf andere, das Bußweſen betreffende Fragen zurück, ſo finden wir Lugo mit Suarez gegen Vasquez darin einverſtanden, daß die Genugthuungsleiſtung eines gerechten Menſchen nicht ſolcher Art de condigno iſt, daß ſie nicht einer Acceptation von Seite Gottes bedürftig wäre. Gleichwohl will Lugo nicht ſo weit gehen, um mit Suarez zu behaupten, daß auch die Satisfaction eines Gerechten für eine bloß läßliche Sünde einer beſonderen Acceptation von Seite Gottes bedürftig wäre; denn es läßt ſich kein vernünftiger Grund denken, warum Gott die geleiſtete Satisfaction nicht genügen ſollte.

Suarez hält es für unvereinbar mit der göttlichen Gerechtigkeit, daß der Menſch ohne vollgiltige Satisfaction, durch bloße Fürbitten oder merita congrua von dem debitum poenae ſollte befreit werden können. Dawider ſprechen aber — ſagt Lugo — entſchieden die Suffragien für die Verſtorbenen; und Suarez geſteht noch mehr zu, wenn er annimmt, daß die Seelen im Reinigungsorte ſelber auch beten, es möge ihnen um der Genugthuung Chriſti willen ein Theil ihrer Strafe erlaſſen werden; ſollten ſie denn ganz umſonſt und fruchtlos beten? Ein Ausſpruch Auguſtin's

---

[1]) Praelect. theol. Tom. IX^nus, ed. Vindob. a. 1843 ff.

[2]) *Eus. Amort* de origine, progressu, valore et fructu indulgentiarum. Augsburg, 1735.

welchen Suarez aus Serm. 50 de temp. citirt, bezieht ſich nicht auf den Erlaß der Strafe, ſondern auf jenen der Schuld, kann alſo zur Stützung der hier zurückgewieſenen Anſicht nicht dienen.

Lugo iſt mit Suarez gegen Vasquez einig, daß nicht nur eigentliche Strafleiſtungen und Kaſteiungen, ſondern jedes gute Werk zur Genugthuungsleiſtung ſich eigne; eben ſo billiget er Suarez' Satz, daß bei nicht ſelbſtauferlegten, ſondern von Außen verhängten Züchtigungen die moraliſche Aneignung, die etwas von der durch Vasquez betonten Geduld und Willigkeit des Tragens ſpecifiſch Verſchiedenes iſt, das Strafleiden, zum ſatisfactoriſchen Leiden mache. Lugo iſt aber mit dem von Suarez gewählten Beiſpiele, welches den Begriff der moraliſchen Aneignung erläutern ſoll, nicht einverſtanden. Suarez ſagt, wie Jemand, der von einem Anderen Geld bekommen hat, daſſelbe Gott widmen könne, ſo vermöge der Menſch das von Außen an ihn herankommende Leiden Gott zu widmen. Aber durch Empfang des Geldes erlangt ja der Menſch ein Eigenthumsrecht im vollſten Sinne; demnach kann von bloßer moraliſcher Aneignung keine Rede ſein. Denken wir uns umgekehrt den Fall, er werde durch jemand Anderen gehindert, einen erlaubten Geldgewinn zu erſtreben, ſo kann er dieſe Hinderung wohl geduldig ertragen, aber den entgangenen Gewinn nicht Gott widmen, weil er das Eigenthumsrecht hierauf nicht erlangt hat. Die moraliſche Aneignung des Strafleidens beſteht vielmehr darin, daß der Gezüchtigte die Zulaſſung oder Fügung Gottes zu ſeinem eigenen Willen macht, und überdieß ſich in der Geſinnung feſtiget, das nothwendig zu Leidende lieber leiden als nicht leiden zu wollen.

Suarez behauptet mit Cajetan, Sotus u. A., daß die ſacramentale Genugthuung eine gratia sanctificans ex opere operato wirke. Lugo hält es mit Palacio, Koninck, Vasquez, die das Gegentheil behaupten. Eine Gnade ex opere operato wird in ſo weit verliehen, als es ſich um Erlaß der Schuld handelt; in der Genugthuungsleiſtung handelt es ſich aber nicht um den bereits vorausgeſetzten Schulderlaß, ſondern um den auf Grund dieſes Erlaſſes zu erſtrebenden Straferlaß. Daraus folgert Lugo weiter, daß die Verrichtung des Genugthuungswerkes im Staude der Todſünde nicht unerlaubt ſein könne, wie Suarez annimmt, in der Meinung, daß der durch die Satisfaction angeblich zu effectuirenden Gnade ex opere operato ein Hinderniß gelegt werde. Da es keine Gnade ſolcher Art als Wirkung der Satisfaction gibt, ſo kann es auch kein Hinderniß ihrer Kraft und Wirkſamkeit geben.

Das Sacrament der Buße cauſirt die Gnade der Entſündigung nicht phyſiſch, ſondern moraliſch. Die Gnade moraliſch cauſiren — bemerkt Lugo — heißt Gott zur Ertheilung der Gnade bewegen. Nun iſt klar, daß Gott nicht um der bloßen Losſprechungsworte willen die ſacramentale Bußgnade gewährt, wenn nicht die von Seite des Pönitenten erforderten Leiſtungen: die Zerknirſchung und das Sündenbekenntniß, geſetzt werden. Alſo ſollten auch dieſe Acte des Pönitenten als moraliſche Urſachen der Gnade genommen werden? Suarez und Koninck helfen ſich aus dieſer Verlegenheit mit der Auskunft, jene Acte ſeien nicht für ſich, ſondern erſt, indem ſie vom Bußprieſter durch Ausübung des Schlüſſelamtes elevirt, zu Theilen des Bußſacramentes werden, Urſachen der Gnade. Aber dieſe Worte der Abſolutionsformel, durch welche jene Acte elevirt werden ſollen, können ja ſelbſt unter Vorausſetzung dieſer Acte als wirkſame, an Chriſti Statt geſprochene gelten, und ſomit lenkt Suarez' Erklärung in einen fehlerhaften Zirkel hinüber. Es bleibt alſo nur übrig zu ſagen, daß jene Acte wirklich einen, freilich nur partiellen Antheil an der Cauſirung der Gnade haben, welcher indeß lange nicht ſo weit reicht, daß man ſagen könnte, der Pönitent adminiſtrire ſich ſelber das Sacrament, und noch viel weniger, er abſolvire ſich ſelbſt, oder ſpende ſich ſelber die Gnade.

Die Behauptung des heiligen Thomas, daß der dem Sündenſtande vorausgegangene Stand der Verdienſtlichkeit, welcher durch den Sündenerlaß reſuscitirt werden ſoll, nur dann vollkommen reſtituirt werde, wenn eine hinreichende Dispoſition hiezu vorhanden iſt, hat unter den Thomiſten die in verſchiedenartigen Faſſungen und Wendungen ausgedrückte Meinung hervorgerufen, daß der Menſch nach und wegen der Wiederherſtellung des Gnadenſtandes allein nicht auch ſchon einen Anſpruch auf denſelben Lohn habe, welcher ihm zu Theil geworden ſein würde, wenn er nicht geſündiget hätte. Lugo verweiſt auf die ausführliche Widerlegung aller hieher bezüglichen Meinungen der Thomiſten durch Suarez, und begnügt ſich mit dem Hinweiſe auf die Aeußerung des Concils von Trient: Nihil juſtificatis deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quae in Deo sunt facta, divinae legi satisfecisse, et vitam aeternam ..... si tamen in statu gratiae decesserint ... promeruisse censeantur. In dieſem Puncte iſt alſo Thomas' Lehre nicht zu halten. Nun iſt aber weiter noch die Frage, ob auch jene gratia antiqua, welche ohne Verdienſt des Menſchen ex opere operato in ihm vor der Sünde vorhanden war, nach Vergebung der Sünde unbedingt wieder auflebe.

Vasquez und Ludwig de Torres verneinen es; die weitaus größere Mehrzahl der Theologen hingegen behauptet es, auch Suarez. Der Grund indeß, welchen letzterer angibt, erweist nur die Möglichkeit der vollkommenen Reviviscenz. Er meint nämlich, wie der wiederauflebende Verdienststand in eigenen Verdiensten des Menschen gegründet sei, so die allen eigenen Verdiensten vorausgehende gratia antiqua im Verdienste Christi, welches weit größer und mächtiger sei, als irgend ein menschliches Eigenverdienst. Dieß ist ganz richtig; man sieht aber noch nicht ein, ob die ausschließlich im Verdienste Christi gründende Gnade dem Menschen nach seiner Wiederaussöhnung mit Gott in der ganzen Fülle und Vollkommenheit, in der sie früher vorhanden war, wieder ertheilt werden müsse. Man muß also noch etwas Anderes in's Auge fassen, um die Nothwendigkeit einer vollkommenen Restitution der gratia antiqua einleuchtend zu machen, nämlich das Wesen der Justification selber, die darin besteht, daß der Mensch die gratia habitualis und das jus ad aeternam gloriam empfängt, und eben damit von jeder ewigen Strafe der Sünde befreit wird. Er würde aber nicht vollkommen befreit, wenn er in Bezug auf den ewigen Lohn irgend welche Einbuße erlitte; diese Einbuße wäre eine ewige poena damni, die doch in jeder Weise in Kraft der Justification als solcher wegfällt und wegfallen muß, wenn der Begriff der Justification volle Wahrheit haben soll.

Daß das Bußsacrament, so wie jenes der Taufe und letzten Oelung den Nachlaß der läßlichen Sünden ex opere operato wirke, steht außer Zweifel; eben so leicht läßt sich dasselbe von der Eucharistie zeigen. Schwerer hält es — bemerkt Lugo — dasselbe auch von den Sacramenten der Firmung, Priesterweihe und Ehe zu erweisen. Die Congruenzgründe, die Suarez anführt, reichen nicht aus, und sind zum Theile auch unrichtig. So, wenn er sagt, alle Sacramente hätten die Kraft, per accidens auch die gratia prima (Nachlaß der Todsünden) zu wirken, daher sie um so mehr den Nachlaß der läßlichen Sünden müßten wirken können. Gesetzt, es wäre der Vordersatz dieser Behauptung richtig, so würde daraus noch nicht der Nachsatz folgen. Er sagt ferner, alle Sacramente seien zur Heiligung der Menschen eingesetzt; daraus folgt aber noch nicht, daß sie die läßlichen Sünden hinwegnehmen müssen, weil auch alle guten Werke den Stand der innerlichen Heiligung erhöhen, ohne daß dadurch die läßlichen Sünden expellirt würden, indem die Justification auch ohne solche Heiligung denkbar ist. Den besten Grund gibt Thomas Aq. an, wenn er sagt, in allen Sacramenten werde eine Gnade eingegossen, und die Eingießung der Gnade

hebe die läßlichen Sünden auf. Suarez findet dieß dunkel und ſchwerbegreiflich; und doch iſt es ſo natürlich und dem Freundſchaftsverhältniß zwiſchen Gott und dem gerechtfertigten Menſchen gemäß, daß wenn dem Empfange des Sacramentes ein Reueact über begangene läßliche Sünden vorausgeht, Gott auch dieſelben oder einige derſelben gnadenvoll erlaſſe.

Während Basquez im Beſtreben, den Werth der reinen Gottesliebe recht ſichtlich hervorzuheben, bis zur Behauptung fortſchreitet, die Contrition wäre fähig, für ſich allein zur Juſtification des Menſchen auszureichen, obwohl Gott factiſch es anders geordnet habe, behauptet Suarez mit Duns Scotus, Occam, Medina, daß es in Gottes Macht ſtünde, dem Menſchen Todſünden ohne alle Reue des Sünders zu erlaſſen. Dieſer Punct führt uns nun ſachgemäß auf eine nähere Berückſichtigung des Verhältniſſes, in welchem Suarez auf dem Gebiete der chriſtlichen Heilslehre zu Duns Scotus und den mittelalterlichen Nominaliſten ſtehe. Hier muß nun mit Anknüpfung an die in Rede ſtehende ſpecielle Frage rückſichtlich der Sündenvergebung vor Allem einmal bemerkt werden, daß Suarez mit der Begründung des fraglichen Satzes bei ſeinen Vorgängern nicht einverſtanden iſt [1]). Dieſe ſagen nämlich, der Ausdruck Sündenſtand ſei eigentlich nur eine denominatio extrinseca, und der Stand der Sünde beſtehe nur darin, daß nach Gottes geordnetem Willen der Menſch für den irgend einmal geſetzten ſündigen Act einer Strafe unterworfen iſt. Gott könne nach ſeinem abſoluten Willen beſchließen, daß der Menſch keiner ſolchen Strafe unterworfen ſei; will er dieß, ſo gibt es für den Sünder keinen reatus peccati. Dagegen erinnert nun Suarez, daß die Juſtification nicht in einem bloßen Straferlaſſe, ſondern primär im Erlaſſe der Schuld beſtehe, und zudem mit Ertheilung des Standes der Gerechtigkeit nicht alle Strafen erlaſſen werden, während doch nach kirchlicher Entſcheidung und dem Begriffe des Sündennachlaſſes zufolge Alles, quidquid rationem peccati habet, hingenommen werden ſoll. Suarez will alſo nicht durch Verflachung des Schuldbegriffes, ſondern aus einem anderen Grunde, weil nämlich der Buß- oder Reueact des Sünders als ſolcher die Schuld nicht aufhebt oder ausſchließt, die Möglichkeit für Gott, ohne Rückſicht auf einen ſolchen Act den Nachlaß der Sünde zu ertheilen, erweiſen. Der Reueact iſt nur eine dispositio congrua, nicht aber eine unerläßliche

[1]) Ueber ſein Verhältniß zu den ſtrengen Thomiſten in dieſer Frage vgl. Geſch. d. Thom., S. 359 ff.; 367.

Bedingung für die Möglichkeit der göttlichen Machterweiſung. Suarez verwahrt ſich dagegen, in die ſcotiſtiſche Auffaſſung des peccatum habituale d. i. der dem Menſchen in Gottes Schätzung noch anklebenden Schuldhaftigkeit zurückzufallen. Nicht das Verhaftetſein an die Strafe, ſondern das Abgekehrtſein von Gott iſt für Suarez das Weſentliche; dieſe in einer ſündhaften Handlung vollzogene Abkehr des Menſchen von Gott reicht hin, ihn Gott mißfällig zu machen, gleichwie ein entehrendes Verbrechen hinreicht, denjenigen, der es begangen, in der Schätzung ſeiner Mitbürger ehrlos zu machen. Demgemäß iſt die dem Sünder anhängende Makel nicht mit Thomas gewiſſermaßen phyſiſch d. i. als Verluſt eines Glanzes der Seele zu nehmen, ſondern lediglich moraliſch, in dem Sinne nämlich, daß derjenige, welcher geſündiget, von Gott verdientermaßen als ein der göttlichen Huld und Freundſchaft Unwürdiger angeſehen wird, ohne daß jedoch Gott genöthiget wäre, ihn für einen ſolchen zu nehmen. Das mit der ſcotiſch-nominaliſtiſchen Denkart Verwandte in dieſer Auffaſſung iſt die Erweiterung, die dem Begriffe der potentia absoluta Gottes gegeben wird, und weiters die Hervorhebung der göttlichen Freiheit im Gegenſatze zu den der ſpeculativeren Thomiſtiſchen Richtung zuſagenden Hinweiſungen auf das Gott gewiſſermaßen natürliche Thun, der als der Urgute doch nur das ihm Verwandte, Gute, an ſeiner Urgüte Participirende lieben kann.

Nachdem nun einmal der Begriff der Acceptation von Seite Gottes in den Vordergrund geſtellt wird, iſt es ganz conſequent, daß Suarez denſelben auch in Beziehung auf die Werke der Gerechten in Anwendung bringt. Auch hier erklärt er wieder, eine Mittelſtellung zwiſchen der ſcotiſch-nominaliſtiſchen Auffaſſung einerſeits und jener Cajetan's und Soto's von der anderen Seite nehmen zu wollen. Nach der Meinung Letzterer verdienen die aus der heiligenden Gnade fließenden Handlungen und Werke durch ſich ſelbſt und ihrer Natur nach den ewigen Lohn des Himmels; nach Scotus, Occam, Gregor von Rimini, Durand, Marſilius von Inghen, Gabriel Biel, Alphons de Caſtro, Vega [1]) bedarf es einer Acceptation von Seite Gottes, wenn ſolche Werke meritoriſch ſein ſollen. Die Aelteren unter den Vertretern der genannten Anſicht gehen ſo weit, zu ſagen, daß es einzig auf den Willen Gottes ankomme, ob eine, wenn nur doch freie und löbliche Handlung, meritoriſch ſein ſoll oder nicht; die Späteren

[1]) Vgl. Geſch. d. Thom., S. 367.

fordern auch von Seite der Leiſtung ſelber gewiſſe Bedingungen. Suarez geſteht zu, daß die guten Werke des Gerechten ihrer Natur nach eine Connaturalität und Proportionalität mit der ewigen Seligkeit haben; daß aber dieſe nicht ſchon an ſich, ſondern erſt zufolge der divina ordinatio eine nothwendige Folge der guten Werke ſei, gehe aus den vom Tridenter Concil wiederholten Worten des heiligen Chryſoſtomus hervor: Tantam esse misericordiam Dei, ut nostra voluerit esse merita, quae sua sunt dona. Dazu kommt weiter noch, daß alle beſonderen Lebensverhältniſſe, die Lebensdauer u. ſ. w. durch Gottes ordnenden Willen feſtgeſtellt ſind; alſo zeigt ſich auch von dieſer Seite, daß das actuelle Verdienſt oder vielmehr die Actualität vollgiltiger Verdienſte durch Gottes providentielle Fügungen bedingt iſt. Zudem muß auch das Was und Wieviel des Verdienſtes durch Gott beſtimmt und begränzt werden; ob z. B. Chriſti Verdienſt bloß den Menſchen oder auch den gefallenen Engeln gelten ſollte, war nicht eine ſchon durch die Natur der Leiſtungen Chriſti ausgemachte Sache, ſondern mußte durch den ordnenden Willen Gottes beſtimmt werden. Ferner iſt auch eine genaue Taxation der Werthe aller einzelnen guten Leiſtungen nothwendig; eine ſolche Taxation iſt nothwendig in Bezug auf Alles, was von Menſchen geleiſtet und hervorgebracht wird, weil Alles einen niederſten und höchſten Schätzungswerth zuläßt, indem Alles an ſich nur einen relativen, nichts einen abſoluten und abſolut beſtimmten Werth hat. Endlich iſt die Wechſelbeziehung zwiſchen Verdienſt und Lohn zunächſt nicht in der Dignität der Leiſtung, ſondern in einem poſitiven Geſetze oder in einem Verbote gegründet, mithin zunächſt nicht phyſiſcher (d. h. naturnothwendiger) ſondern moraliſcher Natur [1]).

Die hiemit gegebene Vermittelung zwiſchen Duns Scotus und Cajetan wird auch von den Thomiſten gebilliget, nur daß die Salmanticenſer gegen die Behauptung Einſpruch thun, Henoch und Elias ſeien dermalen extra

[1]) Quamvis non possit fieri, quin opus bonum ex gratia factum sit de se proportionatum praemio, et aptum ad merendum illud, si ad id ordinetur, nihilominus potest fieri, ut illud de facto non mereatur, quia non est per divinam ordinationem in statu merendi constitutus, neque positus ad currendum in stadio, ut sic dicam, et supra in Elia et Henoch explicavi, et familiari exemplo declarari potest. Nam poëma v. g. optime compositum aequalis ingenii aut artis est, sive fiat extra occasionem certaminis, sive tempore certaminis, et praepositis praemiis, et nihilominus sub hac lege factum est meritorium praemii, non vero absque illa. Ita ergo in proposito de meritis apud Deum censemus. *De gratia*, Lib. XII, c. 17.

statum merendi, oder die abgeſchiedenen Frommen könnten ſelbſt de potentia Dei absoluta keine Verdienſte mehr erringen.

Stellt ſich Suarez in der Frage von der Verdienſtlichkeit der Werke der Gerechten in ein ſehr nahes Verhältniß zu der Anſicht der eigentlichen Thomiſten, ſo ſteht er betreffs der Unendlichkeit der Verdienſte Chriſti unbedingt auf ihrer Seite, und erklärt ſich entſchieden gegen Duns Scotus ſowohl, welcher die Geltung der ſatisfactiven Leiſtung Chriſti ſchlechthin von einer Acceptation Chriſti abhängig machen will, wie gegen Durand, welcher meint, daß Chriſtus als Menſch nicht einmal für ſich alle empfangenen Gnaden und Wohlthaten ſtrenger Gerechtigkeit genügend vergelten konnte, geſchweige, daß er noch überdieß für die Sünden aller Anderen hätte genugthun können. Die Antwort liegt nahe; alle Thomiſten ſagen, daß Chriſtus als persona increata einen vollgiltigen Dank für die ſeiner menſchlichen Natur erwieſenen Wohlthaten, und eine vollgültige Genugthuung für Aller Sünden leiſten konnte. Die Incarnation war nicht erſt im Hinblick auf den Sündenfall beſchloſſen [1]); man kann alſo

---

[1]) Daſſelbe behauptet wohl auch Duns Scotus, nach deſſen Anſicht der Prädeſtinationsbeſchluß Gottes und in dieſem Beſchluſſe die Prädeſtination Chriſti als Erſtgewolltes obenan ſteht. Indeß iſt noch ein Unterſchied zwiſchen Scotus' und Suarez' Auffaſſung: Dupliciter enim concipere possumus — bemerkt Suarez Comm. in P. III S. Thom., Tom. I, Disp. V, Sect. 2 — Deum voluisse Christum Deum hominem in illo primo signo, quo se voluit ad extra communicare. Primo, ut nullum aliud objectum creatum in illo decreto fuerit comprehensum, ut sensisse videtur Catherinus, et Lychetus videtur in hunc modum sententiam Scoti interpretari. Secundo, ut in illo primo decreto intelligantur etiam alia comprehendi, cum quibus habet Christus aliquam connexionem, non tam ex natura rei, quam ex intentione Dei, ita omnia disponentis, ut per modum integri objecti voluerit hoc totum universum constans ex triplici ordine rerum, naturae, gratiae et unionis hypostaticae, et similiter voluerit totum beatitudinis et praedestinatorum regnum, cujus Christus est caput. Dicimus ergo, hanc Christi praedestinationem non priori, sed hoc posteriori modo esse intelligendam. Primo quidem, quia omnia testimonia Scripturae et Sanctorum, quibus supra ostendimus, Christum habuisse primum locum in illo primo decreto divinae voluntatis, eundem nobis proponunt ut principem et caput omnium et ut auctorem salutis et gloriae praedestinatorum, ergo non fuit (ut ita dicam) solitarie praedestinatus et electus, sed cum habitudine et connexione ad res alias. Secundo, hic modus praedestinationis est magis conformis divinae sapientiae et bonitati, magisque in Christi gloriam cedit. Quod sic ostendo. Nam communicatio Dei ad extra per naturam, gratiam et unionem hypostaticam comparari

nicht ſagen, daß eben nur das Erbarmen Gottes die Möglichkeitsurſache der Genugthuungsleiſtung Chriſti war. Auch hat Chriſtus nicht durch die gratia unionis Genugthuung geleiſtet, dieſe gratia unionis ging vielmehr der Genugthuungsleiſtung Chriſti voraus, welche ganz und gar perſönliches Verdienſt Chriſti war. Zudem iſt die gratia unionis nicht Chriſto als concretem Menſchen, der eigentlich die Genugthuung geleiſtet hat, ſondern der Menſchheit Chriſti, die nicht die genugthuungleiſtende war, zu Teil geworden. Der concursus Dei bei den Leiſtungen und Mühen Chriſti hebt deſſen concursus proximus zu denſelben nicht auf, und hat in allen Handlungen der Menſchen, auch in den böſen, ſtatt, ſo daß auch von dieſer Seite Beleidigung und Genugthuung einander proportionirt ſind. Und war er auch bei Chriſtus höher geſteigert, und, ſoweit er ſich auf ſupranaturale Acte bezog, auch höheren Ranges, ſo war er in dieſer ſeiner Beſchaffenheit Chriſto als göttlicher Perſon doch nur connatural — eine Wohlthat oder Gnade war er nur in Hinſicht auf die Menſchheit Chriſti. Daß dieſelbe Perſon, welche durch die Sünde beleidiget iſt, in Chriſto zugleich auch die radix und gleichſam das principium valoris et dignitatis der Satisfaction ſei, iſt allerdings zuzugeben, aber dieſe dieſelbige Perſon iſt nur inſofern, als ſie in propria natura exiſtirt, Gläubiger, ſo weit ſie Träger der menſchlichen Natur iſt, ausſchließlich nur Zahler. Zahler iſt Chriſtus als hic homo, und als ſolcher principaliter Eigenthümer des Verdienſterwerbes, daher auch befähiget, denſelben in freier Widmung und Aufopferung Gott und dem ewigen Worte darzubringen.

---

potest ad Deum, seu ad manifestationem divinae gloriae, tanquam medium ad finem, vel tanquam finis proximus actionum seu operum Dei. Si priori modo concipiatur, quamvis incarnatio sit opus, quo Dei sapientia et bonitas summe manifestatur ut intensive, ut sic dicam, tamen extensive et adaequate magis manifestatur in toto universo, illo triplici rerum ordine constante; ergo hoc adaequatum medium elegit Deus in illo primo signo juxta perfectam rationem sapientiae suae ad manifestandam gloriam suam; si autem posteriori modo objectum illud concipiatur, sic etiam perfectior et exactior erit intentio illius finis, si in objecto illo haec omnia comprehendantur. Nam qui perfecte et adaequate intendit aliquem finem, non solum substantiam finis, ut sic dicam, sed etiam accidentia et debitas circumstantias, nimirum tempus, locum, modum et similia sub tali intentione comprehendit. Sic ergo, licet Deus in illo signo voluerit Christum ut finem aliarum rerum, tamen voluit illum cum angelorum et hominum societate et imperio, et consequenter etiam voluit coelestem locum, totumque universum, in quo perpetuo regnaret; atque hac ratione totum hoc cedit in majorem Christi gloriam, magisque sapientiam divinam declarat.

Wir haben zuvor gesehen, wie Suarez die nominalistische Ansicht verwirft, welcher gemäß der reatus peccati lediglich in einem Strafvorbehalte von Seite Gottes bestünde. Demgemäß verwirft er auch die entsprechende Ansicht derselben Theologen, eines Duns Scotus, Occam, G. Biel, d'Ailly, Gregor von Rimini, Durand, als ob die Rechtfertigungsgnade nicht durch sich, sondern nur weil Gott es so nimmt, eine in Gottes Augen wohlgefällige Qualität, eigentlich nur ein Zeichen seines wiedergeschenkten Wohlgefallens sei. Eine solche verflachende Deutung ließe sich durchaus nicht mit den hohen, der Heiligungsgnade zuzuschreibenden Wirkungen vereinbaren. Denn sie soll eine erhabenste Elevation, eine Deification der menschlichen Natur bewirken, wobei man sich freilich von den rhetorischen Uebertreibungen und Ausmalungen eines Johannes Vincentius zu hüten hat, als ob sie eine Mittheilung des imparticipablen göttlichen Seins an die Creatur wäre [1]). Ist sie nun wahrhaft ein heiligendes Agens, so kann ihr auch die Kraft der Entsündigung nicht abgesprochen werden; obschon andererseits einem Scotus, Occam, Biel, Richard zuzugeben ist, daß die Sündenvergebung eine von der positiv heiligenden Wirkung der Rechtfertigungsgnade sachlich verschiedene Wirkung ist. Denn letztere besteht in Hinwegnahme der durch das peccatum habituale constituirten Form, erstere in der Induction einer neuen, dieser Form entgegengesetzten Form. Wie Beflecktsein durch die Sünde und Verlust der Gnade zwei verschiedene Dinge sind, so müssen auch Eingießung der Gnade

---

[1]) Vera excellentia gratiae habitualis, propter quam dicitur esse singularis participatio divinae naturae est, quia, cum natura divina sit quaedam intellectualis natura altioris ordinis, quam sit vel esse possit ulla substantia intellectualis creata; ille gradus intellectualitatis, qui est in natura divina, divino quodam et supernaturali modo participatur per habitualem gratiam, quo quidem modo a nulla substantia creata per se ipsam, vel per potentiam sibi connaturalem participari potest. Quod ex primario objecto divini intellectus declaratur. Divina enim essentia in ratione objecti intelligibilis in se et per visionem intuitivam ad ipsam Dei essentiam immediate terminatam adeo est elevata et excellens ratione purissimae actualitatis et immaterialitatis suae, ut a nulla substantia intellectuali possit connaturaliter videri, nisi a seipsa. Per gratiam vero et dona supranaturalia elevatur natura creata intellectualis ad participationem illius gradus intellectualitatis divinae, in quo possit objectum illud intelligibile divinae essentiae in se intueri. Et ad hunc finem per se primo dantur dona habitualis gratiae, et consequenter ad alios actus ejusdem ordinis illi fini consentaneos. *De gratia*, VII, 1.

und Entſündigung als zwei verſchiedene Dinge gedacht werden. Gott könnte einem Menſchen die Gnade entziehen, ohne daß dieſer geſündiget hätte; der Menſch, in puris naturalibus constitutus gedacht, würde als Sündigender keine Gnade verlieren. Durch phyſiſche Eingießung der Gnade wird unmittelbar nur der Zuſtand der Gnadeloſigkeit aufgehoben (und ein Fond poſitiver Heiligung geſetzt); ſoll nebſtdem auch der Zuſtand der Sündhaftigkeit hinweggenommen werden, ſo muß noch eine andere Veränderung im Begnadeten vor ſich gehen, und zwar eine Veränderung moraliſcher Art, die durch einen göttlichen Act moraliſcher Art bedingt iſt, nämlich durch eine remissio peccati activa, welcher die remissio peccati passiva entſpricht. Daß nun dieſe Wirkung mit der Eingießung der Gnade verbunden iſt, kann nur in einer beſonderen mitwirkenden Cauſalität Gottes ſeinen Grund haben, welche die nächſte Urſache deſſen ſein muß, wozu ſich die Ergießung der Gnade als causa remota verhält. Es verhält ſich hiebei eben ſo, wie in allen anderen Wirkungen geſchöpflicher Formen z. B. bei der Erwärmung eines kalten Gegenſtandes, welche formaliter allerdings von der Wärme, effective aber zugleich unmittelbar von Gottes concurrirender Thätigkeit abhängt. Dieſes Wirken Gottes iſt bei Aufhebung der Sünde rein moraliſcher Natur, beſtehend im Willen, die Sünde zu vernichten; gleichwohl iſt der Erfolg kein bloß äußerlicher, weil die unmittelbare Wirkung deſſelben in den Menſchen ſelber hineinfällt, der in Kraft jener Gewogenheit nicht bloß für ſündenfrei erklärt, ſondern wirklich ein Entſündigter iſt, weil die Schuld d. i. die moraliſche Deformität ihm nicht mehr anhaftet [1]).

Die Rechtfertigungsgnade inhärirt der Eſſenz der Seele. Nun ſollen aber auch die Kräfte der Seele auf eine dem Rechtfertigungsſtande des erneuerten Menſchen entſprechende Weiſe thätig ſein; demgemäß müſſen auch die ſeeliſchen Potenzen durch die Gnade informirt werden, um als Inſtrumente der Gnade thätig zu ſein. Daß es ſolche bleibende habitus

[1]) Daß ſich Suarez unter der Hinwegnahme dieſer Deformität eine wirkliche Umänderung des innerlichen Menſchen denkt, erhellt aus ſeinen ausdrücklichen Erklärungen; ſo wenn er ſagt: actuale peccatum esse proxime in voluntate, habitualem autem culpam seu peccati maculam non in sola voluntate manere; sed usque ad animam penetrare, illamque vita privare, et ita in illa principaliter manere, ideoque gratia etiam primo et per se expellit peccatum ab essentia animae, consequenter vero etiam per charitatem tollit a voluntate maculam aversionis quae in ea permanserat. *De gratia*, VI, 14.

operativos gebe, ist durch das Concil von Vienne, und weiters durch jenes von Trient ausdrücklich declarirt worden. Und zwar gibt es nicht nur übernatürliche habitus operativos der theologischen Tugenden, sondern auch der moralischen. D. Scotus und G. Biel schwächen offenbar den Begriff der theologischen Tugend ab, wenn sie meinen, es sei nicht nöthig, daß die theologische Tugend eine virtus per se infusa sei. Sollen nämlich die Acte des Glaubens, Hoffens und Liebens als Acte der christlichen Gerechtigkeit quoad substantiam übernatürliche Acte sein, so müssen auch die ihnen entsprechenden Habitus, aus welchen sie hervorgehen, und ohne welche sie gar nicht denkbar sind, per se eingegossen sein. Die letztlich doch ganz nur auf menschliche Bezeugung sich stützende fides acquisita von den Mysterien der göttlichen Heilswahrheit ist, wie speciell gegen Scotus und Biel zu erinnern ist, keine Tugend, um so viel weniger eine theologische Tugend. Eben so bleiben Scotus, Occam, Biel (wie auch Göthals und Durand) hinter der christlichen Wahrheit zurück, wenn sie nicht zugeben wollen, daß es habitus infusos der moralischen Tugenden gebe. Solche Habitus muß es schon deßhalb geben, damit dem gesammten Tugendstreben des Menschen die Richtung auf das übernatürliche Ziel des Menschen ertheilt werde. Der Gnadeneinfluß gibt diesen Tugenden einen höheren Werth, und nicht selten ist eine übernatürliche Erregung wegen der Erhabenheit oder Schwierigkeit einzelner aus ihren Leistungen nothwendig (z. B. Martyrium, Vorsatz zur Bewahrung der Virginität, Acte der Reue und Buße).

Die Gnade wird im Menschen nicht durch Creirung, sondern durch eine übernatürliche Formirung erzeugt. Die älteren scholastischen Theologen haben, mit Ausnahme des heiligen Thomas, fast sämmtlich das Gegentheil behauptet. Zu wundern ist, daß Scotus nicht darauf kam, daß aus dem von ihm zugegebenen Satze, die Gnade existire nach Analogie aller materiellen Formen nicht früher, als sie ihren Trägern inhärire, ein Entstehen der Gnade durch Generation, nicht durch Creation folge. Diese Generation kann aber, als übernatürliche, eben nur als Eduction aus der virtus obedientialis des geschöpflichen Subjectes der Gnade erklärt werden.

Es wird wohl mit dieser Ansicht über die Gnade als Schöpfung einerseits, so wie andererseits mit der Läugnung einer sogenannten physischen Efficienz der Rechtfertigungsgnade zusammenhängen, daß Scotus die Sacramente gleichfalls nicht als eigentliche bewirkende Ursachen der Gnade gelten lassen will, sondern bloß als Vorkehrungen, aus deren Anlaß Gott

die Gnade ſpendet. Denn darauf — bemerkt Suarez — gehen ſeine näheren Erklärungen über die inſtrumentale Bedeutung der Gnade hinaus, und unterſcheiden ſich im Weſentlichen nicht von jenen Duraud's. G. Biel will ihn verbeſſern, indem er behauptet, die Sacramente ſeien nicht bloß per accidens, ſondern per se Urſachen der Gnadenſpendung; dazu würde aber erfordert, ſie nicht als bloße dispositiones (Vorkehrungen) anzuſehen, ſondern als Agentien mit eigener Kraft und Wirkſamkeit [1]), wozu ſich G. Biel nicht verſtehen will.

Da das lumen gloriae nichts Anderes, als eben auch Gnade iſt, ſo mußten die Nominaliſten auch von der beata visio ſagen, daß Gott der einzige Factor in Hervorbringung derſelben in dem heiligen Geiſte ſei; ſie muß durch Creation hervorgebracht werden. Dieß wird nun — bemerkt Suarez — ohne allen Beweis aſſerirt; zudem kann Gott ſchon deßhalb nicht das einzige Agens ſein, weil denn doch das lumen gloriae ſelber auch am Zuſtandekommen der visio einen Antheil haben muß; endlich iſt hier abermals, wie bei den übrigen ſupranaturalen Informationen, auf die virtus obedientialis der recipirenden Potenz, in dieſem Falle des Intellectes, hinzuweiſen, aus welcher virtus die visio eben educirt werden ſoll. Wenn ein Occam, Richard, Durand, Paludanus meinen, die visio beata ſei etwas ſo Hohes, daß das natürliche Vermögen des Menſchen gar nicht an daſſelbe hinanreiche, ſo iſt darauf zu ſagen, daß die visio beata von den Gnadenſtänden des Zeitmenſchen nur dem Grade nach verſchieden ſei, und es ſich nur um eine Steigerung des göttlichen Gnadeneinfluſſes handle, um den Stand der beata visio hervorzubringen; das lumen gloriae iſt eben nur ein höchſt geſteigerter Gnadeneinfluß. Duns Scotus meint freilich, eine ſolche Einſtrömung ſei überflüſſig, indem der Intellect durch ſich ſelber als potentia receptiva der Anſchauung Gottes fähig ſei. In der That ſcheint es auch denkbar zu ſein, daß die an ſich nicht ausreichende Kraft des Intellectes zur Hervorbringung einer species creata oder eines Bildes von Gott in der ſchauenden Seele durch die Seele unmittelbar ſelber ſupplirt werden könne. Wenn es ſich indeß um die Frage

[1]) Ut sit aliquid causa per se, requiritur, quod ex propria virtute et influxu ejus sequatur effectus, ut quando sol appropinquat aëri statim sequitur lumen, non tamen ex virtute approximationis, sed lucis quae est in sole. Sic ergo, si sacramenta sunt tantum conditiones necessariae, gratia fiet solum ex influxu Dei; Sacramenta ergo erunt causae per accidens, physice loquendo. *Comm. in P. III S. Thomae, qu. 62, art. 4, disp. 9, sect. 2.*

handelt, was de voluntate Dei ordinaria wirklich ſtatt habe, ſo wird ſich in Hinſicht auf mehrere Stellen der Schrift, auf viele Aeußerungen der Väter, und namentlich des Papſtes Clemens VII. in der Bulle Ad nostrum kaum in Abrede ſtellen laſſen, daß die infusio luminis als Vorbedingung der clara visio nahezu de fide ſei. Clemens VII. verwirft nämlich den Satz der Begharden und Beguinen: Anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum. Geſetzt aber — behauptet Scotus weiter — der Intellect werde unter Concurrenz des lumen gloriae gottförmig, ſo iſt doch die hiedurch ermöglichte Anſchauung Gottes noch kein dem Intellecte connaturaler Act. Dieſe Behauptung iſt nur beziehungsweiſe richtig, ſo weit ſie beſagt, daß die visio ein übernatürlicher Act ſei; für den durch das Licht gehobenen Intellect aber iſt ſie etwas ſchlechthin Natürliches.

Der Grund dieſes Gegenſatzes zur Thomiſtiſchen Anſchauung liegt bei D. Scotus in der durchgängigen Bevorzugung des Willens von dem Verſtande. Nicht in einer Verſtandesthätigkeit, ſondern in einer Willensthätigkeit — behauptet D. Scotus — beſteht der Genuß der ewigen Seligkeit; die Seele iſt mit Gott in der Liebe einig, und die Gnade, die im Weſen mit der Charitas identiſch iſt, hat den Willen zum unmittelbaren Träger — eine Anſicht, die auch von den Nominaliſten Biel, Major u. A. getheilt wird. Was nun einmal den von Scotus behaupteten Vorrang des Willens vor dem Erkennen anbelangt, ſo nimmt Suarez keinen Anſtand, ſich auf Thomas' Seite zu ſtellen. Daraus ergibt ſich ihm denn, daß die Einigung mit Gott im Erkennen vor jener im Willen den Vorrang haben müſſe. Aber die Gründe, durch welche man zeigen will, daß die Erreichung des letzten Zweckes ausſchließlich durch eine Thätigkeit des Intellectes bewirkt werden ſoll, ſcheinen Suarez nicht ausreichend zu ſein. Sie beweiſen ihm indeß ſo viel, daß die Seligkeit primär in einer Thätigkeit des Verſtandes beſtehe, und eine bloße Willensthätigkeit im Bunde mit vollkommener Liebe zu Gott nicht ausreiche, das Weſen der Seligkeit zu erklären. Iſt die Befriedigung des Verſtandes im Schauen das eigentliche Esse des Seligſeins, ſo kann füglich nicht von einem angebornen natürlichen Willenszuge oder Begehren nach der übernatürlichen Seligkeit die Rede ſein, wie Duns Scotus meint, und ein elicirter Willenszug nur in unvollkommener Weiſe zugegeben werden, als ein ohne Gnade unwirkſamer Zug. D. Scotus ſtützt ſeine Anſicht auf das natürliche angeborne Begehren nach einer determinirten, und ſo zu ſagen, concreten Befriedigung,

für welche ſich in Wahrheit nur Ein beſonderer Gegenſtand, nämlich Gott ſelber, findet; daher er denn auch in Abrede ſtellt, daß es ein angebornes Begehren nach einer unbeſtimmten Seligkeit im Allgemeinen gebe. Gleichwohl muß die gemeine Anſicht feſtgehalten werden, daß ſelbſt ſchon das natürliche Begehren des Menſchen auch auf die beatitudo in communi gehe. Denn jener actus elicitus, welcher den Menſchen zum Begehren beatitudo in communi befähiget, iſt der menſchlichen Natur ſehr connatural und proportionirt, mithin angeboren. Zudem ſchließt die vollkommene Befriedigung des natürlichen Begehrens eine Mehrheit von Gütern in ſich, die doch nur unter einen allgemeinen Begriff gefaßt werden kann. Anders verhält es ſich mit dem Verſtande, der das Einzelne nicht bloß reflexiv, wie Thomas ſagt, ſondern direct erkennt, wie Scotus, Richard, Gregor von Rimini, Durand, Thomas von Straßburg, Jandunus, Walter Burleigh u. ſ. w. lehren [1]). Es iſt hier nicht der Ort, Suarez' Gedanken in dieſer Richtung zu folgen, die auf das Gebiet der Erkenntnißlehre hinüberleiten; über dieſe, ſo wie über die damit zuſammenhängenden Fragen der natürlichen Theologie wird in ſpäteren Abſchnitten dieſes Buches Gelegenheit zu reden ſich ergeben. Nur ſo viel ſei hier bemerkt, daß der Gegenſatz zur Thomiſtiſchen Erkenntnißlehre, in welchem Scotus und Suarez zuſammentreffen, bei erſterem auf eine vorherrſchend intellectualiſtiſche, bei letzterem auf eine mehr dem Empirismus verwandte Denkrichtung hinweiſt.

Mit Scotus' Anſicht von der Natürlichkeit des Begehrens nach Gott hängt es zuſammen, daß er die Liebe des Menſchen zu Gott als übernatürlichem Zwecke des Menſchen für eine bloße Steigerung der natürlichen und angebornen Liebe zu Gott hält. Nun hat man dieß allerdings nicht

---

[1]) Contra nostram sententiam — bemerkt Suarez de anima, Lib. IV, c. 3 — depromitur argumentum ex Aristotele 3 de anima, sic scribente: „Sensitiva ergo pars calidum discernit et frigidum, quorum quaedam est ratio, caro; alia vero esse carnis discernit, aut separabili, aut sese habente ad seipsam, perinde ac se habet cum sese extendit linea reflexa.“ Ex quo loco infertur communiter singulare ab intellectu cognosci actu quasi reflexo. Sed non urget locus. Quippe Aristoteles intendit solum eundem esse intellectum, qui cognoscit singulare et universale. Nam sicut eadem linea curva est et recta, habens se tantum diversi mode, ita et intellectus duo illa cognoscens. Sic exponit Philoponus et insinuat Themisthius in paraphrasi 3 de anima, c. 19. Quandocumque ergo Aristoteles pronuntiat intellectum esse universalium, sensum autem singularium, interpretandus erit, quod sensus cognoscat tantum singularia, intellectus vero non tantum, sed ultra singularia ad universalia quoque conscendat.

handelt, was de voluntate [illegible] sich in Hinsicht auf [illegible] der Väter, und [illegible] nostrum kaum [illegible] bedingung de[r] [illegible] nämlich der [illegible] lumine gl[oriae] [illegible] behaupte[t] [illegible] lumen [illegible] Gotte[s] [illegible] nur [illegible] für [illegible] et[iam] [illegible] nämlich Duns Scotus [illegible] habitus infusos [illegible] gehe ohne Zweifel nur dahin, daß [illegible] eingegossenen Habitualitäten [illegible] quoad substantiam [illegible] von der Liebe gilt, gilt natürlich [illegible] im Unterschied vom Habitus des Glau- [illegible] auch Occam und Biel, Durand, Almainus; [illegible] ein Paludanus, Capreolus in der Polemik [illegible] in diese Richtung ziehen. [illegible] durch übernatürliche Causalität, den [illegible] nicht zum übernatürlichen mache, ist für sich klar. [illegible] und G. Biel einsehen, und setzten daher die Ueber- [illegible] in die Verdienstlichkeit, die ihm zufolge seiner Ver- [illegible] habitus infusus, oder (wo dieser noch nicht vorhanden [illegible] Taufe) zufolge seiner Acceptation von Seite Gottes zu- [illegible] letzte Behauptung ist nun baarer Pelagianismus, und deutet [illegible] an, daß auch die mit ihr im Zusammenhang stehende [illegible] der Uebernatürlichkeit der Acte nach Eingießung der Heiligungs- [illegible] richtige sein könne. Also müssen die Acte der übernatür- [illegible] eben so gut, wie die Habitus derselben, quoad substan- [illegible] übernatürlich sein.

So ist denn nun der kirchlich-supranaturale Charakter der theologischen Lehre Suarez' vollkommen sicher gestellt [1]). Die Entscheidungen des Concils geben ihm den Maßstab und die Richtschnur für die Vermeidung eines Zuviel und Zuwenig in dieser Hinsicht. Denn wie er jede Verflachung und Abschwächung des kirchlichen Supranaturalismus vermeiden will, so umgekehrt auch jede excessive Ausschreitung, die im formulirten kirchlichen Bekenntniß keinen Anhaltspunct hat. Es reicht vollkommen aus, das Wesen der Erbsünde mit Alexander Halesius, Bonaventura, Scotus in die Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit zu setzen, die man anthropologisch als Abkehr des Menschen von Gott zu fassen hat. Dieser Mangel der gesollten Gerechtigkeit macht das Wesen der Erbschuld aus; die wei-

[1]) Hieher gehört auch, daß nach Suarez Adam gleich im ersten Momente seines Seins, im Momente der Erschaffung geheiliget worden ist, entgegen der Ansicht des Alexander Halesius, Bonaventura, Richard, D. Scotus, Aegyd., Thomas von Straßburg.

teren Folgen des Verluſtes der heiligenden Gnade, die Emancipation des niederen Erkennens und Begehrens vom höheren, des Leibes von der Herrſchaft der Seele verhalten ſich zur Erbſünde als ſolcher als etwas gleichſam Accidentelles und Secundäres, und tragen nicht den Charakter der Schuld, ſondern jenen der Strafe an ſich. Von einem neben der Carenz der urſprünglichen Gerechtigkeit noch ſtatthabenden poſitiven Momente der Erbſünde, welches nach Capreolus und Silveſter von Ferrara in der Hinwendung des Willens zum bonum commutabile beſtehen ſoll, will Suarez nichts wiſſen; der Wille iſt eine immutable Entität, das Wollen iſt das Hinwenden ſelber, und von einem Hinwenden des Hinwendens kann man doch vernünftiger Weiſe nicht reden wollen. Daß der Wille des unmündigen Kindes auf die ſinnlichen Dinge gerichtet iſt, iſt ganz natürlich, und beweiſt kein conſtitutives Moment der Erbſünde, indem das Kind, welches vom letzten Zwecke noch nichts weiß, auch nicht willentlich von demſelben abgewendet ſein kann. Im Gegentheil zeigt ſich beim Kinde urſprünglich mehr Empfänglichkeit für das Heilige und Göttliche, als in ſpäteren Jahren, wo die Weltluſt des Menſchen ſich bemächtiget. Der Wille des Kindes iſt in ſolcher Art Gott zugewendet, wie es der Menſch in puris naturalibus ſein würde. Nur darf man dieſe Zuwendung nicht als eine phyſiſche (naturnothwendige) noch als eine eigentlich moraliſche nehmen, weil nämlich das letztere mit dem Weſen der Erbſünde ſich nicht verträgt, die dann nur eine Imputation der Schuld Adams ſein könnte, wie Albertus Pighius und Catharinus meinten. Der Gegenſatz zu dieſer rein nominellen Auffaſſung der Erbſünde bildet die, ſo zu ſagen, phyſikaliſche Anſicht eines Gregor von Rimini, Göthals, Driedo, Michael Bajus, welche eine bereits im inficirten Zeugungsſamen latente krankhafte Qualität des Körpers für das urſächliche Princip des Erbübels halten. Nun kann aber das conſtitutive Moment der Sünde, der habituellen insbeſondere, unmöglich in einer poſitiven Qualität beſtehen; zudem iſt es widerſinnig, den Samen zum Träger jener Proclivität zum Sündigen machen zu wollen, deren Träger oder Subject doch nur die Potenzen der Seele ſelber ſein können [1]).

[1]) Totus ille modus, quo explicatur ista sententia, est commentitius — bemerkt Suarez Disputt. in Primam Secundae S. Thomae, disp. 9, sect. 2 — Nam ex peccato Adae solum potuit resultare in voluntate ejus aliquis habitus pravus, qui non est peccatum, ab illo autem habitu nihil derivatur ex natura rei ad corpus, nisi forte quis dicat, quod Gregorius indicat, qualitatem illam

In Gemäßheit deſſen erklärt ſich Suarez gegen alle ihm als überboten erſcheinenden Schilderungen des Unvermögens des Menſchen nach dem Sündenfalle. So mißbilliget er es, wenn Gregor und Capreolus dem Menſchen die Fähigkeit abſprechen, ohne beſondere Gnade irgend einen ſittlichen Gedanken faſſen zu können; oder wenn Gregor zu allen ſittlich guten Handlungen außer dem gleichzeitigen generalis Dei concursus noch eine beſondere, dem Willen in Form einer tranſeunten phyſiſchen Qualität eingedrückte und determinirende Motion requirt; oder wenn derſelbe behauptet, der Menſch könne ordinarie ohne beſondere Gnadenhilfe gar keine der gewöhnlichſten Verſuchungen gegen das natürliche Geſetz überwinden. Aber freilich iſt er andererſeits auch wieder mit Ruard und Stapleton nicht einverſtanden, wenn dieſe meinen, daß der freie Wille des Menſchen auch ſchweren Verſuchungen ohne beſondere Gnade widerſtehen, oder alle Verſündigungen gegen das natürliche Geſetz in der Geſammtheit ſeiner Vorſchriften auf lange Zeit ohne beſondere Gnadenhilfe meiden könnte, wie Scotus, Durand, Biel meinen, deren hieher bezügliche Aeußerungen falſch gedeutet werden, wenn man ihnen unterlegt, ſie hätten die relative Entbehrlichkeit, nicht der actuellen Gnade, ſondern der habituellen, behauptet.

Unter den vortridentiniſchen Theologen der Kirche nimmt Cajetan eine ſo hervorragende Stellung ein, daß Suarez nicht umhin konnte, ſich auch mit dieſem, ſeiner Zeit namhafteſten Beſtreiter des Scotismus in der vielfältigſten Weiſe auseinander zu ſetzen. Einige Andeutungen mögen genügen, um Suarez' Verhältniß zu ihm auf dem Gebiete der ſupranaturalen Heilslehre zu beleuchten [1]). Er iſt mit Cajetan gegen Thomas und D. Scotus einverſtanden, wenn derſelbe die Anſchaubarkeit Gottes als eine als bloß natürlichem Erkennen nicht erweisbare Wahrheit erklärt. Er bemängelt, daß Cajetan die Liebe zu Gott als eine nothwendige Folge der Anſchauung

---

processisse ab habitu serpentis, quia auctor libri Hypognosticon (in 4 libri initio) dicit peccatum originale natum esse ex flatu serpentis. Sed hoc est ridiculum; nam auctor loquitur metaphorice, et Daemon per se nullam qualitatem potest efficere; per serpentem autem posset efficere qualitatem nocivam corpori, non animae. Et eodem modo facile rejicitur, quod dicunt alii cibum vetitum effecisse illam qualitatem; nam si cibus aliquid efficeret, illud pertineret ad commodum vel incommodum corporis, non animae, illudque potius esset salubre, ut colligitur ex Augustino Civ. Dei, XIV, 12.

[1]) Ueber Suarez' Verhältniß zu Cajetan in Bezug auf ontologiſche, metaphyſiſche, ideologiſche, anthropologiſche Probleme vgl. Geſch. d. Thom. S. 260 ff.

Gottes erklärt, da doch beide Acte de absoluta potentia immerhin trennbar ſeien, ſo daß der erſtere den letzteren nicht unausbleiblich nach ſich ziehen müſſe. In Cajetan's Lehre vom Urzuſtande bemängelt er jenes Moment, welches das Correlat zu dem von Cajetan urgirten poſitiven Momente der Erbſünde bilden ſoll. Suarez verwirft letzteres, wie wir ſahen; alſo kann er auch mit dem vigor sensibus additus nicht einverſtanden ſein, der im Urzuſtande die menſchliche Senſualität beherrſchen ſollte. Der Menſch kann durch die Sünde nicht ſo tief gefallen ſein, daß er nicht im Stande wäre, aus natürlichen Kräften in Gott den Urheber der Natur (nicht der Gnade) über Alles zu lieben. Indeß gibt Cajetan zu Suarez' Befriedigung wenigſtens ſo viel zu, daß der Menſch in puris naturalibus constitutus einer ſolchen Liebe fähig wäre. Aber er geht wieder weiter, als er gehen ſoll, wenn er behauptet, daß der Gerechte ohne actuelle Gnaden die Acte der eingegoſſenen Tugenden in ſich nicht erwecken könne; oder daß die übernatürlichen Gebote quoad substantiam ohne beſondere Gnadenhilfe beobachtet werden könnten, als ob die entſprechenden (innerlichen) Acte quoad substantiam natürlich, und nur quoad modum übernatürlich wären. Eben ſo ſind die beiden Sätze falſch, daß nämlich ein meritum de condigno nicht erſt einer göttlichen Acceptation bedürfe, und daß, wie Cajetan mit Scotus andererſeits wieder behauptet, der Sünder, wenn Gott es gnädig dafür gelten laſſen wolle, de condigno genugzuthun vermögend wäre.

Mit dieſer letzterwähnten Anſicht Cajetan's berührt ſich die oben angeführte Vasquez', daß, wenn Gott es nicht anders geordnet hätte, ſchon die Contrition für ſich allein ohne Sacrament zur vollgiltigen Satisfaction ausreichen würde. Sein Gegenſatz zu Suarez in dieſer Hinſicht und überhaupt auf dem geſammten Gebiete der Gnadenlehre ſtützt ſich auf die Verwerfung der juridiſchen Auffaſſung von Genugthuung und Verſöhnung, welche den Kern der Suarez'ſchen Lehre von Genugthuung und Heiligung des Menſchen bildet. Das was Suarez unter Nachlaſſung der Sünde verſteht, wird nach Vasquez unmittelbar und unzertrennlich mit der Eingießung der Gnade gegeben, ja dieſe Eingießung der Gnade iſt eigentlich ſchon der Nachlaß der Sünde ſelber. Wenn geſagt wird, der Sünder könne aequaliter genugthun, ſo heißt das ſo viel, daß der Sünder ſich als verdiente Strafe zuzieht, jedes heiligen Gedankens und Willens beraubt zu werden, in Folge deſſen er auch nichts Genügendes als Erſatz für die Sünde leiſten kann. Wenn ihm nun Gott die Gnade heiliger Gedanken

gibt, so leistet er Gott hiedurch unmittelbar auch schon eine Genugthuung, und die Ertheilung der Gnade ist durch sich selbst schon das Zeichen, daß Gott ihm das debitum peccati, nämlich den Mangel der zur Aussöhnung Gottes nothwendigen Gnade erläßt, zwar nicht sofort ganz, weil der Mensch noch selber im Contritionsacte unter Obmacht der Gnade sein Uebriges hinzuthun muß. Daraus folgt nun — bemerkt Suarez — daß, wenn der Mensch aus sich allein jenen Contritionsact zu setzen fähig wäre, er auch vollkommen durch sich allein genugthun würde, ohne einen eigentlichen Erlaß von Seite Gottes. Dieß streitet aber gegen den Begriff des Erlasses, der als solcher ein gratuitum ist. Dieß faßt nun freilich Vasquez seinerseits nicht auf, indem er nicht zugibt, daß die Sünde im strengen Sinne des Wortes eine Beleidigung Gottes sei; woraus dann weiter folgt, daß auch eine eigentliche Genugthuung nicht nothwendig sei, so wenig als die Uebertretung eines menschlichen Befehles die Nothwendigkeit einer Satisfactivleistung nach sich zieht, da der Fehlende durch seine Uebertretung als solche dem Befehlenden an seinen Gütern keinen Schaden zugefügt habe. Das Wesen der Sünde bestehe in der Abkehr von Gott, und dieß sei es, was den Sünder in Gottes Augen mißfällig mache; wendet er sich wieder Gott zu, so sei auch der Grund des Mißfallens, somit dieses selber gehoben. Suarez weist diesen Erörterungen gegenüber darauf hin, daß nicht nothwendig eine Schädigung an den Gütern eines Anderen vorhergegangen sein müsse, um diesem zu einer Satisfaction verpflichtet zu sein. Kann Gott nicht an seinen inneren Gütern durch uns beschädiget werden, so doch in seinen äußeren, wozu die ihm gebührende Ehre, Ehrfurcht u. s. w. gehören. Und so erscheint denn jede Sünde als Injurie, für welche eine Genugthuung nothwendig ist. Sollte aber, zugegeben daß die Sünde eine Injurie im eigentlichen Sinne ist — fragt Vasquez — die Injurie wirklich so groß sein, daß sie durch eine vollkommene Reue nicht gut gemacht werden kann? Es ist nicht wahr, daß die Injurie nach der Größe der beleidigten Person zu bemessen ist; und wäre es so, so würde daraus nur eine beziehungsweise Unendlichkeit der Größe der Beleidigung folgen. Das Verfehlte in diesen Einwendungen — antwortet Suarez — liegt darin, daß Vasquez erstlich einmal Unrecht und Injurie confundirt. Es ist allerdings wahr, daß Diebstähle von gleicher Größe des Betrages, an Personen verschiedenen Ranges begangen, an sich genommen gleich groß sind; aber eben nur deßhalb und insoweit, weil und insofern der Diebstahl keine Verletzung der persönlichen Dignität des Beschädigten ist. Eben so soll das

Beziehungsweiſe, was in der behaupteten Unendlichkeit der Größe der Gottbeleidigung liegt, nicht verkannt werden; es iſt wahr, daß auch eine königliche Perſon, durch größere oder geringere Majeſtätsbeleidigungen angegriffen werden könne. Daraus folgt indeß nur, daß die Todſünde als ſolche nicht intensive unendlich groß ſei, indem ihre Bosheit eine Mehrung und Minderung zuläßt.

Vasquez' Supranaturalismus iſt demnach ausſchließlich nur auf die Efficienz der Gnade im Menſchen gegründet, deren Nothwendigkeit und Wirkſamkeit er daher nach Suarez' Urtheil mit Uebertreibung und mit Beeinträchtigung des natürlichen Könnens und Vermögens des Menſchen geltend macht. Es iſt demnach eigentlich ein dem Bajanismus verwandtes Element, welches Suarez in Vasquez zu bekämpfen ſich gedrungen fühlt. Suarez unterſcheidet zwiſchen dem status naturae purae und dem status naturae integrae; eben ſo unterſcheidet er zwiſchen einer doppelten Gnade, der natürlichen und der übernatürlichen oder generellen und ſpeciellen Gnade. Die generelle Gnade beſteht lediglich in den Vorkehrungen des ſchaffenden, erhaltenden und regierenden Gottes, unter Obmacht des concursus Dei generalis. Dieſer Art von Gnade entſpricht ein natürlich gutes Denken und Wollen im Menſchen (cogitatio honesta naturalis), welches zwar nicht allezeit vorhanden iſt, aber natürlicher Weiſe im Menſchen an der Ordnung wäre. Vasquez meint nun, weil es nicht allgemein vorhanden iſt, ſo kann es dort, wo es ſich findet, nur aus eigentlicher Gnade erklärt werden, die als nicht bloß ſufficiente ein donum ultra naturae debitum iſt. Aber Vasquez überſieht, daß wenn die cogitatio honesta sufficiens ein Debitum der menſchlichen Natur iſt, auch die cogitatio congrua es ſein müſſe. Erſtere läugnen, hieße die menſchliche Wahlfreiheit läugnen; einzig ſie und nicht auch die cogitatio congrua dem Menſchen zuerkennen, hieße erklären, daß der natura pura durch die ordinaria providentia ein ſtets unfehlbar eintreffendes Sündigen zugewieſen ſei; eine sufficiens congrua dem Menſchen zuweiſen, wäre wieder zu viel, und ſtreitet auch mit Gottes providentia ordinaria. Somit bleibt nur die sufficiens indifferens übrig, denkt man dieſe in die allgemeine und gleichſam indifferente durch Gott getroffene Vorkehrung und Ordnung der natürlichen Urſachen und Dinge hineingeſtellt, ſo ergibt ſich mit einer gewiſſermaßen natürlichen Nothwendigkeit, daß ſich die sufficiens indifferens nicht ſelten zum Wirken des Guten beſtimmen laſſen und zur congrua ſich herausbilden wird, weil es den moraliſchen d. h. über phyſiſche

Nöthigung erhabenen Charakter derſelben läugnen hieße, ſich alle Willen ſtets in Einer Richtung, nämlich zum Böſen hin, beſtimmt zu denken.

In Hinſicht auf die Beziehungen der zweifachen Liebe, der begehrenden und der ehrenden auf Gott als natürlichen und übernatürlichen Zweck behauptet Vasquez, daß die begehrende Liebe (amor concupiscentiae), ſie mag ſich auf Gott als natürlichen oder übernatürlichen Zweck beziehen, jederzeit rein natürlich — die ehrende Liebe aber (amor benevolentiae) in beiden Beziehungen jederzeit vollkommen (in substantia) übernatürlich ſei. Daß die begehrende Liebe zu Gott als natürlichem Zweck rein natürlich ſei, unterliegt keinem Anſtande. Daß hingegen die wohlwollende Liebe zu Gott als natürlichem Zwecke übernatürlich ſein müſſe, ſtreitet nicht nur gegen Thomas, ſondern auch gegen die von Vasquez angeführten Auctoritäten. Der Einwand, daß die wohlwollende Liebe gegen Gott nur Eine ſein, mithin neben dem übernatürlichen amor benevolentiae kein natürlicher gedacht werden könne, ſtützt ſich auf den unzureichenden Grund, daß Gottes Vollkommenheit nur Eine ſei; woneben doch gewiß auch denkbar bleibt, daß dieſe Eine Vollkommenheit mit einer doppelten Liebe, mit einer eingegoſſenen und erworbenen, geliebt werden könne. Wie Gott auf dem Wege natürlicher Erkenntniß als unſer Wohlthäter erkannt werden kann, muß er als unſer Wohlthäter auch mit natürlicher Liebe geliebt werden können; die Güte dieſer Liebe beweiſt ſich aus ihrem Objecte und ihrem Ziele. Die Möglichkeit einer ſolchen Liebe gilt für den Zuſtand der gefallenen Menſchennatur, um ſo viel mehr für den status naturae purae und noch mehr für jenen der natura integra. Der natürliche Menſch, auch der gefallene, hat das Vermögen der Gott ehrenden Liebe; die Bethätigung dieſes Vermögens hängt nun allerdings davon ab, daß ſich derſelben nicht allzugroße natürliche Schwierigkeiten entgegenſtellen. Dieſe Schwierigkeiten ſind jedoch nicht allezeit vorhanden; und wo dieſe Hinderniſſe und Schwierigkeiten: Verſuchungen, Schwäche der leiblichen Kräfte u. ſ. w. nicht eintreten, kommt es ohne Gnadenbeiſtand auf ganz natürliche Weiſe, daß der Menſch ſeine Liebe gegen Gott auch actuell an den Tag legt. Zudem gibt es neben dem vollkommenen amor benevolentiae auch einen unvollkommenen, der nicht allen Sünden formaliter widerſtreitet, demnach auch nicht die Befolgung aller Gebote in ſich ſchließt. Denn das einfache Gefallen (simplex complacentia) an den inneren Gütern Gottes verträgt ſich recht wohl mit dem Willen, in anderen Dingen außer Gott Befriedigung zu ſuchen; eben ſo kann jemand Gott alle Ehre in äußeren Religions-

handlungen darbringen wollen, ohne daß er deßhalb geneigt wäre, auch alle Gebote Gottes zu erfüllen. In statu naturae purae wäre der Menſch vermögend, aus ſich efficaciter alle Gebote Gottes zu erfüllen, und müßte es im Stande ſein, weil das Gebot, Gott über Alles zu lieben, eine moraliſche Vorſchrift iſt, welche unter das natürliche Geſetz gehört, und der Act der Liebe zu Gott über Alles einem natürlichen Zuge des menſchlichen Willens zu Gott entſpricht. Dieſer Zug läßt ſich durch das von Thomas gewählte Beiſpiel von der Hand verdeutlichen, welche in einem Momente der Gefahr, bei einem drohenden Streiche unwillkürlich nach dem Haupte fährt, um dieſes, und damit das Wichtigſte, das Leben, alſo das bonum universale auf Koſten der Hand zu retten. Als das höchſte, univerſelle Gut kann Gott auch auf natürliche Weiſe erkannt und geſchätzt werden; in dieſem Sinne verſtanden ſchließt die appretiative Liebe zu Gott über Alles durchaus nichts Uebernatürliches in ſich.

Andererſeits kann aber Vasquez' Behauptung nicht zugegeben werden, daß die begehrende Liebe zu Gott als übernatürlichem Ziele nur natürlich ſein könne. Dieſe Liebe zu Gott — bemerkt Vasquez — ſei eigentlich nur Wohlwollen gegen ſich ſelbſt; dieſes Wohlwollen iſt aber eine natürliche Liebe. Der Vorderſatz dieſer Behauptung iſt richtig; es iſt aber neben der natürlichen Selbſtliebe auch eine übernatürliche denkbar; und wenn das Object des Begehrens, ſo wie das Motiv deſſelben übernatürlich iſt, ſo muß das Begehren ſelber aus einem übernatürlichen Principe abgeleitet werden, und iſt aus einem habitus infusus zu erklären, und zwar aus jenem der theologiſchen Hoffnung, indem die Hoffnung aus der begehrenden Liebe erwächſt. Auch in dieſem Puncte, in der Entwerthung der begehrenden Liebe zu Gott mochte Suarez ſeinen Ordensgenoſſen auf halbem Wege zum Bajanismus begriffen ſehen; bekanntlich lautet eine der cenſurirten Theſen des Bajus: Omnis humana actio deliberata est dilectio Dei vel mundi; si Dei, charitas patris est; si mundi, concupiscentia carnis h. e. mala.

Indem Suarez behauptet, daß der Menſch Gott natürlicher Weiſe über Alles lieben könne, widerſpricht er Bellarmin, welcher [1]) entſchieden die Anſicht vertritt, daß der Menſch ohne göttliche Hilfe Gott nicht einmal als Urheber der Natur ſelbſt auch nur in unvollkommener Weiſe lieben könne. Wer anders dächte, ſetzte ſich nicht zu dem heiligen Auguſtinus,

[1]) De grat. et lib. arb. VI, 7.

ſondern auch zur Schrift und zu den Concilien in offenen Widerſpruch. Die Salmanticenſer verwerfen vom Thomiſtiſchen Standpuncte die Argumentationen, durch welche Suarez die Compoſſibilität einer actuellen Liebe zu Gott mit einer habituellen Sünde, ſei dieſe nun die Erbſünde oder eine habituelle, behauptet. Geſetzt auch, daß der Gegenſatz der actuellen Liebe zur habituellen Sünde kein conträrer ſei, ſo iſt er doch ein contradictoriſcher oder privativer, deſſen Gegenſatzglieder gleichfalls incompoſſibel ſind. Denn, daß der menſchliche Wille einerſeits Gott als letztem Zwecke zugewendet ſei, andererſeits aber eine dieſem Zwecke ſich nicht fügende Stimmung oder Neigung beibehalte, wird doch wohl einen contradictoriſchen Gegenſatz in ſich ſchließen, dieſen nämlich, daß jener Zweck ihm als höchſter, und zugleich wieder nicht als höchſter gelte. Die Liebe zu Gott über Alles läßt ſich nicht als conversio (ad Deum) secundum quid denken, ſonder nur als eine conversio simpliciter, indem ſie den Willen in ſich ſchließt, jedes Gebot zu erfüllen; jede habituelle Sünde enthält aber virtuell und per modum termini das Genus aller Bösartigkeit in ſich, welche die Form der den Habitus cauſirenden actuellen Sünde conſtituirt. Ließe ſich doch ſonſt die ſpecifiſche Diverſität der einzelnen ſündhaften Habitualitäten nicht erklären.

Iſt der inhärirende ſündhafte Habitus die Urſache, aus welcher der gefallene Menſch Gott nicht über Alles lieben kann, ſo muß der Menſch in puris naturalibus der Liebe Gottes über Alles fähig ſein. Dieß geben die Salmanticenſer auch zu, und zwar urgiren ſie hier die Möglichkeit dieſer Liebe in einem von Suarez beſtrittenen Sinne, nämlich als Möglichkeit, alle Vorſchriften des natürlichen Geſetzes zu erfüllen, eine Möglichkeit, welche Suarez nur für den status naturae integrae gelten läßt. Der Grund dieſer ſcheinbaren Herabdrückung und Gleichſtellung der natura pura mit der natura lapsa liegt aber bei Suarez darin, daß nach ihm der Menſch durch den Sündenfall keine Schmälerung ſeiner angebornen Vermögen erlitten, und demnach die natürlichen Kräfte ſeines wahlfreien Könnens dieſelben geblieben ſind. Eben hieraus folgert aber Suarez für den gefallenen Menſchen die Möglichkeit einer natürlichen Liebe zu Gott über Alles, und demzufolge auch einer vollkommenen natürlichen Reue über begangene Fehltritte, welche nichts anderes iſt, als eine ſpecielle Application der Liebe zu Gott auf einen beſtimmten beſonderen Zuſtand des Sünders. Daß eine ſolche Reue nicht über die phyſiſchen Kräfte des liberum arbitrium gehe — fährt Suarez fort — hat Molina vollkommen Recht

zu behaupten. Es entgeht ihm auch nicht, daß die neben der physischen Möglichkeit noch zu beachtende moralische Möglichkeit der natürlichen Reue ohne besondere Gnadenhilfe sich nicht wirksamer zu äußern vermöge, als die natürliche Liebe zu Gott überhaupt; und deßhalb auch der Mensch wahrheitsgetreu den Vorsatz zur Besserung nur bedingnißweise aussprechen könne: Propono peccata vitare, quantum in me est. Diese Reue ist freilich nur wirksam im Momente des gefaßten Vorsatzes und so lange derselbe nachwirkt; eine zeitweilige Nachwirkung ist aber bei Abwesenheit einer schweren Versuchung nicht in Abrede zu stellen. Demnach geht Alvarez zu weit, wenn er die Wirksamkeit der Reue im Momente des Vorsatzes und der von demselben beeinflußten nachfolgenden Momente nur aus übernatürlicher Causalität erklären zu können glaubt.

Nach Molina kann, wie eben erwähnt wurde, der Mensch, einzig auf seine natürlichen Kräfte angewiesen, das Gute nur bedingnißweise sich vornehmen und versprechen. Er behauptet aber weiter auch den Satz: Facienti, quod in se est, Deus non denegat gratiam. Dieses Axiom — bemerkt Suarez hiezu — findet sich auch bei Vega, Driedo, Ruard, so wie bei Gerson, und will, auf die erste erweckende Gnade bezogen, so viel sagen, daß Gott demjenigen Menschen, der seinerseits leistet, was aus bloß natürlichen Kräften geleistet werden kann, auch eine der Leistung proportionirte und zureichende übernatürliche Hilfe zu weiterem Fortschreiten im Guten und zur Erlangung des Heiles nicht versagt. Diese Ansicht wird nun, als ob sie erst von Molina erfunden worden wäre, von einigen Thomisten hart angegriffen, und das directe Gegentheil derselben als das absolut Gewisse und einzig Christliche hingestellt; der heilige Augustinus sage, es sei einzig im göttlichen Willen gegründet, daß von Menschen ganz gleicher sittlicher Beschaffenheit der eine erleuchtet werde, der andere nicht; daß kein Gutes, welches den Anfang des Heiles abgeben soll, durch den freien Willen des Menschen hervorgebracht werden könne; daß die Molinistische Behauptung semipelagianisch sei, und ihre Geltung nicht etwa als Frucht der Verdienste Christi hingestellt werden könne, indem die Erlösung durch Christus gewiß nicht bewirken sollte, daß die Gnade aufhöre, Gnade zu sein; daß die Gnade in Molina's Sinne nicht Führerin sondern Nachtreterin (pedissequa) der menschlichen Freiheit wäre. Zufolge dieses Widerspruches gegen Molina bildete sich eine dritte mittlere Ansicht, welcher zufolge die Beobachtung des natürlichen Gesetzes allerdings die Ertheilung einer zureichenden übernatürlichen Hilfe zur Erlangung des Glaubens und

der übernatürlichen Gerechtigkeit als infallible Folge nach ſich zieht, ihrerſeits aber ſelbſt wieder ohne eine Gnade natürlicher Ordnung (vocatio congrua naturalis) nicht möglich ſei, die um Chriſti willen gegeben werde. Dagegen läßt ſich aber mit Grund ſagen, daß eine der Berufung zum Glauben vorausgehende cogitatio congrua nicht als Gnade gelten könne, da ſie mit Ausnahme ihrer Congruität etwas rein Natürliches iſt; zudem kann ſie nicht als auxilium sufficiens, ſondern muß als auxilium efficax genommen werden, indem ſie eben nur, ſofern ſie ſich durch den Erfolg bewährt und die Ertheilung der Glaubensgnade nach ſich zieht, eine congrua heißt. Die Vertreter dieſer Anſicht geſtehen ſelber zu, daß der Menſch nicht aus dieſer gratia congrua Kraft und Beiſtand zum Handeln ſchöpft; alſo verdient er die Gnade der Berufung zum Glauben durch ſeine natürlichen Kräfte, während doch dieſe Berufung nach dem Apoſtel nicht um der Werke willen, ſondern ex gratia iſt. Endlich iſt auch noch dieſer Fehler hervorzuheben, daß in der beſprochenen Anſicht das Verdienſt des initium fidei dem Menſchen zugeſtanden wird. Da der Anfang des Glaubens in keiner Weiſe ein Verdienſt iſt, mag der Menſch durch ſeine bloßen natürlichen Kräfte oder durch die Wohlthat einer cogitatio congrua oder durch eine ſpecielle Erweckung natürlicher Entität oder Ordnung (d. h. die eine dem natürlichen Können des Menſchen entſprechende Leiſtung zur Folge hat z. B. Erkenntniß Gottes) dahin gekommen ſein, daß er zu glauben anfängt, ſo kann kein gutes Werk von moraliſchem Charakter für eine moraliſche Dispoſition zur erſten Berufung zum Glauben gehalten werden, und man wird ſolche vorausgehende natürlich-gute Leiſtungen beſſer materiale Dispoſitionen nennen d. h. Vorkehrungen, mittelſt welchen ordnungsgemäß eine hinreichende Prädispoſition für den Glauben angeſtrebt wird. In dieſer pflegt Gott mit der Ertheilung einer übernatürlichen excitatio proxima zu beginnen, welche zur Erzeugung der Glaubenswilligkeit hinreicht, nicht aber zur Begründung irgend einer Art von Verdienſtlichkeit oder moraliſcher Dispoſition. Von der excitatio proxima zum Glauben iſt die von Außen kommende excitatio remota zu unterſcheiden [1]), die

[1]) Licet omnis gratia fiat in ordine ad aliquam internam perfectionem hominis, nihilominus non omnis gratia interne hominem afficit, et ideo recte dividitur gratia in externam et internam.... Externa gratia dici potest omne donum Dei gratuitum conferens ad salutem, quod ipsi homini non inhaeret.... Externa gratia distingui poterit in increatam et creatam.... Inter increatas gratias illae, quae sunt aeterna, ut praedestinatio, electio, praedefinitio ac dilectio, licet

inſofern auch ſchon als eine hinreichende gelten darf, als diejenigen Nichtchriſten, die ihr d. i. der von Außen kommenden Belehrung über den Glauben gefliſſentlich aus dem Wege gehen, bereits der Sünde des Unglaubens ſchuldig zu werden beginnen, wie Molina mit Recht hervorhebt. Die äußere Berufung iſt wie die innerliche wahrhaft eine Gnade als honesta cogitatio de re supranaturali und als eine cogitatio die ohne Gnadenhilfe nicht entſtehen würde. Daher darf man ſich auch nicht wundern, wenn die willige Folgſamkeit, mit welcher einem ſolchen Rufe entſprochen wird, einigermaßen dazu beiträgt, daß dem Folgenden auch weiters die vocatio proxima zu Theil wird; und wollte man jener Folgſamkeit allenfalls einen Schatten von Verdienſtlichkeit (umbra meriti impetratorii) beimeſſen, ſo wäre dieß zum wenigſten nicht ſemipelagianiſch gedacht: Iſt aber der Glaube, wenn auch nur anfänglicher Weiſe, bereits vorhanden, ſo kann das Werben um Mehrung und Verdeutlichung des Glaubens bereits eine wirkliche Verdienſtlichkeit haben, und iſt der Werbende im Stande der Gerechtigkeit, ſogar ein meritum de condigno, ſonſt aber ein meritum de congruo. Erfolgt die erſte Berufung zum Glauben ohne allen Verdienſtanſpruch von Seite des Menſchen, ſo kann man nicht ſagen, daß ſie durch die ſelbſteigenen Bemühungen des Menſchen erwirkt ſei; wenn nun dennoch Gott unfehlbar in Folge ſolcher Be-

---

in se maxime spirituales sint, et quodammodo sint intra hominem, quatenus sunt ipsa essentia Dei, quae est intime in homine per essentiam, praesentiam et potentiam, nihilominus semper sunt gratiae externae, quia secundum propriam rationem non uniuntur ipsi animae, neque dicunt respectum temporalem ad eam.... In gratia creata externa magna est latitudo; plures enim sunt gratiae magis vel minus externae. Inter eas proxime videntur ad internas gratias accedere immutationes aliquae supernaturales, quae in sensibus internis vel in appetitu sentiente possunt et solent fieri, ut infusio et excitatio phantasmatum, vel specialis aliqua operatio ipsiusmet phantasiae seu potentiae cogitativae aut affectio aliqua vel delectatio sensibilis.... Secundum gradum in hoc ordine habent actus externorum sensuum, quatenus... ex providentia supernaturali proveniunt.... Ulterius sub hac gratia externa comprehenduntur causae et objecta externa, quae sensibus exterioribus species tribuunt, quibus animas ad res divinas et supernaturales excitetur, et sic externa praedicatio, et propositio legis divinae vel doctrinae fidei inter divinas gratias computanda est.... Ad genus gratiae exterioris pertinet omnis effectus divinae providentiae supernaturalis ad salutem hominum ordinatus, sive pro universalitate hominum sive pro alicujus privatae personae spirituali salute. Hoc modo ipsamet Christi redemtio potest externa gratia dici. *De gratia*, Proleg. III, c. 3.

mühungen den Menſchen ruft, ſo kann dieß nur in Folge eines, nicht mit dem Menſchen, ſondern mit Chriſtus geſchloſſenen Pactes ſein, daher Gott durch die Berufung nicht an den Menſchen ſondern an Chriſtus eine durch Verſprechen beſiegelte Obliegenheit abträgt. Das Axiom aber: Facienti quod in se etc. bedeutet dann ſo viel, daß Gott dasjenige, was er zufolge des Pactes mit Chriſtus dem Menſchen huldvoll zu gewähren verſprochen hat, nicht zu leiſten hat, wenn die im Pacte von Seite des Menſchen vorausgeſetzten Bedingungen nicht eintreten, obwohl er andererſeits nicht gehalten iſt, die Ertheilung der Glaubensgnade von der Leiſtung dieſer Bedingungen abhängig zu machen. Die natürlichen Leiſtungen des Menſchen ſind nicht der poſitive Grund oder die ratio movens der Verleihung, ſondern bloß eine Anſtrengung zur Hinwegräumung und Fernhaltung von Hinderniſſen, welche dem Eingange der Gnade entgegenſtehen könnten; das facere quantum in se heißt demnach, der gratia prima kein Hinderniß legen. Dieß iſt aber auch der einzige ſelbſtthätige Antheil, den der Menſch am Innewerden des göttlichen Rufes hat; jenes Andere aber, daß dieſer Ruf an die Einen ſtärker und vernehmlicher, an Andere ſchwächer ergeht, an Andere gar nicht, iſt einzig im göttlichen Willen ſelber gegründet, beweiſt aber nicht gegen die Gerechtigkeit Gottes, ſondern ſtellt vielmehr ſeine Gnade und Huld an Jenen, die er vernehmlicher ruft, in's Licht. Wenn ferner den Einen das Posse, Anderen auch noch das Velle zu Theil wird, ſo iſt die Haupturſache des Letzteren im göttlichen Willen gelegen; in Bezug auf das bloße Posse iſt der Beſitz deſſelben einzig Gott zu verdanken, daß es aber eine bloß genügende und nicht auch zugleich wirkſame Gnadenhilfe iſt, hat in Gott keine poſitive Urſache, ſondern bloß eine permiſſive, indem er nämlich zuläßt und es darauf ankommen läßt, daß der Menſch eigenwillig der ihm gebotenen Hilfe ſich entſchlägt.

Das Letzterwähnte führt nun auf den Unterſchied zwiſchen der gratia sufficiens und gratia efficax. Der Paduaner Theolog Paulus Benius [1])

---

[1]) Paul Beni aus Candia, war eine Zeitlang im Jeſuitenorden, trat aber wieder aus demſelben, und lehrte in Padua Eloquenz, beſchäftigte ſich überhaupt viel mit den ſchönen Wiſſenſchaften, und nahm im Beſonderen an der italieniſchen Poeſie, ſo wie an den Bemühungen um die italieniſche Sprachforſchung und Lexicographie von Seite der Akademie della Crusca lebhaften Antheil († 1625). Aus ſeinen theologiſchen und philoſophiſchen Schriften mögen hier genannt werden: Tractatus de auxiliis gratiae — Disputationes de annalibus Baronii — Commentarii in poeticam et rhetoricam Aristotelis — Tres Decades in Platonis Timaeum u. ſ. w.

meinte, mit Berufung auf die gleichen Geſinnungen eines Oſor [1]), J. A. Delphinus [2]), Cölius, es wäre am Beſten, dieſe ganz neue theologiſche Diſtinction, die ohnehin nur zu unentwirrbaren Streitigkeiten Anlaß gebe, gänzlich fallen zu laſſen. Suarez weiſt dieſe Anſicht entſchieden ab; die Unterſcheidung beider Arten von Gnade iſt in den Ausſprüchen der heiligen Schrift, der Väter, zumal des heiligen Auguſtinus, der Concilien ſo feſt und ſicher begründet, daß von ihr nicht abgegangen werden könne. Es handelt ſich demnach vielmehr darum, den richtigen Sinn dieſer Unterſcheidung zu ermitteln, und alle Mißdeutungen derſelben zu beſeitigen. Vor Allem hat man ſich einmal der Meinung zu entſchlagen, als ob die vocatio efficax eine neue Zugabe zur gratia sufficiens wäre, eine Entität oder für ſich ſeiende Proprietät, durch welche die gratia sufficiens zur efficax gemacht würde. Denn damit würde eigentlich nur geſagt, daß die gratia sufficiens eine non sufficiens ſei; und wenn es feſtſteht, daß keine Gnadenweckung als ſolche die freie Selbſtbeſtimmung des Willens aufhebe, ſo wäre dann neuerdings zu fragen, wodurch denn die gratia efficax zur efficax werde, mithin mit der Annahme einer beſonderen, der sufficiens nachfolgenden gratia efficax für die Erklärung der Sache, und für den Zweck, um deſſen willen man ſich zu der erwähnten Annahme verſtand, nichts gewonnen. Unter der wirkſamen Wirkungsgnade verſteht man diejenige gratia excitans, welche ſo beſchaffen und in ſolcher Art auf die ſpeciellen Umſtände der Perſon, der Zeit, des Ortes u. ſ. w. bemeſſen (congrua) iſt, daß ſie de facto unfehlbar die an ihre Verleihung geknüpfte Wirkung erzielt. So wenig als das göttliche Vorherwiſſen eines zufälligen Geſchehens die Zufälligkeit deſſelben aufhebt, eben ſo wenig involvirt die Ertheilung einer wirkſamen Weckungsgnade eine zwingende Nöthignng für den von ihr beeinflußten Willen. Die Infallibilität im Nexus zwiſchen der vocatio congrua und dem entſprechenden Gebrauche der Freiheit iſt lediglich durch die Präſcienz Gottes vermittelt, nicht durch eine abſolut vorausbedingende, ſondern durch eine bedingte, vermöge welcher Gott von jedem geſchaffenen und ſchaffbaren Willen weiß, wie derſelbe ſich in

[1]) Vgl. Geſch. d. Thom., S. 328.

[2]) Joh. Ant. Delphinus, ein Franciscaner aus Caſal Maggiore im Mailändiſchen, geb. a. 1500, ſchrieb: De salutari omnium rerum ac praesertim hominum progressu — De divina providentia — Comm. in evang. Joannis et in ep. ad Rom. etc.

allen denkbaren Umſtänden zu dieſer oder jener Art der Berufung verhalten werde.

Nun entſteht aber die Frage, ob ein ſolches, keine Vorausbeſtimmung involvirendes Vorauswiſſen Gottes denkbar ſei. Aeltere Theologen einer gewiſſen Richtung, die das Wiſſen vom Wollen abhängig machten, wie Duns Scotus, Richard, zum Theile auch Durand, und vordem ſchon Alexander von Hales, ſehen in der göttlichen Vorausbeſtimmung den Grund des göttlichen Vorauswiſſens. Suarez iſt damit einverſtanden. Es läßt ſich ein doppelter Wille Gottes denken — bemerkt Suarez — welcher dem Vorauswiſſen Gottes um eine zuverläſſig eintretende Willenshandlung der Creatur vorausgehen kann: Erſtlich das Wollen von etwas an ſich, ohne daß es deßhalb nothwendig ſchon geſchehen müßte, indem das wirkliche Geſchehen in der voluntas antecedens als ſolcher noch nicht enthalten iſt, wenn nicht eine praedefinitio damit verbunden iſt, die dann allerdings noch als ein Prius im Verhältniß zum Wiſſen um die Zuverläſſigkeit des prädefinirten Geſchehens zu nehmen iſt. Der andere Wille, der dem Vorherwiſſen, daß ein Act ſicher eintreten werde, noch vorausgeht, iſt der Wille, zu dieſem Acte oder Geſchehenen zu concurriren, ohne welche Concurrenz jenes Geſchehen gar nicht möglich wäre. Was nun die Prädefinition guter Handlungen durch den Willen erſterer Art anbelangt, ſo iſt wohl kein Zweifel, daß in ihm und kraft ſeiner das Vorausbeſtimmte als künftig Geſchehendes erkannt wird; eben ſo gewiß aber iſt, daß die Prädefinition nicht der erſte Grund jenes Vorausſehens iſt. Die Prädefinition freier Handlungen kann nämlich keine Erzwingung derſelben ſein ſollen; alſo muß ſie mit Rückſicht auf die geeigneten Mittel zur zuverläſſigen Erwirkung der von Gott gewollten, freien Handlung bemeſſen ſein, ſetzt ſomit ein Erkennen der rechten Mittel voraus, durch deren Anwendung der Eintritt des vorauszubeſtimmenden Actes oder Geſchehens ſicher geſtellt iſt, iſt mithin durch das Erkennen dieſer Mittel bedingt. Die bloße Vorausbeſtimmung kann in keinem Falle der erſte Grund des Vorauswiſſens ſein; denn es würde ihr hiemit die Bedeutung einer das freie Wollen der Creatur aufhebenden determinatio efficax zugewieſen. Eben deßhalb kann ſie auch nicht der zureichende Grund des Vorauswiſſens aller zufälligen Handlungen ſein; Gott prädeterminirt die Willen der freien Geſchöpfe nicht zu ſündhaften Handlungen, und ſolche Handlungen ſind überhaupt nicht ein Gegenſtand ſeiner Vorausbeſtimmung, ſondern bloß ſeiner Zulaſſung. Eben ſo iſt es nicht gewiß, ob alle guten Handlungen, beſonders die bloß natür-

lich guten, von Gott vorausbeſtimmt ſeien; gibt es nun ſolche nicht prädefinirte gute Handlungen, ſo kann nicht ein Vorausbeſtimmungsbeſchluß der Erkenntnißgrund derſelben für Gott ſein. — Eben ſo wenig iſt jener andere, vorhin erwähnte Wille und Beſchluß Gottes, der ſich auf die Concurrenz Gottes mit der menſchlichen Selbſtbeſtimmung bezieht, ein zureichender Erkenntnißgrund des zuverläſſigen Eintretens einer zukünftigen zufälligen Handlung. Man kann nämlich nicht ſagen, daß dieſer Wille und Beſchluß ein abſolutes und wirkſames Wollen der fraglichen Menſchenhandlung ſei; und iſt er dieß nicht, ſondern einfach nur der Wille, zu dieſer Handlung zu concurriren, ſo ſetzt er bereits ein anderweitiges Wiſſen um dieſelbe voraus. Gottes Concurrenz ſteht auch für die bloß möglichen Handlungen, deren Gegentheil in der Wirklichkeit eintritt, in Bereitſchaft; alſo kann der Wille zu concurriren, als ſolcher, keinen hinreichenden Erkenntnißgrund des Eintrittes der Handlung abgeben. Daraus ergibt ſich unmittelbar auch, daß der Wille Gottes, ſündhafte Handlungen zuzulaſſen, hinreichender Grund des Vorherwiſſens um ſie ſei. Der Zulaſſungswille ſchließt nämlich neben dem Willen, zu concurriren, der zur Erklärung des Vorauswiſſens nicht ausreicht, auch noch den Entſchluß in ſich, die Sünde nicht zu hindern, und die wirkſame Gnadenhilfe zum Guten nicht zu ertheilen; die Verweigerung dieſer Hilfe könnte aber nur dann ein ſicheres und untrügliches Vorherwiſſen der Sünde begründen, wenn das auxilium efficax eine phyſiſche Prädetermination des menſchlichen Willens in ſich ſchlöſſe, was nicht zugegeben werden kann. Denn dieſer Anſicht zufolge müßte auch alles natürliche Gute durch eine wirkſame Prädetermination des menſchlichen Willens erwirkt werden. Da fragt es ſich nun, aus welchem Grunde? Liegt der Grund im Verhältniß des menſchlichen Willens als causa secunda zu Gott als causa prima, ſo müßten auch die böſen Handlungen durch eine phyſiſche Prädetermination erwirkt werden; außer man wollte ſagen, daß die böſen Handlungen in völliger Unabhängigkeit von Gott als causa prima vollzogen würden, was die Vertheidiger der praemotio physica am allerwenigſten zugeben werden und auch nicht zugeben dürfen, weil es glaubenswidrig wäre. Wollten die Gegner ſagen, man müſſe die allgemeine Influenz Gottes auf die causas secundas von den beſonderen Determinationen zu moraliſch-guten Handlungen unterſcheiden, ſo müßte man fragen, wozu doch ſolche beſondere Determinationen zu moraliſch-guten Handlungen natürlicher Ordnung nöthig ſeien, da auch dieſe letzteren dem natürlichen Vermögen des Menſchen

proportionirt ſind? Warum verurtheilt man dann ſo ſtrenge den Satz des Gregor von Rimini, daß der Menſch unter dem bloß allgemeinen Einfluſſe der causa prima nicht fähig ſei, gut zu handeln? Iſt dieſe Verurtheilung keine Inconſequenz, und wäre die richtige Conſequenz nicht dieſe, zu der weiteren Behauptung fortzuſchreiten, daß der menſchliche Wille, auf ſich ſelbſt und auf den generellen Einfluß der causa prima angewieſen, nur böſe handeln könne?

Dieſe nach Außen fallende determinirende Thätigkeit Gottes identificiren Einige mit der innerlich in Gott ſich vollziehenden Prädefinition menſchlicher Handlungen, und glauben mit jener auch dieſe verwerfen zu müſſen. Verſtehen ſie dieſe letztere Art der Prädefinition in dem Sinne, daß ſie jeden Vorausgang einer scientia conditionata ausſchließt, ſo haben ſie freilich Recht; denn die Mittel, die Gott zur Erwirkung ſeines Beſchluſſes aufbietet, müßten in dieſem Falle zwingende Mittel ſein, da ſie nicht bereits zufolge einer scientia conditionata und zufolge einer darin begründeteten vollkommenen Angemeſſenheit untrüglich ſind. Es iſt aber keinerlei Nöthigung vorhanden, die scientia conditionata aus der göttlichen Vorausbeſtimmung zu entfernen; am allerwenigſten wird durch Zulaſſung der scientia conditionata die Vollkommenheit und Selbſtmächtigkeit der göttlichen Providenz gefährdet. Der Begriff der göttlichen Providenz ſchließt drei Momente in ſich: Wiſſen, Wille, Macht Gottes. Das providentielle Wiſſen Gottes kann nicht ſchlechthin präfinitiv ſein; die ſündhaften Handlungen der Menſchen ſind nur Gegenſtand einer göttlichen Zulaſſung, und in Rückſicht auf das von Gott Zugelaſſene erweiſt ſich eben der Begriff der scientia conditionata als das zur Wahrung der activen Providenz Gottes einzig Geeignete, aber auch Ausreichende. Mit jenem Zulaſſungswillen iſt auch bereits das Vorauswiſſen deſſen, was künftig eintreten wird, geſetzt, indem Gott, durch die scientia conditionata bereits wiſſend, wie die freie Creatur unter dieſer oder jener Fügung oder Zulaſſung Gottes handeln werde, in Kraft ſolcher Fügungen oder Zulaſſungen bereits weiß, was in Wirklichkeit geſchehen wird. Auch die Macht Gottes involvirt nicht eine ſchlechthinige göttliche Präfinition alles Geſchehens. Die Macht Gottes, an ſich betrachtet, geht allen Entſchließungen des göttlichen Willens voraus; die wirkliche Bethätigung der Macht involvirt nur da, wo ſie ohne Concurrenz der causae secundae ſtatt hat, einen abſoluten Beſchluß des göttlichen Willens. Der Wille ſelber fordert gleichfalls zu ſeiner Vollkommenheit nicht allgemein und durchgängig präfinirte Entſchließungen in Ab-

ſicht auf die freien Handlungen der Creaturen. Die nächſten Zwecke dieſer Handlungen, und überhaupt aller creatürlichen Actionen müſſen nicht von Gott präfinirt ſein; Gott iſt nicht gehalten, etwas außer ſich zu wollen, und ſeine auf die nächſten Zwecke der creatürlichen Actionen bezüglichen Entſchließungen ſupponiren nicht nothwendig irgend einen vorausgehenden Willen, außer etwa jenen der Verherrlichung Gottes. Dieſer iſt nun allerdings ein präfinirender Wille; aber alle auf nächſte Zwecke gerichteten Actionen der Creatur realiſiren durch ſich ſelbſt und unmittelbar jenen gottverherrlichenden Zweck, brauchen alſo nicht ausdrücklich und im Beſonderen in jene präfinirende Abſicht aufgenommen zu ſein. Somit iſt auch von dieſer Seite nicht eine beſondere Prädefinition der Actionen der Creaturen im Namen der göttlichen Providenz gefordert.

Nun wäre aber auch noch zu fragen, ob denn eine bedingnißweiſe Erkenntniß des Zukünftigen in Gott als möglich gedacht werden könne. Einige meinen nämlich, daß in Ermangelung eines determinirenden Beſchluſſes auch keine determinirte Wahrheit in der ſogenannten scientia conditionata ſein könne, dieſe ſelber ſomit in Wahrheit nicht exiſtire. Dieſes Bedenken löſt ſich, wenn man auf den Begriff des zufälligen Künftigen näher eingeht. Das Weſen deſſelben iſt Uebergang von einem potentiell indifferenten Sein in der Urſache in ein beſtimmtes actuelles Sein außerhalb der Urſache. Iſt die Urſache des Zufälligen eine natürlich wirkende, ſo liegt das Zufällige des Gewirkten in der Unvollkommenheit des Wirkenden, welches möglicher Weiſe durch ein äußeres Hinderniß gehemmt werden kann; die freiwirkende Urſache aber vermag dieſes Hemmniß ſelber zu ſetzen, indem ſie aus innerer Kraft und per se ihr Thätigſein ſuspendiren und willkürlich in dieſer oder jener Art ſich entſcheiden kann. Daher haben die wirklich eintretenden zukünftigen Actionen derſelben ihre determinirte Wahrheit von der ſeiner Zeit ſtatthabenden actuellen Determination der freien Urſache, und werden demzufolge im untrüglichen intuitiven Vorherſehen Gottes nicht per modum causalis illationis ſondern durch eine simplex propositio de inesse erkannt: „Der ſeiner Zeit ſo und ſo disponirte Wille wird ſo und ſo handeln.“ Eine Erkenntniß per modum causalis illationis könnte auf keine Gewißheit Anſpruch machen, ſondern nur eine bloße Conjectur abgeben; ausgenommen, man wollte einen die menſchliche Freiheit aufhebenden prädeterminirenden Willensbeſchluß Gottes, und einen dieſem Beſchluſſe entſprechenden determinirenden Einfluß Gottes auf den menſchlichen Willen annehmen, was jedoch ſelbſtverſtändlich nicht angeht.

So ſtützt ſich denn die congruiſtiſche Gnadenlehre zuhöchſt auf die Untrüglichkeit des göttlichen Vorherwiſſens, während dieſes von den Vertheidigern der praemotio physica von dem göttlichen Vorherbeſtimmen abhängig gemacht wird. Das von Suarez entwickelte congruiſtiſche Syſtem der Gnadenlehre wurde durch ein Mandat des General-Oberen der Jeſuiten, Claudius Aquaviva, als maßgebend für die Schulen des Ordens erklärt [1]). Einige Theologen des Ordens nahmen dieſes Abgehen vom eigentlichen Molinismus für ein Zugeſtändniß an die Bannez'ſche praedeterminatio physica; dieſe Meinung wurde durch eine ausdrückliche Erklärung der ſiebenten Generalverſammlung des Ordens (a. 1616) abgewieſen [2]), und in der neunten Generalverſammlung abermals Aquaviva's Mandat wiederholt. Uebrigens blieb der Congruismus eben nur Ordenslehre, neben welcher die Thomiſten, die Auguſtiner, die Sorbonniſten ihre eigenen Theorien vertraten. Tournely bemängelt den Suarez'ſchen Congruismus als ein unhaltbares Mittleres zwiſchen Thomismus und Molinismus; die Suarez'ſche gratia sufficiens falle im Grunde mit der Thomiſtiſchen gratia sufficiens zuſammen — wo nicht, ſo ſei in Suarez' Syſtem der Molinismus d. i. die völlige Abhängigkeit der Wirkſamkeit der Gnade vom freien Willen nicht zu vermeiden. Die Theologen des Jeſuitenordens verſchloſſen ſich keineswegs dieſen und ähnlichen Einwendungen, daher in den Schulen deſſelben neben der congruiſtiſchen Lehre auch eine andere ſich hervorbildete, welcher gemäß die Gnade nicht in der einen oder anderen Gnadenweckung und Gnadeneinwirkung für ſich, ſondern in

---

[1]) Statuimus et mandamus — heißt es in einem Decrete vom 14. Dez. 1613 — ut in tradenda divinae gratiae efficacitate .... nostri in posterum omnino doceant inter eam gratiam, quae effectum reipsa habet atque efficax dicitur, et eam quam sufficientem nominant, non tantum discrimen esse in actu secundo, quia ex usu liberi arbitrii, etiam cooperantem gratiam habentis effectum sortiatur altera non item, sed in ipso actu primo; quod posita scientia conditionalium, ex Dei proposito atque intentione efficiendi certissime in nobis boni, de industria ipse ea media selegit, atque eo modo et tempore confert quo videt effectum infallibiliter habitura, aliis usurus, sic haec inefficacia praevidisset. Quare semper moraliter et in ratione beneficii plus aliquid in efficaci quam in sufficienti gratia et in actu primo contineri: Atque hac ratione efficere Deum ut reipsa faciamus, non tantum quia dat gratiam, qua facere possimus. Quod idem dicendum est de perseverantia, quae procul dubio donum Dei est.

[2]) Vgl. Geſch. d. Thom., S. 438 u. 489.

der Geſammtheit aller, und in der unwiderſtehlichen Macht dieſer aus Gottes unerſchöpflichem Reichthum geſpendeten Gnadenfülle zu ſuchen ſei. Dieſe Anſicht wurde namentlich von Edmund Simonnet vertreten [1]), und gelangte durch ihn zu einer gewiſſen Berühmtheit, wurde jedoch auch wieder gleich allen anderen Theorien beſtritten, von dem Auguſtiner Berti hauptſächlich aus dem Grunde, weil auch ſie mit der Lehre von der scientia media in Verbindung ſtehe. Euſebius Amort hingegen ſucht eben in der scientia media den vermittelnden Gedanken zur Vereinbarung der gratia efficax mit der menſchlichen Freiheit [2]). Perrone legt dem Streite über die scientia media für die Gegenwart eine ganz untergeordnete Bedeutung bei; den mancherlei Einwendungen wider den Congruismus geſteht er eine relative Berechtigung zu, und zieht aus den gegen alle bisherigen theologiſchen Theorien der Gnade erhobenen Bemängelungen den Schluß, daß es gerathen ſei, ein ſo dunkles und kaum lösbares Problem aufzugeben: es ſei nach ſo vielen fruchtloſen Anſtrengungen kaum zu erwarten, daß die Sache irgend einmal in's Klare gebracht werde.

Gleichwohl iſt es aber eben deßhalb von Intereſſe, jenen Bewegungen zu folgen, welche nach der durch den Congruismus verſuchten Ausgleichung der Gegenſätze auf dem Gebiete der Gnadenlehre auf's Neue wieder ausbrachen, und in ihrem Endverlaufe unter Concurrenz mehrerer anderer in dieſe Bewegungen hineinſpielender Factoren eine durchgreifende Umgeſtaltung der theologiſchen Lehrweiſe zur Folge hatten. Das nächſtfolgende Capitel ſoll hierüber näheren Bericht geben.

---

[1]) Edmund Simonnet S. J., lehrte zu Rheims Philoſophie, ſodann zu Pont à Mouſſon Theologie († 1733) und hinterließ: Institutiones theologicae ad usum Seminariorum. Nancy, 1721 ff., XI Voll. in 8°. Aus dieſem Werk mußte, wie Backer (II, p. 556) bemerkt, der Satz beſeitiget werden, der Papſt könne trotz der Einſprache des Biſchofes einen Beichtvater für eine beſtimmte Diöceſe jurisdictioniren.

[2]) Gratia efficax consistit in supernaturali illustratione intellectus vel motione voluntatis, prout substat scientiae mediae de conjungendo hominis assensu. Hic modus asserendi ac captus facilius explicat, quomodo gratiae sufficienti possit resistit, et quomodo gratia sit efficax sine periculo laedendae libertatis, nec aliunde dicit repugnantiam, ergo est praeferendus. *Theologia eclectica*, Tomulus VIII, disp. 3, de gratia, p. 291 (edit. Wirceburg., a. 1752.).

Fünftes Capitel.

Suarez' Congruismus im Verhältniß zu den ſpäter ausgebrochenen Janſeniſtiſchen Streitigkeiten. Der Kampf der Jeſuiten gegen den Janſenismus. Die Vertreter des reinen Auguſtinismus in ihrer Stellung zu Janſeniſten und Jeſuiten.

Im neunten Bande der Venetianer Geſammtausgabe von Suarez' Werken findet ſich ein opus posthumum, welches Suarez während ſeines zweiten Aufenthaltes in Rom zur Vertheidigung verſchiedener in ſeinen bis dahin erſchienenen Schriften enthaltener Puncte ſeiner congruiſtiſchen Gnadenlehre abgefaßt hatte. Das Manuſcript blieb in Baſtida's Händen, welcher es ſpäter aus Rom nach Spanien mitbrachte, und zeitlebens ſorgſam verwahrte. Vor ſeinem Tode übergab er es einem Freunde, welcher die Verurtheilung der fünf bekannten Sätze des Janſenius durch Papſt Innocenz XI. als einen gelegenen Zeitpunct anſah, Suarez' bisher noch ungedruckte Schrift, gleichſam als einen Commentar zur päpſtlichen Cenſur durch den Druck zu veröffentlichen. Wir haben uns ſonach zu fragen, in welches Verhältniß dieſe Schrift und überhaupt die Suarez'ſche Theologie zur Lehre des Janſenismus zu ſetzen ſei. Ein ſolches Verhältniß läßt ſich indeß nicht ſo unmittelbar aufweiſen, da ein unmittelbares geſchichtliches Verhältniß des Suarez'ſchen Congruismus zum Janſenismus nicht beſteht, oder wenigſtens kein unmittelbareres, als jenes der kirchlichen Scholaſtik überhaupt, mit welcher Janſenius zuſammenſtieß. Da ſich alſo Congruismus und Janſenismus zumeiſt doch nur in einem dritten, im beiderſeitigen Verhalten zur hergebrachten theologiſchen Lehrweiſe und zur Lehre des heiligen Auguſtinus berühren, ſo kann auch das Verhältniß der Suarez'ſchen Theologie zur Janſeniſtiſchen Lehre nur mittelbar aufgezeigt werden. Zu dem Ende iſt es aber nöthig, vorerſt auf die Janſeniſtiſchen Streitigkeiten ſelber und namentlich auf deren Anfänge etwas näher einzugehen; und dieß ſcheint hier um ſo mehr angezeigt, als die Entwickelung der Theologie des Jeſuitenordens auf das innigſte mit der Geſchichte jenes Streites verflochten iſt, und insbeſondere auch Suarez' Verhältniß zur Auguſtiniſchen Lehre bei dieſem Anlaſſe ſich genauer beleuchten läßt, als es ohnedem ſtatthaft wäre. Nebenher dürften die nachſtehenden Auseinanderſetzungen der Kämpfe zwiſchen Janſeniſten und Jeſuiten auch zur Erwei-

terung und Vervollſtändigung der bereits in unſerer „Geſchichte des Thomismus“ verſuchten Darſtellung der Lehrſtreitigkeiten über die Gnade im ſiebzehnten und achtzehnten Jahrhunderte dienlich ſein.

Bekanntlich wollte Janſenius durch ſein Werk: Augustinus, den nach ſeiner Meinung ſeit fünf Jahrhunderten den theologiſchen Schulen abhanden gekommenen reinen und ächten Auguſtinismus wieder herſtellen. Zwei und zwanzig Jahre hatte er an ſeinem Buche gearbeitet, wagte aber nicht, es bei ſeinen Lebzeiten erſcheinen zu laſſen, weil er der Anſicht war, daß es von den theologiſchen Cenſoren des römiſchen Stuhles kaum werde gebilliget werden. Man ſagte ſogar, daß er eigentlich eine Apologie des Bajus zu ſchreiben im Sinne gehabt, ſpäter aber den Titel der Schrift geändert habe, um nicht im Voraus die Gewißheit ihrer Verurtheilung zu beſiegeln. Die Herausgabe des nach Janſenius Tode erſcheinenden Werkes wurde von den Löwener Doctoren L. Fromond und Calenus beſorgt, welche ſchon während des Druckes die Bogen einzeln zur Prüfung nach Rom ſendeten, daher denn auch kaum nach Erſcheinen des Werkes im März des Jahrs 1641 ein päpſtliches Verbot deſſelben erfolgte. Formeller Grund des Verbotes war der Verſtoß gegen das a. 1611 erlaſſene und a. 1625 erneuerte Verbot der Herausgabe von Werken über die Gnadenlehre [1]); aus gleichem Grunde wurden gleichzeitig auch einige durch den Druck veröffentlichte Theſen der Antwerpner Jeſuiten und zwei Schriften Fromond's [2]) mit Verbot belegt. Der andere Grund des Verbotes von Janſenius war ſachlicher Natur; Janſenius hatte ſich der Erneuerung der Bajaniſchen Irrthümer in den Fragen über die menſchliche Willensfreiheit [3]), Erfüllbarkeit der göttlichen Gebote [4]), Werke der Ungläubigen [5])

---

[1]) Vgl. Geſch. d. Thom., S. 439.

[2]) Brevis anatomia hominis. Löwen, 1641. — Conventus Africanus, sive disceptatio judicialis ante tribunal praesidis Augustini.

[3]) Die hieher bezüglichen Sätze des Bajus lauten: Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit. — Libertatis modus, qui est a necessitate, sub libertatis nomine non reperitur in scripturis, sed solum nomen libertatis a peccato. — Homo peccat damnabiliter etiam in eo, quod necessario facit.

[4]) Definitiva haec sententia, Deum homini nihil impossibile praecepisse, falso tribuitur Augustino, cum sit Pelagii.

[5]) Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia. — Infidelitas pure negativa in his, quibus Christus non est praedicatus, peccatum est. — Omnis amor creaturae rationalis aut vitiosa cupiditas est, qua

und über den Stand der reinen Natur [1]) ſchuldig gemacht. Die Anhänger des Janſenius waren nicht wenig betroffen und behaupteten, die Bulle müſſe von Albizzi, dem Conſultor S. Officii entweder eigenmächtig abgefaßt oder doch wenigſtens gefälſcht ſein, weil gegen Urban's VIII. ausdrücklichen Willen, daß bei Verurtheilungen falſcher Anſichten nicht die Namen der Urheber bekannt gegeben werden ſollten, Janſenius in der Bulle förmlich genannt ſei. Indeß beſtätigte Urban VIII. die Echtheit und Unverfälſchtheit der Bulle; und trug dem Erzbiſchof von Mecheln auf (1643), die unleidliche Anmaßung Jener niederzuhalten, welche die Bulle noch vor ihrer öffentlichen Bekanntgebung bereits als gefälſcht auszugeben ſich erdreiſteten. Urban VIII. war jedoch zeitlebens nicht im Stande, die Publicirung der Bulle in den belgiſchen Provinzen zu erwirken; die Janſeniſten hatten Alles aufgeboten, die Miniſter des ſpaniſchen Königs auf ihre Seite zu ziehen. Erſt im Jahr 1648 verſtand ſich der König auf Verwendung des Erzherzog Leopold dazu, dem Andringen des Papſtes Innocenz X. nachzugeben; die Bulle wurde publicirt, und zugleich angeordnet, daß Alle, welche ein Kirchen- oder Staatsamt anträten, durch einen eidlichen Revers ſich zur Anerkennung und Unterwerfung unter die Bulle des Papſtes Urban zu verpflichten hätten.

In Frankreich trat zuerſt der Sorbonniſt Iſaak Habert, ſpäter Biſchof von Vabres, gegen die Janſeniſtiſche Lehre öffentlich in Predigten auf, und ließ auch eine Schrift gegen Janſenius erſcheinen: Defensio fidei Ecclesiae [2]), welche A. Arnauld, gleichfalls Sorbonniſt, durch zwei nacheinander veröffentlichte Schriften (a. 1644 u. 1645) bekämpfte. Die Pariſer Sorbonne erklärte (1644) ihre Unterwerfung unter die auf königlichen Befehl ihr zugemittelte päpſtliche Bulle, der Erzbiſchof von Paris ließ ſie von den Kanzeln verleſen. Damit war jedoch die Sache nicht beigelegt.

---

mundus diligitur, quae a Joanne prohibetur; aut laudabilis illa charitas, qua per Spiritum sanctum in corde diffusa, Deus amatur.

[1]) Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur. — Integritas primae creationis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis ejus conditio. — Immortalitas primi hominis non erat gratiae beneficium, sed naturalis conditio. — Nec Angeli, nec primi hominis adhuc integri merita recte vocantur gratia.

[2]) Andere Schriften Haberts ſind: Theologia graecorum Patrum circa materiam gratiae — De consensu hierarchiae et monarchiae — De cathedra seu primatu Petri etc.

Einige Jahre ſpäter nämlich beſchwerte ſich der Syndikus der Facultät, Cornet, vor dem Gremium der Facultät über einige Baccalaureos, welche verſchiedene Sätze, deren Drucklegung er ihnen unterſagt, zu vertheidigen keinen Anſtand nahmen. Die Facultät beſchloß eine nähere Prüfung der Sache, und ernannte eine Unterſuchungscommiſſion; ſiebenzig Doctoren remonſtrirten aber gegen dieſen Beſchluß und brachten die Sache vor das Parlament, welches die Fortſetzung des Unterſuchungsproceſſes geradezu verbot und nebſtdem eine gegen die anſtößigen Sätze gerichtete Schrift unterdrückte. • Dieſe Sätze waren aber folgende:

1) Aliqua Dei praecepta hominibus justis volentibus et conantibus secundum praesentes, quas habent vires, sunt impossibilia; deest quoque iis gratia, qua possibilia fiant.

2) Interiori gratiae in statu naturae lapsae nusquam resistitur.

3) Ad merendum vel demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.

4) Semipelagiani admittebant praevenientis gratiae interioris necessitatem; sed in hoc erant haeretici, quod vellent eam talem esse, cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare.

5) Semipelagianorum error est, dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse.

6) Sensit olim Ecclesia, privatam sacramentalem poenitentiam pro peccatis occultis non sufficere.

7) Naturalis attritio sufficit ad sacramentum poenitentiae.

Von dieſen Sätzen ließ man im weiteren Verfolge des Streites die letzten zwei fallen; die fünf anderen aber wurden, da die Janſeniſtenpartei immer mächtiger anwuchs und ſelbſt im Schooße der Facultät vertreten war, nach Rom zur Prüfung geſendet (1650), ſammt einem Schreiben an Innocenz X., welches Habert im Namen von fünfundachtzig Biſchöfen des Reiches abgefaßt hatte. Eilf Biſchöfe waren anderer Anſicht, und beauftragten den janſeniſtiſch geſinnten Louis d'Amour mit Ueberbringung eines anderen Schreibens an den Papſt, mit der Bitte, es möge in Rom von der Cenſur der denuncirten Sätze abgegangen werden. Innocenz nahm auf dieſen Wunſch keine Rückſicht, und ſetzte zur Prüfung der Sätze eine Congregation nieder (1651), beſtehend aus vier Cardinälen, darunter Fabius Chigi (ſpäter als Papſt Alexander VII.) und Bernardin Spada, der bereits früher in officiellen Verhandlungen mit den Löwener Doctoren

Synnich und Paepe Janſens Werk hinreichend kennen zu lernen Gelegenheit gehabt hatte — aus einem Secretär, als welcher Albizzi fungirte — und aus dreizehn Conſultoren, unter welche die vorzüglichſten Theologen Italiens aus verſchiedenen Orden aufgenommen waren. Die zwei unter ihnen befindlichen Dominicaner: Vincentius Candidus Mag. S. Pal. [1]) und Vincentius de Pretis Comm. S. Offic. [2]) waren dem Buche des Janſenius gewogen; nicht minder der eine der beiden beigezogenen Auguſtiner, der Ordensgeneral Visconti, und Lukas Wadding vom Obſervantenorden. Die der Sache des Janſenius befreundeten Mitglieder der Conſulta waren mit der Anweſenheit des Jeſuiten Sforza Pallavicini nicht ſehr zufrieden, und eben ſo hätten ſie den Generalprocurator der Minimen, Modeſtus von Ferrara, der ein ihnen anſtößiges und ſpäter wirklich unterdrücktes Buch Annat's approbirt hatte, ſo wie den Secretär Albizzi aus der Congregation beſeitiget gewünſcht [3]). Die Sitzungen der Congregation begannen am 20. April 1651; ſie dauerten durch volle zwei Jahre, es wurden ihrer ſechsunddreißig gehalten. Gegen Ende des Jahres trafen aus Frankreich als Vertheidiger der Propoſitionen die Doctoren Brouſſe, Delalane, Angran ein, der erkrankte Brouſſe wurde bald durch den Oratorianer P. Desmares und Doctor Maneſſier erſetzt. Aber auch die Gegner des Janſenius ſchickten drei Vertreter: Hallier, Lagaut, Johſel. Die Vertheidiger Janſen's ſuchten um öffentliche Concertationen mit ihren Gegnern an, nach Art jener, welche früher in den Verhandlungen der congregatio de auxiliis ſtatt gehabt hatten. Sie erhielten zur Antwort, daß es ſich dießmal um Janſenius, deſſen Lehre bereits verurtheilt ſei, gar nicht mehr handeln könne; daß Verhandlungen in ſolcher Form, wie ſie bei Unterſuchung der Moliniſtiſchen Lehre ſtattgehabt, nicht zum Ziele führen würden; daß ſie im Irrthum wären, wenn ſie meinten, es handle

---

[1]) Vincentius Candidus († 1654) hinterließ: Illustriores disquisitiones morales, 6 Voll. — tract. de primatu Petri u. ſ. w.

[2]) Vinc. Preti de Seravalle († 1664) ſchrieb: Commentaria philosophica de analogis, de materia prima et principio individuationis — Comm. theol. de praedestinatione et praescientia, de peccato angelorum, de div. auxiliis et gratia — De legibus et censuris. Dieſe Schriften exiſtiren bloß im MSS.

[3]) Die übrigen Mitglieder der Conſulta waren: Raphael Averſa, General der Minimen, Dominicus Campanella, Carmelit, früher Jeſuit, Ant. Carpinelli, Generalprocurator der Capuciner, Maria Angelus Cyriä von Cremona, Servit, D'Elbene, Superior der Theatiner, Cöleſtinus Brunius, Auguſtiner, Aug. Tartaglia, Carmelit.

ſich im gegenwärtigen Falle um die bedrohte kirchliche Auctorität des heiligen Auguſtinus. Nach einiger Zeit gaben ſie abermals eine Denkſchrift ein, in welcher ſie erklärten, daß ſie gar nicht daran dächten, den Janſenius vertheidigen zu wollen, ſondern nur die gratia efficax zu vertheidigen wünſchten und die Moliniſtiſche Auffaſſung der gratia sufficiens, als einer vom menſchlichen Willen abhängigen gratia versatilis zu beſtreiten ſich gedrungen fühlten. Die General-Oberen der Dominicaner und Auguſtiner äußerten den Wunſch, es möge die Berathung an der Stelle wieder aufgenommen werden, wo man ſie in der congregatio de auxiliis ſchließlich hatte fallen laſſen; der Papſt antwortete, die Verhandlungen der congregatio de auxiliis ſeien eine abgethane Sache, die für jetzt aus dem Spiele zu bleiben habe. Er wußte, daß die Bittſteller durch die Janſeniſten beeinflußt waren; die Janſeniſten hatten kurz zuvor in Frankreich auf Anregung Godeau's, Biſchofs von Graſſe, und Vialart's, Biſchofs von Chalons, eine Zuſammenkunft mit den Thomiſten gehabt, ohne ſich aber irgendwie verſtändigen zu können. Eben ſo vergeblich waren alle noch weiteren Bemühungen der in Rom anweſenden Vertheidiger Janſen's; ihre drei Gegner hingegen wurden in die Zahl der Conſultoren aufgenommen. Da entſchloſſen ſie ſich endlich unter Verzichtleiſtung auf eine mündliche oder ſchriftliche Concertation mit den Anklägern der fünf Propoſitionen, eine Vertheidigung derſelben [1]) ſammt einer Denunciation von mehr als hundert aus Schriften der Jeſuiten gezogenen Sätzen bei Innocenz X. zu verſuchen. Den zwei hierauf bezüglichen Denkſchriften fügten ſie noch drei andere bei, eine über die Nothwendigkeit der gratia a se efficax, eine andere über den wahren und katholiſchen Sinn der erſten Propoſition, eine dritte über den richtigen Sinn der von Hallier gegen die erſte Propoſition vorgebrachten Stellen aus dem heiligen Auguſtinus, ſammt einer Vertheidigung Janſen's hinſichtlich der ihm zur Laſt gelegten Läugnung der gratia sufficiens. Zu einer der letzten Sitzungen, welchen der Papſt ſelber beiwohnte, wurden die fünf Vertheidiger Janſen's zugelaſſen, um ſich in ihrer Sache auszuſprechen. Lalane, der zuerſt das Wort ergriff, ſprach von dem maßgebenden Anſehen, welches dem heiligen Auguſtinus in der Gnadenlehre zukomme, von den Verſtößen der Jeſuiten, namentlich des P. Adam [2])

[1]) Scriptum trium columnarum, nämlich eine Schrift, in welcher ein dreifacher Sinn der Propoſitionen neben einander geſtellt war.

[2]) Lalane hat bereits früher eine Schrift gegen Adam erſcheinen laſſen: Défense de saint Augustin contre les erreurs, les calomnies et les invectives scanda-

gegen dieſe hohe Autorität, von dem mehrfältigen Sinne, in welchem die fünf Propoſitionen genommen werden könnten, und in welchem Sinne dieſelben als rechtgläubig zugelaſſen werden können. Im Sinne der Häretiker verſtanden klängen ſie lutheriſch oder calviniſch, im Sinne der Jeſuiten pelagianiſch, in dem Sinne, in welchem er mit ſeinen Freunden ſie verſtünde d. i. auf die gratia per se efficax gedeutet, wären ſie gut katholiſch. Ihm folgte Desmares, welcher das Capitel der gratia per se efficax weiter verfolgte. Beider Perorationen dauerten vier Stunden, bis zur einbrechenden Nacht, worauf die Verſammlung auseinanderging. So wenig, als Lalane die Verſammlung zu überzeugen vermochte, daß der von Cornet in die Propoſitionen gelegte Sinn nicht jener ſei, in welchem Janſenius ſie genommen, eben ſo wenig war Desmares vermögend geweſen, zu beweiſen, daß der von ihm und ſeinen Freunden angenommene Sinn der Propoſitionen mit dem kirchlichen Lehrbegriffe vereinbar ſei Daher blieb auch das Plaidoyer ganz ohne Erfolg; am Ende des Jahres 1653 erließ der Papſt eine Bulle, in welcher die fünf Propoſitionen förmlich verworfen wurden, die erſten vier als häretiſch, die erſte überdieß als temeraria, impia, blasphema, anathemate damnata — die fünfte als falsa, temeraria, scandalosa, und nach Umſtänden auch als häretiſch, impia, contumeliosa, ſoweit ſie beſagen ſoll, daß Chriſtus bloß für die Prädeſtinirten geſtorben ſei. Nun warfen ſich die Janſeniſten auf die Unterſcheidung der quaestio facti von der quaestio juris; ſie gaben zu, daß die verurtheilten Sätze falſch und häretiſch ſeien, aber ſie ſeien nicht Sätze des Janſenius. Demzufolge traten die franzöſiſchen Biſchöfe auf's Neue zuſammen (a. 1654) und wählten aus ihrer Mitte acht Cenſoren mit dem Auftrage, die verurtheilten Sätze mit Janſen's Werk zu vergleichen. Das Reſultat der Vergleichung war, daß die fünf Sätze wirklich von Janſenius gelehrt worden ſeien. Innocenz X. belobte die Biſchöfe, und beſtätigte, daß die Sätze in dem von Janſenius genommenen Sinne verurtheilt worden ſeien; Alexander VII., der ihm im nächſten Jahre (a. 1655) auf dem päpſtlichen Stuhle folgte, erneuerte die Entſcheidung ſeines Vorgängers. Der gallicaniſche Klerus verpflichtete ſich, dieſe päpſtliche Entſcheidung zu unterſchreiben; kein Prieſter ſollte ſeine Unterſchrift verweigern dürfen, der

---

leuses que le P. Adam, jesuite, a prêchees dans l'eglise de Saint-Paul, le second jeudi de Carême, sur le texte de l'Evangile de la Bananée: Je ne suis envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israel. Paris, 1650.

Wille des Königs machte den Beſchluß des Klerus zum bindenden Geſetze. Damit war leider der Streit nicht beigelegt; die Janſeniſten läugneten, daß die verurtheilten Sätze die wahre Meinung des Janſenius enthielten, und ſahen in der Verurtheilung derſelben das Werk einer gewiſſen Partei, gegen welche ſie mit den ſchärfſten Waffen zu Felde zogen. Es erſchienen um's Jahr 1656 die Lettres à un provincial, Wendrock's (Nicole's) Anmerkungen zu denſelben, und die Disquisitiones des Paulus Irenäus (gleichfalls Nicole, vgl. unten S. 262, Anm. 1). Ein Prieſter von St. Sulpice hatte einem Herrn vom Hofe, dem Herzog von Liancourt, im Beichtſtuhl die Abſolution verweigert, weil dieſer ihm nicht verſprechen wollte, ſeine Tochter aus dem Erziehungsinſtitute der janſeniſtiſch-geſinnten Kloſterfrauen von Port-Royal zu nehmen. Arnauld brachte dieſen Vorfall durch eine in Form eines Sendſchreibens an den Herzog von Luynes abgefaßte Druckſchrift zur öffentlichen Kenntniß [1]); die Angriffe, welche dieſe Schrift erfuhr, veranlaßten ihn zur Abfaſſung eines zweiten Sendſchreibens [2]), welches von der Sorbonne cenſurirt wurde, weil darin die Behauptung aufgeſtellt war, die verurtheilten Sätze ſeien nicht die Sätze des Janſenius, und es genüge mit Rückſicht auf den dieſe Frage betreffenden Theil der päpſtlichen Bulle ein silentium obsequiosum. Ferner war darin behauptet, es ſei Lehre der Schrift und der Väter, und an der Perſon des heiligen Petrus ſelber offenbar geworden, daß die Gnade, ohne die wir nichts vermögen, dem Gerechten in dem Momente fehle, in welchem er ſich einer Sünde ſchuldig macht. Die Facultät bemühte ſich vergeblich, Arnauld zur Zurücknahme dieſer Behauptungen zu bewegen; er weigerte ſich, und wurde ſofort mit ſiebenzig ſeiner Meinungsgenoſſen aus der Zahl ihrer Doctoren geſtrichen. Unter den Parteinehmern Arnauld's war auch Launoy, welcher, obwohl im Puncte der Gnadenlehre mit Arnauld nicht einverſtanden, gleichwohl das Verfahren der Facultät für ein widerrechtliches erklärte, und in Hinſicht auf die beregte quaestio facti ſich principiell auf Arnauld's Seite

[1]) Lettre d'un docteur de Sorbonne à une personne de condition, du 24 Février 1655, sur ce qui est arrivé depuis peu dans une Paroisse à Paris à un Seigneur de la Cour. Paris, 1655.

[2]) Seconde lettre de Monsieur Arnauld Docteur de Sorbonne à un Duc et Pair de France, pour servir de réponse à plusieurs écrits qui ont été publiez contre sa premiere lettre, sur ce qui est arrivé à un Seigneur de la Cour dans une Paroisse de Paris. Paris, 1655. Vgl. unten, S. 261, Anm. 4.

ſtellte [1]). Die Janſeniſten klagten allgemein über die Ungerechtigkeit der gegen Arnauld ergriffenen Maßregel; ſie behaupteten, die Begutachtung der Schrift Arnauld's ſei offenkundigen Gegnern Arnauld's, den Doctoren Chapelas, Cornet, Le Moyne, de Breda, Bail, Nicolajus zugewieſen worden, und bei der Abſtimmung über den von dieſen geſtellten Antrag auf Cenſurirung der Schrift hätten weit mehr Ordensgeiſtliche mitgeſtimmt, als die Statuten der Facultät geſtatten. Sehr erbittert war Arnauld gegen den Dominicaner Nicolajus, welchen er des Molinismus und des Abfalles von der Auguſtiniſchen Lehre des heiligen Thomas beſchuldigte [2]). Am feindſeligſten ſtand er jedoch den Jeſuiten gegenüber, mit welchen er ſchon ſeit lange zerfallen war. Er hatte a. 1643 eine Schrift de la frequente communion erſcheinen laſſen, in welcher er behauptete, Keiner dürfe das Abendmahl empfangen, welcher nicht vollkommen jeden Gedanken an's Irdiſche abgeſtreift habe und mit unwiderſtehlicher Gewalt durch die Gnade gezogen werde. Petavius trat ihm entgegen [3]) und zeigte das Gefährliche ſeiner Lehre. Mehrere Prälaten und Doctoren ſtanden auf Arnauld's Seite; die Sache wurde dem heiligen Stuhle vorgelegt, derſelbe verdammte (25. Januar 1647) die Vorrede der Schrift Arnauld's. Dieſer erſte Zuſammenſtoß mit den Jeſuiten [4]) reizte Arnauld zu Anklagen wider

---

[1]) *Launoy*, Notationes in Censuram duarum Antonii Arnaldi propositionum, quarum una facti, altera juris appellatur.

[2]) Fr. Jo. Nicolai Doctoris Theologi Parisiensis Molinisticae Theses Thomisticis notis expunctae. 1556. — Vindiciae S. Thomae circa gratiam sufficientem adversus Fr. Jo. Nicolai O. P. Ubi omnia S. Thomae testimonia in suffragio censorio ejusdem P. Nicolai de propositione Ant. Arnaldi contenta exponuntur, et a perverso sensu illis afficto vindicantur, ac ejusdem Arnaldi propositio et sententia S. Thomae omnino conformis ostenditur. Dieſe beiden Schriften ſind indeß nicht von Arnauld ſelbſt verfaßt, ſondern von ſeinen Freunden, erſtere von Nicole, letztere von de Lalane.

[3]) De la penitence publique et de la préparation à la Communion; contre le livre de la frequente communion de Monsieur Arnauld, en six livres. Paris, 1644.

[4]) Arnold hatte ſich aus Anlaß dieſes Streites beſonders auch mit P. Nouet verfeindet. Nouet hatte geſagt, Arnauld's Lehre über die Communion ſei ſchlimmer, als jene Luther's und Calvin's, und man müſſe die Prälaten, welche Arnauld's Buch approbirt hätten, wie Ausſätzige fliehen. Darauf bezieht ſich Arnauld im: Avertissement sur quelques sermons prêchés à Paris. Paris, 1643. — Lettre circulaire de Messeigneurs les Prelats assemblés à Paris le Dimanche 29 Nov. 1643. Le Procez verbal fait en ladite Assemblée et la satisfaction du P. Nouet de la

die Laxität und Schlaffheit der Jeſuitenmoral, zu einer Zeit, wo die Jeſuiten eben durch die erneuerte Beſchuldigung, den Fürſtenmord zu billigen, in's Gedränge gebracht waren [1]). Arnauld's Angriff wurde durch P. Annat beantwortet [2]), welcher ſpäter in Verbindung mit P. Nouet auch eine Widerlegung der lettres provinciales unternahm [3]), und überhaupt einer der hervorragendſten Controverſiſten im Streite mit den Janſeniſten war, daher er auch von den Führern der Janſeniſtenpartei Arnauld [4]),

---

Compagnie de Jesus, envoyé à Nosseigneurs les Cardinaux, Archevesques et Evesques de France. Paris, 1644.

[1]) Um eben dieſe Zeit erſchien Le Moyne's manifeste apologétique pour la doctrine des Religieux de la Compagnie de Jesus, contre une prétendue Théologie Morale, et d'autres libelles diffamatoires publiez par leurs ennemis. Paris, 1644.

[2]) Le libelle intitulé: „La Theologie morale des Jesuites", contredit et convaincu en tous ses chefs. Par un Theologien de la Compagnie de Jesus. Paris, 1644.

[3]) La bonne foy des Jansenistes en la citation des auteurs, reconnue dans le lettres, que le secretaire de Port-Royal a fait courir depuis Pasques. Paris, 1656. — Dagegen Pascal: Lettre au R. P. Annat sur un écrit qui a pour titre: La bonne foi etc. au sujet des casuistes, le 15 Janvier, 1657. — *Nouet et Annat:* Reponse aux lettres provinciales publiées par le secretaire du Port-Royal contre les PP. de la Compagnie de Jesus sur le sujet de la Morale desdites Peres. Lüttich, 1657. Hieher gehört auch: *Ferrier* S. J.: Les sentimens de plus considerables Casuistes sur la probabilité des opinions dans la morale. Toulouse, 1659. — *Dechamps* S. J.: Quaestio facti, utrum Theologorum Societatis Jesu propriae sint istae duae sententiae: 1) Ex duabus opinionibus probabilibus possumus sequi minus tutam; 2) Ex duabus probabilibus licitum est amplecti minus probabilem. Paris, 1657. — *Pirot* S. J.: Apologie pour les Casuistes contre les calomnies des Jansénistes. Où le lecteur trouvera les vérités de la morale Chrestienne si nettement expliquées et prouvées avec tant de solidité, qu'il luy sera aisé de voir que les maximes des Jansenistes n'ont que l'apparence de la vérité; et qu'effectivement elles portent à toutes sortes des pechés et aux grands relaschemens qu'elles blasment avec tant de severité. Köln, 1658. Dieſe Schrift wurde vom Orden ſelber desavouirt, nebſtdem aber auch durch mehrere franzöſiſche Biſchöfe verworfen und zu Rom in den Index libr. prohib. geſetzt. Die beſte Widerlegung der Provincialbriefe ſchrieb ſpäter Daniel: Entretiens entre Cleandre et Eudoxe.

[4]) *Arnauld et Nicole:* Reponse au P. Annat, Provincial des Jesuites, touchant les cinque propositions attribués a M. l'Evêque d'Ypre. 1654. — *Annat,* second lettre à M. Arnauld, du 10 Juillet 1655, pour servir de réponse aux écrits publiez contre sa premiere lettre sur ce qui est arrivé à un Seigneur

Nicole [1]) auf das Heftigſte angegriffen wurde. Er hingegen war eben ſo unermüdlich in Abweiſung der Klagen [2]) und Angriffe dieſer Partei, rechtfertigte das Verhalten der franzöſiſchen Kirche und des franzöſiſchen Hofes gegen ſie [3]), bekämpfte die angebliche Uebereinſtimmung der Janſeniſtiſchen Lehre mit Auguſtin's und Thomas' Lehren [4]), und die daran geknüpfte Unterſcheidung der quaestio facti von der quaestio juris [5]). Beſonders über den letzteren Punct wurde heftig geſtritten; der Abt von St. Cyran, Martin Barcos [6]), de la Lane [7]), Nicole [8]) griffen Annat an, der ſich an

---

de la Cour etc. Paris, 1655. (Hieher gehört auch *Ferrier:* Avertissement à M. Arnauld sur la lettre qu'il a écrite à un prêtre qui ne vouloit pas absoudre un Janseniste. Toulouſe, 1655.) *Annat:* Reponse à quelques demandes dont l'eclaircissement est necessaire au temps present. Seconde édition augmentée des reflexions sur la seconde lettre du sieur Arnauld. Paris 1656.

[1]) *Pauli Irenaei* disquisitiones ad praesentes ecclesiae tumultus sedandos opportunae: 1) An sint in Ecclesia novae alicujus haeresis sectatores; 2) de vero sensu Jansenii, et multis commentitiis sensibus illi affictis circa primam propositionem; 3) Ecclesiae turbae Fr. Annato Jesuita judice compositae. 1657.

[2]) Reponse à la plainte que font les Jansenistes de ce qu'on les appelle Heretiques. Paris, 1660.

[3]) La conduite de l'Eglise et du Roy, justifiée dans la condamnation de l'Heresie des Jansenistes: Par la refutation des faux pretextes de la question de Faict et de Droit. Et de la pretenduë Conformité de leur doctrine avec celle des Thomistes; et par la preuve de leur veritable conformité avec les Calvinistes. Paris 1664.

[4]) La doctrine de Jansenistes contraire au Siege Apostolique et à S. Augustin. Paris, 1668.

[5]) Quaestio facti quam appellare hodie placuit, an propositiones quinque ab Innocentio X. et Alexandro VII. damnatae tradantur in Augustino C. Jansenii Episcopi Iprensis, discussa et demonstrata per D. de Merandé, Fr. Annatum S. J. et Amelot de Sainctes. Köln, 1680.

[6]) Explication de la question du fait, touchant les cinq propositions condamnées par les Papes; où il est montré évidemment que ces propositions ne sont point dans le livre de Jansenius, ny selon la lettre, ny selon le sens; et tout ce que le P. Annat a publié sur ce sujet, est détruit d'une maniere claire et intelligible par toutes sortes de personnes. Paris, 1666.

[7]) Defense de l'Ordonnance des Grand-Vicaires de Paris du 8 Juin 1661 pour la signature du Formulaire contre les „Considerations" du P. Annat. — De faux soupçons d'erreurs sur le refus de la signature du Formulaire, contre le P. Annat, Jesuite. — Lettre au R. P. Annat sur les remedes contre les scrupules. 1665.

[8]) Refutation du livre du P. Annat, contenant des reflexions sur le Mande-

des Biſchofs von Alet Verhalten in dieſer Sache billig geſtoßen hatte [1]) und auch einem de la Lane die Antwort nicht ſchuldig blieb [2]). De la Lane, Nicole und Girard hatten auf Anregung des Biſchofes von Commenge ſich geneigt gezeigt, von den fünf Janſeniſtiſchen Propoſitionen ſich loszuſagen, und an deren Stelle fünf neue zu formuliren, über welche ſie auf des Biſchofs Wunſch mit P. Ferrier verhandeln ſollten (1663). Die Verhandlungen zerſchlugen ſich [3]) und gaben zu neuen Fehden Ferrier's mit M. Barcos [4]) und de la Lane [5]) Anlaß, welcher letztere, wie gegen

---

ment de M. l'Evêque d'Alet, et sur divers écrits; où l'on défend contre ce Père les Mandements et procez-verbaux de plusieurs Prelats qui ont distinqué le fait et le droit, sans exiger la creance du fait. Par *Noel de la Lane et Pierre Nicole*, 1666.

[1]) Reflexions sur le Mandement de l'Eveque d'Alet. — Vgl. auch *L. Maimbourg:* Réponse d'un Theologien domestique d'un grand Prélat à M. d'Alet, sur la Lettre circulaire signée de quatre Eveques, ſammt drei Fortſetzungen dieſer Reponse.

[2]) Remedes contre les scrupules qui empeschent la signature du formulaire avec la response aux deux parties de l'Escrit qui a pour titre: „La Foy Humaine". Paris, 1664.

[3]) *Ferrier,* Conferences entre les sieurs de la Lane et Girard, docteurs en theologie, et le P. Ferrier, Jesuite, touchant les contestations presentes, en presence de M. Evêque de Commenge, député par le Roy. 1663. — *Arnauld et de la Lane:* Refutation de la fausse relation du P. Ferrier Jesuite. Premiere partie contenant la verité de plusieurs faits importants, ou niez, ou dissimulez, ou alterez par ce Jesuite; et la justification des articles de la doctrine des disciples de S. Augustin, 1664. — Seconde parte contenant la deffense de quelques ecrits touchant la deliberation de l'assemblée du 29 Octobre 1663. Contre les injuries et les calomnies de ce Jesuite.

[4]) *M. de Barcos:* Reponse au P. Ferrier Jesuite, sur son Idée du Jansenisme, 1664. — Seconde Reponse au P. Ferriere, 1664. — La simple verité opposée à la fausse Idée du Jansenisme, 1664.

[5]) Soumission apparent des Jansenistes qui souscrivent le Formulaire, promettant la foy pour les dogmes et le respect pour les faits. Par un theologien catholique. Paris, 1666. — *La Lane:* Deffense des propositions de la seconde colonne de l'écrit de la distinction des sens; contre les impostures et les falsifications du P. Ferrier, Jesuite, avancées dans un libelle intitulé: „La soumission apparente des Jansenistes". 1666. — *Ferrier:* Refutation d'un libelle publié par les disciples de Jansenius, contre l'ecrit intitulé: „La soumission apparente etc." Où l'on fait voir que la doctrine précise et déterminée, que Jansenius defend dans son Augustin, et ses disciples dans leurs ecrits, a été condamnée par le S. Siège dans le cinq propositions. Toulouſe, 1667.

Annat, ſo auch gegen Ferrier die Uebereinſtimmung des Janſenius mit dem heiligen Thomas erweiſen zu müſſen glaubte [1]), während P. Ph. Labbe bereits vor der förmlichen Verurtheilung des Janſenius durch den römiſchen Stuhl den durchwegs widerkirchlichen und häretiſchen Charakter der Janſeniſtiſchen Lehre nachgewieſen hatte [2]).

Die Hauptſchrift der Jeſuiten gegen den Janſenismus iſt unſtreitig Dechamps's Werk de haeresi Janseniana (1654), auf deſſen Inhalt wir mit Uebergehung der ihm vorangegangenen Streitſchriften eines Bavaſſor [3]), Briſacier [4]), Bagot [5]) näher eingehen wollen [6]). Es zerfällt in drei Bücher,

---

[1]) Conformité de Jansenius avec les Thomistes sur le sujet des cinq propositions contre le P. Ferrier Jesuite, avec la conviction de ses falsifications et impostures et la Refutation de ce que le R. P. Annat a allegué dans son livre „De la conduite de l'Eglise" touchant ce point. 2de edit., 1668.

[2]) Triumphus catholicae veritatis adversus Novatores, sive Jansenius condemnatus a Conciliis, Pontificibus, Episcopis, Universitatibus, Doctoribus Theologicis atque Ordinibus Religiosis. Item Propositiones C. Jansenii Iprensis Episcopi et Jansenianorum damnatae a Conciliis, Summis Pontificibus, Presulibus, Academiis, Doctoribus Catholicis atque Ordinibus Religiosis ut haereticae, erroneae, suspectae, temerariae, scandalosae, in pias aures offensionem immittentes, periculosae, repugnantes S. Scripturae etc. ad 12 capita revocatae. Nec non elogia et tituli, quibus decorantur Novatores cum Wicleffo, Husso, Luthero, Melanchthone, Calvino a supradictis Conciliis, Summis Pontificibus, Episcopis etc. Opera et studio S. E. R. T. Paris, 1651.

[3]) Jansenius suspectus, 1650. — Bavaſſor ſchrieb auch gegen Arnauld eine Vertheidigungsſchrift, um die ihm zugemuthete Autorſchaft der Schrift Briſacier's abzulehnen: Dissertatio de Libello supposititio. Ad Antonium Arnaldum doctorem et socium Sorbonnicum.

[4]) Le Jansenisme confondu dans l'Advocat du sieur Callaghan Hibernois, avec la défense de son Sermon fait à Blois, le 29 Mars 1651, contre la Response du Port-Royal. Paris, 1651. — Arnauld: L'innocence et la vérité défendues contre les calomnies et faussetez des Jesuites et contre le livre du P. Brisacier, intitule: „Le Jansenisme confondue etc." par M. Callaghan (Arnauld). 1652. — *Brisacier:* L'innocence et la vérité reconnues dans les preuves invincibles de la mauvaise foy du sieur Jean Callaghan, pour servir de response au livre intitulé: „L'innocence etc." et à tous les autres mensonges du Port-Royal. Paris, 1653.

[5]) Libertatis et Gratiae christianae defensio libris duobus adversus Calvinum et Pelagium, in Cornelio Jansenio redivivos, auctore Thoma Augustino. Paris, 1653.

[6]) Das Werk de haeresi Janseniana iſt eigentlich die weitere Ausarbeitung einer ſchon früher erſchienenen Schrift Dechamps': Defensio Censurae S. Facultatis

jedes Buch in acht Abſchnitte, welche in jedem Buche, nur jedesmal unter einem anderen Geſichtspuncte, der Reihe nach dieſelben Materien behandeln, nämlich nach jedesmaliger Vorausſchickung einer allgemeinen Erörterung die Materien de libero arbitrio, de gratia efficaci, de peccandi necessitate, de ignorantia invincibili, an Deus jubeat impossibilia, de Christi morte pro omnibus, de gratia sufficiente. Dieſe ſieben Themata werden im erſten Buche abgehandelt unter dem Geſichtspuncte: Jansenius haereticorum plagiarius; im zweiten Buche unter dem Haupttitel: Jansenius cum haereticis damnatus; im dritten Buche, um Janſenius als Entſteller und Verdreher der Anſichten Auguſtin's und ſonſtiger patriſtiſcher Auctoritäten darzuſtellen. Janſenius hat nichts Neues geboten, ſondern nur das als neu wiedergegeben, was es er in den Schriften von Wikleff, Luther, Bucer, Melanchthon, Calvin, Marthr, Zanchius, Paräus, Molinäus, Ameſius, Withaker, Scharp, Uſſer u. A. gefunden. Er wurde — bemerkt Bavaſſor — mit den Schriften calviniſcher Theologen während ſeines Aufenthaltes in Frankreich bekannt, welchen er in früheren Jahren ſeiner Geſundheit wegen geſucht hatte; Frankreich verſchaffte ihm damals Heilung und Unterhalt, zum Danke dafür ſchrieb Janſenius ſeinen Mars Gallicus d. i. eine Schmähſchrift gegen die drei Dynaſtien des franzöſiſchen Königsthrones. So tief ſtecken die Anhänger des Janſenius in calviniſchen Irrthümern — erzählt Dechamps — daß ein junger Mann, der den Erzähler einſt beſuchte, ein von dieſem ihm dargebotenes Buch des Calviniſten Molinäus [1]) ganz gläubig als einen Auszug aus Janſenius' Auguſtinus hinnahm, bis er auf dem Titel-

---

Parisiensis latae 28 Junii a. 1560, seu Disputatio theologica de libero arbitrio, qua evincitur merito a sacra facultate haereseos damnatum esse propositionem hanc: „Libertas et necessitas eidem conveniunt respectu ejusdem, et sola violentia repugnat libertati hominis naturali". Auctore Richardo Antonio theologo. Paris, 1645. — Andere hieher gehörige Schriften Dechamps' ſind: Le secret du Jansenisme découvert et refuté par un Docteur catholique. Paris, 1653 (ed. 3ᵉᵐᵉ). — Défense du secret du Jansenisme contre l'ecrit de M. Gery. Paris, 1690. — Oratio de S. Augustino, Theologorum Aristotele, sive de Doctrinae S. Augustini in rebus theologicis auctoritate. Paris, 1656. — Tradition de l'Eglise Catholique et de l'Eglise des Heretiques du dernier siècle sur la doctrine de Jansenius touchant le libre arbitre et la grace. Paris 1688.

[1]) Enucleatio controversiarum quae in Belgio agitantur super doctrina de providentia, de praedestinatione, de morte Christi, de natura et gratia. Auctore Petro Molinaeo, Pastore ecclesiae Parisiensis. Leyden, 1619.

blatte den Namen des Autors näher beſah, und nun freilich auf das peinlichſte beſchämt, im Lobe des Buches verſtummte, und wüthend davon lief. Janſenius iſt mit Calvin darin einig, daß die Freiheit nicht durch innere Nöthigung, ſondern bloß durch äußeren Zwang aufgehoben werde; daß die Menſchen, obwohl zu ſündigen genöthiget, dennoch von der Schuld der Sünde nicht frei ſeien; daß Gott Unmögliches verlange; daß es keine gratia sufficiens gebe; daß die gratia medicinalis niemals der Wirkung entbehre; daß Chriſtus nicht für alle Menſchen geſtorben ſei. Vergebens bemüht ſich Fromond, ſeinen Meiſter von der Schuld eines Plagiarius rein zu waſchen [1]); er kann nicht läugnen, daß ſich bei demſelben kaum etwas finde, was nicht aus Luther und Calvin genommen wäre: beiderſeits dieſelben Behauptungen, dieſelben Beweisgründe, dieſelben Belegſtellen aus Auguſtinus in derſelben Ordnung gereiht, auf dieſelbe Weiſe verdreht.

Dieſe Abhängigkeit von proteſtantiſchen Anſchauungen zeigt ſich zunächſt in der Lehre von der Willensfreiheit, deren Läugnung als das summum causae im Proteſtantismus erkannt zu haben, Luther dem Erasmus von Rotterdam als ein Verdienſt klarer Einſicht anrechnet. Die Theologen unterſcheiden hergebrachter Weiſe eine libertas contrarietatis sive specificationis und eine libertas contradictionis sive exercitii. Das Voluntarium wird definirt als dasjenige quod fit a principio intrinseco cum cognitione finis; was hingegen a principio extrinseco kommt, bei bloß werkzeuglichem Verhalten deſſen, wodurch das principium intrinsecum wirkt (posse nil conferente sed potius reluctante), nennt man ein Gezwungenes im Gegenſatze zum Spontanen oder Demjenigen, was der Inclination des ſenſitiven oder rationalen Begehrens entſpricht. Was der Inclination des rationalen Begehrens entſpricht, heißt Voluntarium. Demzufolge iſt der Begriff des Involuntarium enger als jener des Coactum, und dieſer wieder enger als der des Violentum, indem auch lebloſe Gegenſtände einer Violenz unterworfen werden

[1]) *Vincentii Lenis* (Liberti Fromond) Theriaca adversus Dionysii Petavii et Ant. Ricardi libros de lib. arbitrio. Paris, 1648. — *Antonii Ricardi* Responsio ad objectiones Vincentianas, qua Vincentii Lenis theriaca praesentissimum venenum esse demonstratur. Paris 1648. — *Vincentii Lenis* Theol. Arausicani Philosophiae Augustinianae de lib. arbitrio vindicis, epistola prodroma gemella ad Dionys. Petavium et Ant. Ricardum. — Parallelum Massiliense adv. Anti-Ricardum. Sedan, 1650. — Vindiciae Ant. Ricardi adversus J. G. Baccalaurei Racematoris calumnias et Epistola amici narratoria ad Vincentium Lenem S. Apologiae Doctorem circa „Stratagema“ Antonii Ricardi. 1651.

können. Die actus imperati können einem Zwange unterliegen, die actus eliciti hingegen nicht; kein actus elicitus kann ein actus involuntarius oder coactus ſein. Janſenius ſagt nun, die Freiheit des liberum arbitrium ſei nichts anderes als das perfectum voluntarium d. h. völlige Freiheit von irgend einem Zwange, der dem Willen von den elicirten Acten deſſelben auferlegt wäre. Daß mit dieſem Zwange nicht auch ſchon eine simplex necessitas ausgeſchloſſen ſei, liegt auf der Hand; die Liebe der Seligen zu Gott und Gottes zu ſich kommt auch aus einer ungehemmten Inclination des rationalen Begehrens, kann aber keine wahlfreie Liebe genannt werden, ſondern iſt eine einfach nothwendige Liebe, deren Gegentheil Gott und den Seligen nicht möglich iſt. Dieſe Meinung nun, welche das liberum arbitrium für ein bloßes Freiſein von äußerem Zwange nimmt, iſt von Thomas Waldenſis bereits an den Wikleffiten bekämpft worden, die er zuſammt den Prädeſtinaten als verdeckte Läugner der Wahlfreiheit mit den Manichäern und Jovinianiſten als offenen Läugnern der Freiheit zuſammenſtellt. Ganz im Sinne des Janſenius ſagt Luther: Nos necessario operari; necessario vero dico, non coacte .... (Voluntas) mera lubentia et pronitate ac sponte sua vult et facit, non coacte, pro natura voluntatis; quae si cogeretur, voluntas non esset. Zach. Urſinus definirt den Willen als die potentia volendi sine coactione. Amandus Polonus ſagt: Liberum est quod ab omni coactione immune. Bucer meint: Pax est Catholicos inter et Lutheranos, si sola coactio libertati repugnat. Bei Calvin heißt es: Si coactioni opponitur libertas, liberum esse arbitrium fateor, ac pro haeretico habeo, quisquis secus sentiat. Daran ließe ſich noch eine gute Zahl ähnlicher Ausſprüche hervorragender calviniſcher Theologen anreihen; die Dortrechter Synode von a. 1620 hat dieſe Anſicht zum bindenden Geſetze für die reformirte Kirche Hollands erhoben. Die Argumente, deren ſich die Calviner zur Begründung ihrer Anſicht bedienen, ſind ganz dieſelben, wie jene des Janſenius: Gott könne nicht ſündigen, und ſei doch frei; der Teufel könne nur böſe handeln, ſündige aber deßungeachtet willentlich; ſomit könne man auch die Sünden der Menſchen nicht für unfreiwillig halten, wenn auch für den Menſchen eine necessitas peccandi beſtehe. Gleichwie Melanchthon in ſeiner gegen die Sorbonne gerichteten Apologie Luther's die Lutheriſche Anſicht de servo arbitrio für die ächt Auguſtiniſche ausgibt, ſo ſagt auch einer der Janſeniſten, in der ganzen Sorbonne ſei kein einziger Theolog, der den Auguſtinus durchdrungen hätte. Die Stelle in Civ.

gegen dieſe hohe Autorität, von dem mehrfältigen Sinne, in welchem die fünf Propoſitionen genommen werden könnten, und in welchem Sinne dieſelben als rechtgläubig zugelaſſen werden können. Im Sinne der Häretiker verſtanden klängen ſie lutheriſch oder calviniſch, im Sinne der Jeſuiten pelagianiſch, in dem Sinne, in welchem er mit ſeinen Freunden ſie verſtünde d. i. auf die gratia per se efficax gedeutet, wären ſie gut katholiſch. Ihm folgte Desmares, welcher das Capitel der gratia per se efficax weiter verfolgte. Beider Perorationen dauerten vier Stunden, bis zur einbrechenden Nacht, worauf die Verſammlung auseinanderging. So wenig, als Lalane die Verſammlung zu überzeugen vermochte, daß der von Cornet in die Propoſitionen gelegte Sinn nicht jener ſei, in welchem Janſenius ſie genommen, eben ſo wenig war Desmares vermögend geweſen, zu beweiſen, daß der von ihm und ſeinen Freunden angenommene Sinn der Propoſitionen mit dem kirchlichen Lehrbegriffe vereinbar ſei Daher blieb auch das Plaidoyer ganz ohne Erfolg; am Ende des Jahres 1653 erließ der Papſt eine Bulle, in welcher die fünf Propoſitionen förmlich verworfen wurden, die erſten vier als häretiſch, die erſte überdieß als temeraria, impia, blasphema, anathemate damnata — die fünfte als falsa, temeraria, scandalosa, und nach Umſtänden auch als häretiſch, impia, contumeliosa, ſoweit ſie beſagen ſoll, daß Chriſtus bloß für die Prädeſtinirten geſtorben ſei. Nun warfen ſich die Janſeniſten auf die Unterſcheidung der quaestio facti von der quaestio juris; ſie gaben zu, daß die verurtheilten Sätze falſch und häretiſch ſeien, aber ſie ſeien nicht Sätze des Janſenius. Demzufolge traten die franzöſiſchen Biſchöfe auf's Neue zuſammen (a. 1654) und wählten aus ihrer Mitte acht Cenſoren mit dem Auftrage, die verurtheilten Sätze mit Janſen's Werk zu vergleichen. Das Reſultat der Vergleichung war, daß die fünf Sätze wirklich von Janſenius gelehrt worden ſeien. Innocenz X. belobte die Biſchöfe, und beſtätigte, daß die Sätze in dem von Janſenius genommenen Sinne verurtheilt worden ſeien; Alexander VII., der ihm im nächſten Jahre (a. 1655) auf dem päpſtlichen Stuhle folgte, erneuerte die Entſcheidung ſeines Vorgängers. Der gallicaniſche Klerus verpflichtete ſich, dieſe päpſtliche Entſcheidung zu unterſchreiben; kein Prieſter ſollte ſeine Unterſchrift verweigern dürfen, der

---

leuses que le P. Adam, jesuite, a prêchees dans l'eglise de Saint-Paul, le second jeudi de Carême, sur le texte de l'Evangile de la Bananée: Je ne suis envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israel. Paris, 1650.

Wille des Königs machte den Beſchluß des Klerus zum bindenden Geſetze. Damit war leider der Streit nicht beigelegt; die Janſeniſten läugneten, daß die verurtheilten Sätze die wahre Meinung des Janſenius enthielten, und ſahen in der Verurtheilung derſelben das Werk einer gewiſſen Partei, gegen welche ſie mit den ſchärfſten Waffen zu Felde zogen. Es erſchienen um's Jahr 1656 die Lettres à un provincial, Wendrock's (Nicole's) Anmerkungen zu denſelben, und die Disquisitiones des Paulus Irenäus (gleichfalls Nicole, vgl. unten S. 262, Anm. 1). Ein Prieſter von St. Sulpice hatte einem Herrn vom Hofe, dem Herzog von Liancourt, im Beichtſtuhl die Abſolution verweigert, weil dieſer ihm nicht verſprechen wollte, ſeine Tochter aus dem Erziehungsinſtitute der janſeniſtiſch-geſinnten Kloſterfrauen von Port-Royal zu nehmen. Arnauld brachte dieſen Vorfall durch eine in Form eines Sendſchreibens an den Herzog von Luynes abgefaßte Druckſchrift zur öffentlichen Kenntniß [1]); die Angriffe, welche dieſe Schrift erfuhr, veranlaßten ihn zur Abfaſſung eines zweiten Sendſchreibens [2]), welches von der Sorbonne cenſurirt wurde, weil darin die Behauptung aufgeſtellt war, die verurtheilten Sätze ſeien nicht die Sätze des Janſenius, und es genüge mit Rückſicht auf den dieſe Frage betreffenden Theil der päpſtlichen Bulle ein silentium obsequiosum. Ferner war darin behauptet, es ſei Lehre der Schrift und der Väter, und an der Perſon des heiligen Petrus ſelber offenbar geworden, daß die Gnade, ohne die wir nichts vermögen, dem Gerechten in dem Momente fehle, in welchem er ſich einer Sünde ſchuldig macht. Die Facultät bemühte ſich vergeblich, Arnauld zur Zurücknahme dieſer Behauptungen zu bewegen; er weigerte ſich, und wurde ſofort mit ſiebenzig ſeiner Meinungsgenoſſen aus der Zahl ihrer Doctoren geſtrichen. Unter den Parteinehmern Arnauld's war auch Launoy, welcher, obwohl im Puncte der Gnadenlehre mit Arnauld nicht einverſtanden, gleichwohl das Verfahren der Facultät für ein widerrechtliches erklärte, und in Hinſicht auf die beregte quaestio facti ſich principiell auf Arnauld's Seite

---

[1]) Lettre d'un docteur de Sorbonne à une personne de condition, du 24 Février 1655, sur ce qui est arrivé depuis peu dans une Paroisse à Paris à un Seigneur de la Cour. Paris, 1655.

[2]) Seconde lettre de Monsieur Arnauld Docteur de Sorbonne à un Duc et Pair de France, pour servir de réponse à plusieurs écrits qui ont été publiez contre sa premiere lettre, sur ce qui est arrivé à un Seigneur de la Cour dans une Paroisse de Paris. Paris, 1655. Vgl. unten, S. 261, Anm. 4.

Noch ſchwerer verfehlt ſich aber derſelbe dadurch, daß er die in den katholiſchen Schulen allgemein gelehrte Freiheitslehre des Pelagianismus bezüchtiget. Auch hierin trifft er ganz und gar, mitunter auf's Wort, mit den Proteſtanten zuſammen, nur mit dem Unterſchiede, daß er in den aus ihnen entlehnten Aeußerungen den Namen der Tridentiniſchen Väter, der Päpſte, Sorbonniſchen Theologen u. ſ. w. die Namen neuerer Theologen d. i. der Theologen aus dem Jeſuitenorden ſubſtituirt. Aber auch dieſes ununterbrochene Losſchlagen auf letztere iſt nur Nachahmung der Proteſtanten; Janſenius äußert ſich ganz ſo, wie nach Andrada's [1]) Berichte Chemnitz, welcher die Jeſuiten anſchuldiget, daß dieſelben ihre Freiheitslehre mit den nämlichen Argumenten belegten, wie einſt die Pelagianer, und daß ſie aus Auguſtinus nur ſolche Stellen aushüben, welche ſemipelagianiſch lauten, und eben deßhalb ſpäter von Auguſtinus ſelber zurückgenommen worden ſeien. Die Janſeniſten fühlen indeß ganz wohl, daß dieſes Stratagem nicht ausreiche, und laſſen ſich bis zu Behauptungen treiben, die ſelbſt kaum mehr zum äußeren Scheine mit dem Vorgeben kirchlicher Rechtgläubigkeit ſich vereinbaren laſſen. Fromond beſchwert ſich, daß Dechamps die letzten Concilien der katholiſchen Kirche und die ſpäteren Päpſte weit öfter citire, als die früheren Päpſte und älteren Concilien der gallicaniſchen und afrikaniſchen Kirche. Dieſer Vorwurf, meint Dechamps, klinge ſehr verdächtig. Es iſt ruchbar geworden, wie Janſen's Freund und gewiſſermaßen Mitſtifter des Janſenismus, der verſtorbene Abt von St. Cyran [2]) über das Concil von Trient dachte; er pflegte, ſo

---

[1]) Didacus de Payva de Andrada, ein berühmter Theolog in Coimbra, welcher auch dem Concil von Trient anwohnte († 1577). Schriften: Explicationum orthodoxarum libri X — Defensio Tridentina fidei catholicae contra M. Chemnitium — De auctoritate conciliorum etc.

[2]) Jean du Vergier de Hauranne, Abt von St. Cyran, des oben erwähnten M. de Barcos Oheim, war überhaupt einer der ſchärfſten Gegner der Jeſuiten. Er bekämpfte die theologiſche Summe des P. Garaſſe, und ſchrieb unter dem Namen Peter Aurelius das Buch de Jure Episcoporum, welches durch den Streit der engliſchen Jeſuiten mit dem päpſtlichen Bevollmächtigten und Titularbiſchof von Chalcedon, Richard Smith, veranlaßt worden war und ſich eines beſonderen Beifalles der franzöſiſchen Prälaten erfreute, ſo daß ſie a. 1633 die Koſten zur Herausgabe des letzten Bandes ſeiner Schriften zuſammenſchoſſen und ſpäter noch zwei Geſammtausgaben derſelben veranſtalten ließen. Der Biſchof Godeau von Graſſe ſchrieb ein Elogium Petri Aurelii, welchem ein feierlicher Dank des gallicaniſchen Klerus auf der Aſſemblée a. 1646 votirt wurde. Darauf bezieht ſich die von

oft jemand die Rede auf das Concil von Trient lenkte, den Kopf zu schütteln und den Sprechenden zu fragen, ob derselbe auch zur Partei des Concils gehöre; er sagte oft unter Freunden, das Trienter Concil sei kein wahres Concil sondern ein Fabricat des Papstes und der scholastischen Theologie. So spricht doch nur ein Calviner, für welchen Alles in den Wind gesprochen ist, was ein Fisher, Eck, Hosius, Cochläus, Clichtoväus, A. Phighius, Bellarmin, Stapleton, Alphons von Castro, Vega, Canisius, Villapandäus und unzählige Andere zur Rechtfertigung des Concils gesagt haben. Noch weniger Gewicht legen natürlich die Jansenisten auf die drei Provincialconcilien von Sens (1528), Cöln (1536) und Mainz (1549) [1]),

---

Bavassor beigelegte Schrift: Antonius Godellus (Godeau war zwerghaft klein) an elogii Aureliani idoneus scriptor? Noch eine andere Schrift Bavassor's: Anton. Godellus, num sit poëta? ist eine Satyre auf den kleinen Bischof, der sein Bisthum dem Wohlgefallen Richelieu's an einer versificirten Paraphrase des Hymnus Benedicite zu verdanken hatte. Vous me donnez le Benedicite — sagte Richelieu, als er das Gedicht gelesen — je vous donne Grasse (Bisthum Grasse). Nicht so gewogen war Richelieu dem Abte von St. Cyran, den er a. 1638 gefangen setzen ließ; der König gab demselben erst 1642 die Freiheit wieder. — Seine Schrift gegen P. Garasse ist betitelt: La somme des fautes et faussetés capitales, contenues en la Somme Theologique du P. Fr. Garasse, par Alexander d'Excluse, Paris 1626. Garasse's Schrift hatte allerdings bedeutende Gebrechen; denn gleichzeitig mit der Somme des fautes erschien auch: Censura S. Facultatis Theologicae Parisiensis lata in librum: Le Somme theologique du P. Fr. Garasse. Paris, 1626. Daß indeß Garasse's Irrthümer von jenen St. Cyran's weit überboten wurden, die nicht bloße Irrthümer waren, geht aus dem von den Jesuiten herausgegebenen: Dictionaire des Livres Jansenistes ou qui favorisent le Jansenisme (Antwerpen, 1756) hervor, wo unter Anderem folgende Behauptungen St. Cyran's namhaft gemacht werden: Das alte Gesetz der Juden habe durch sich selbst zur Verdammniß und zum Tode fortgerissen; die priesterliche Würde höre mit dem Verluste der Keuschheit auf; die guten Werke jener, welche außerhalb der Kirche sind, gleichen den Handlungen der Teufel; die Ehe sei mit dem Mönchsstande nicht unvereinbar; die Mönche taugen nicht zur Beförderung auf Kirchenämter u. s. w.

[1]) Suarez rechtfertiget ausführlich (De Gratia, Prolegom. VI, c. 5) die auctoritative Geltung der beiden Provinzialconcilien von Sens und Mainz. Hingegen ist ihm von Beschlüssen der beiden letzten Cölner Concilien (a. 1536, a. 1549) nichts bekannt: Enchiridion quoddam fidei editum in episcopatu Coloniensi ab aliquibus modernis Theologis sub nomine concilii Coloniensis allegari solet, eumque in illo multa de gratia et justificatione hominis tradantur, ea concilio Coloniensi attribuunt. Re tamen vera illa non est doctrina alicujus concilii Coloniensis, sed privati scriptoris auctoritatem habet, eamque non magnam. Vgl. auch

obwohl dieſe Concilien vermöge der Einmüthigkeit der ihnen Beiwohnenden und vermöge der nachfolgenden Beſtätigung ihrer Beſchlüſſe durch die Trienter Synode weit mehr jene Achtung und Unterwerfung zu beanſpruchen haben, als die dritte Synode von Valence, deren Anſehen die Janſeniſten nicht genug erheben können [1]). Es begreift ſich aber, warum ihnen z. B. das Concil von Sens ſo unbequem iſt; hat es doch die Stelle Sir. 15, 30 als Beweis für die katholiſche Theorie der Freiheit angezogen, welche die Janſeniſten ſchlechterdings nicht zugeben wollen [2]). Die Janſeniſten denken ſehr geringe von den neueren Theologen, jedoch anerkennen ſie die Cenſuren, welche Luther's Irrthümer von Seite der

---

Suarez' Op. posth. de vera intelligentia auxil. effic. p. 122 u. 123 (Opp. ed. Venet. 1751. Tom. IX^{mus}).

[1]) Grund deſſen iſt das verwerfende Urtheil, welches dieſe Synode über die vom Concilium Carisiense gegen Gottſchalk formulirten vier Canones ausſprach. Profecto non tam atrocem sententiam merebantur scita illa Carisiensis concilii — bemerkt Petavius — nec ullius haeretici erroris accusari possunt. Nihilo certe reprehendenda sunt magis, quam ista ipsa, quae Valentini censores asperius, quam necesse fuit, contra illa sanxerunt. Ac profecto Valentinos illos antistites Gothescalci propugnatores poenituisse videtur censoriae istius notae, siquidem in Lingonensi ac Tullensi synodo, ubi illa Valentina relecta ac probata sunt capita, quae de quatuor Carisiacensibus capitulis in quarto posuerant omisere penitus, ac 19 Joannis Scoti capita dumtaxat improbarunt. *De Incarn.* Lib. XIII, c. 11, §. 7. — Suarez hebt die Auctorität des Concils von Valence hervor, um den antijanſeniſtiſchen Satz, daß Chriſtus für alle Menſchen geſtorben ſei, nach ſeinem richtigen Sinne aufzuzeigen: In c. 4 concilii Valentini tanquam error in quibusdam notatur, quod dicerent, Christum mortuum fuisse etiam pro illis impiis, qui a mundi exordio usque ad passionem Domini in sua impietate mortui et aeterna damnatione puniti sunt. . . . Illi, contra quos Concilium loquitur, non tantum de sufficientia, sed etiam de efficacia loquebantur, credentes, obtulisse Christum sanguinem suum, ut impios jam damnatos liberaret, et ita de facto eos redemisse et ab inferno eduxisse. *De gratia,* Proleg. VI, c. 5.

[2]) Auch Suarez legt auf die Entſcheidungen des Concils von Sens großes Gewicht. Er findet (de gratia, Lib. VI, c. 43) im cap. 15 der Decrete deſſelben eine vollkomme Beſtätigung ſeiner congruiſtiſchen Gnadenlehre und förmliche Abweiſung der physica praeterminatio; und früher ſchon (Proleg. VI, c. 5) bemerkt er, daß das Concil in ſeinen einleitenden Erklärungen zunächſt gegen den Pelagianismus ſich kehrend, doch ganz deutlich auch Semipelagianismus und Lutherthum abweiſe: dum et fides ipsa dicitur esse gratiae donum, et praeter fidem opera necessaria esse docentur, quae et a libero arbitrio et a gratia, primo tamen et principalius a gratia procedant.

Univerſitäten Paris und Löwen erfahren haben. Sind aber die von der Sorbonne a. 1560 verurtheilten Sätze des Bajus über die menſchliche Willensfreiheit nicht ganz dieſelben, wie jene Luther's und ſpäter Janſen's? Janſenius ſelber geſteht, daß ſeine Freiheitslehre mit jener Calvin's übereinſtimme, und meint, wenn es ſich treffe, daß Calvin mit Auguſtinus zuſammenſtimme, ſo ſei dieß kein Grund, von Auguſtinus abzuweichen; auch habe das Concil von Trient die Anſicht Calvin's vom Weſen der Freiheit ganz unberührt gelaſſen, und nur die formelle Läugnung derſelben an Calvin getadelt. Als ob dieſe formelle Läugnung nicht das Weſen der Wahlfreiheit, wie ſie von den Tridentiniſchen Vätern aufgefaßt wurde, beträfe! Und als ob umgekehrt die formelle Abweichung Janſen's von der Calviniſchen Behauptung, daß tugendhaft oder laſterhaft ſein nicht in unſerer Gewalt ſtehe, ſchon auch einen weſenhaften Unterſchied der Janſeniſtiſchen Freiheitslehre von der Calviniſchen begründete! Auch Pelagius bekannte auf der Synode von Diospolis mit den Katholiken die Nothwendigkeit der Gnade, verſtand aber unter der Gnade doch nur die Natur, dachte alſo trotz ſeiner formellen Uebereinſtimmung mit den Katholiken häretiſch. So iſt es ferner nur eine rein formelle Abweichung von den Calviniſten ohne ſachliches Fundament, wenn die Janſeniſten den Calviniern die Behauptung eines rein paſſiven Verhaltens in der Rechtfertigung als irrthümliche Behauptung zur Laſt legen. Sagen nicht auch die Janſeniſten, es ſei nicht in der Macht des Willens, die Wirkung der Gnade zu hindern, und wollen Luther und Calvin etwas Anderes ſagen? Denn gegen den rohen Vorwurf, daß der Menſch ſich zu Gottes Gnadenwirkungen wie ein Stein zum Stoßenden verhalte, hat Calvin förmlich proteſtirt, und Chemnitz Luther's Lehre in Schutz genommen. Die Sätze des Bajus über die Willensfreiheit ſind nach Janſenius von Pius V. und Gregor XIII. nur deßhalb verurtheilt worden, weil ſie in dem Sinne, in welchem die Scholaſtiker das Wort „Freiheit“ verſtehen, falſch ſind. Wenn nun Bajus nebenher ſagt, daß die ſcholaſtiſche Freiheitstheorie pelagianiſch ſei, ſo folgt, daß die Sätze des Bajus darum verurtheilt worden ſind, weil ſie nicht pelagianiſch lauten. Iſt es von da noch weit bis zur Behauptung des Chemnitz: Der römiſche Papſt habe offen den Pelagianismus canoniſirt? Janſenius hat indeß noch eine andere Antwort in Bereitſchaft: Deßhalb ſeien die Sätze des Bajus verworfen worden, weil aus ihnen zu folgen ſchien, daß die der Verſtandesthätigkeit vorausgehenden Willensbewegungen frei ſeien; Bajus habe nämlich mit Calvin gelehrt, daß auch

ſolche Willensacte Sünden ſein können. Dieſe Auslegung iſt falſch; Bajus und Calvin lehrten vielmehr, daß auch unwillentliche Handlungen Sünden ſein können; hatten ſomit nicht nöthig, die Voluntarietät der unwillkürlichen Willensregungen zu behaupten. Die Calviniſten ſetzen ausdrücklich ihre Abweichung vom katholiſchen Lehrbegriffe darein, worin Janſenius ſeine Abweichung von der ihm mißliebigen ſcholaſtiſch-ariſtoteliſchen Theologie ſetzt. Differimus a Pontificiis — ſagt Calvin's Epitomator Scherpius — illi ad liberum arbitrium restituendum ajunt requiri non tantum libertatem a coactione sed etiam a necessitate; nos vero dicimus necessitatem in agendo liberum arbitrium non tollere. Die Calviner erklären ferner ausdrücklich, daß dieſe ihre Anſicht den Gegenſatz zu der auf dem Concil von Trient feſtgeſtellten und ſpäter von den Päpſten Pius V. und Gregor XIII. wiederholt erneuerten Anſicht vom liberum arbitrium ausdrücken ſoll. Ganz in demſelben Sinne wurde das Verhältniß der proteſtantiſchen Freiheitslehre zur katholiſchen von den berühmteſten Theologen Frankreichs Sainctes, Duvallius, Yſambert, Gamachäus, Puteanus, Scribonius [1]) — von den belgiſchen Theologen Malderus [2]), Cunerus Petri, Matthias Feliſius [3]), Wiggers, Eſtius — von den italieniſchen Theologen Bellarmin, Pennotus [4]), Al. Peſantius — von

---

[1]) Joh. Mar. Scribonius c. a. 1630, ſchrieb: Summa veritatis theologicae — Notae in ep. Judae.

[2]) Joh. Malder, lehrte in Douay und Löwen, wurde Biſchof von Antwerpen, † 1633. Schriften: Meditationes theologicae — Antisynodica (gegen die Dortrechter Synode) — Comm. in primam secundae S. Thomae — De virtutibus theologicis comm. ad secundam secundae S. Thomae — De rebus fidei pro instructione haereticorum — De abusu restrictionum mentalium — De sigillo sacramentalis confessionis etc.

[3]) M. Felize (oder Catz), ein Franciscaner und Ordensprovincial in den Niederlanden, † 1576. Schriften: Catholica elucidatio decalogi — Catholica elucidatio institutionis christianae.

[4]) Gabriel Pennot, Can. reg. St. Aug. c. c. 1625, ſchrieb: Propugnaculum libertatis humanae u. A. Quanti a Catholicis fieri debeat Pennotus — bemerkt Dechamps — ex Calvinistarum odio cognosce. Gulielmus Tuissius Pennottum apud Arminianos vigere sic indignatur: „Viget tamen hodie Pennottus inter nos, et multorum manibus versatur hoc opus ejus ad humanam libertatem propugnandam, vel invita gratia, destinatum.“ Bemerkenswerth iſt Pennot's Aeußerung, daß die Lehre der Reformatoren zur Unterſcheidung zwiſchen libertas a necessitate und libertas a coactione genöthiget habe: Nullusque deinceps fuit

den ſpaniſchen Theologen Franc. Horantius, Ludov. Caspenſis, Alvarez, Cabrera, Franz Cumel, Joſ. a St. Maria, Thomas Puis a Ponte Lerinenſi aufgefaßt, wobei im Beſonderen noch in's Auge zu faſſen iſt, daß die Letztgenannten, von Alvarez angefangen, eifrige Vertheidiger der praedeterminatio physica ſind. Auch Fromond, Janſen's Apologet fühlt, daß ſeines Meiſters Lehre in etwas gemildert werden müſſe, um einen geſunden und einen katholiſchen Sinn zuzulaſſen. Er gibt zu, daß es neben dem ſtarren Zwange noch einen anderen gebe, der eine Species der simplex necessitas ſei und das bloß Voluntarium als ſolches noch nicht den Begriff des Liberum erſchöpfe. Er bemüht ſich jedoch vergeblich zu zeigen, daß ſeine Meinung auch jene des Janſenius ſei; der klare Wortlaut und der Zuſammenhang aller darauf bezüglichen Aeußerungen mit allem Uebrigen, was Janſenius ſagt, ſpricht dagegen. Und eben ſo wenig gelingt es ihm, darzuthun, daß neben der von ihm als freiheitsfeindlich verworfenen Art einer simplex necessitas noch eine andere exiſtire, welche ſich mit der Freiheit vertrage, und welche man, wenn man die erſtere die unerbittliche Atropos nennen wolle, die mildere und ſanfter nöthigende Lacheſis nennen könne. Er meint, zu Gunſten dieſer von ihm erfundenen Diſtinction gegen Dechamps und Petavius ſich auf Suarez berufen zu können, freilich nur — bemerkt Dechamps — um zu beweiſen, daß dieſer eine Willensdetermination durch Gott zugelaſſen habe, welche Fromond ſelber als häretiſch und mit der Willensfreiheit unverträglich verwerfen zu müſſen meint, aber nur deßhalb, weil er Suarez etwas ganz Falſches unterlegt. Verwirft doch Suarez, wie in der von Fromond citirten Stelle [1]) zu leſen iſt, ausdrücklich die Meinung Jener, welche eine ſolche Willensdetermination lehren, durch die der Wille ad unum determinirt und ſeiner Indifferenz beraubt wird. Und dieß iſt eben der von Fromond zugelaſſene Willenszwang. Thomas ſagt mit Ariſtoteles: Si operari est in nostra potestate, oportet etiam, quod non operari sit in nostra potestate. Auguſtinus lehrt daſſelbe, wenn er gegen Pelagius, der die Möglichkeit des Sehens als nicht in potestate hominis ſtehend behauptet hatte, urgirt, daß dieſe Möglichkeit allerdings in die Macht des Menſchen gegeben ſei, weil er ſich derſelben auch gefliſſentlich berauben könne. Im dritten Buche

---

inter catholicos Doctores, qui admiserit solam indifferentiam a coactione sufficere ad veram libertatis rationem constituendam.

[1]) Aus Suarez' Werk de Gratia, Prolegom. I, c. 4.

der Schrift gegen die Manichäer (c. 3) wirft Auguſtinus die Frage auf, woher jene Bewegung komme, durch welche ſich der Wille von dem allgemeinen und unveränderlichen Gute abwende, und antwortet, dieſe Bewegung entſtehe keineswegs naturaliter, wie die Manichäer meinen, weil ſie ſonſt nicht ſchuldhaft ſein könnte: qui motus si culpae deputatur, non est naturalis sed voluntarius. Daraus folgt nun, daß Auguſtinus zwiſchen einem motus naturalis und motus voluntarius des Willens unterſcheide, und daß alle aus natürlicher Nothwendigkeit entſtehenden Bewegungen des Willens keine motus voluntarii ſeien. Somit iſt Janſenius die Berufung auf Auguſtinus abgeſchnitten, wenn er erhärten will, daß die naturnothwendige Liebe Gottes zu ſich u. ſ. w. ein Act des freien Willens ſei d. h. jenes Wollens, welches Janſenius für ein freies ausgibt. Ferner folgt aus der angezogenen Stelle, daß bei Auguſtinus natura agere und voluntate agere einander entgegengeſetzt ſind. Daraus erhellt von ſelber, was von jener Argumentation des Janſenius zu halten ſei: Omnis voluntas ex Augustino est in nostra potestate; omnis volitio ex Augustino est voluntas; ergo omnis volitio ex Augustino est in nostra potestate. In der angezogenen Stelle Auguſtin's ſteht aber klar, daß das dem naturaliter agere des Willens entgegengeſetzte voluntarie agere das in nostra voluntate positum ſei. Somit iſt auch klar, wie Auguſtin's Spruch zu verſtehen iſt: Nihil tam in nostra voluntate, quam ipsa voluntas est.... Porro quia in potestate, libera nobis est.... Auguſtinus beweiſt an mehr als einer Stelle, daß das Vorherſehen Gottes die menſchliche Freiheit nicht aufhebe; vielmehr müßten die Handlungen, weil als freie vorausgeſehen, wirklich frei ſein. Janſenius meint, Auguſtinus wolle nur beweiſen, daß das Vorausſehen Gottes dem Willen keinen Zwang auferlege; von der simplex necessitas, welcher der Wille unterliege, ſei in der erwähnten Argumentation Auguſtin's gar keine Rede. Soll aber Auguſtin's Argument ſeinen Gegnern gegenüber einen Sinn haben, ſo muß es mehr beſagen, als Janſenius hineinlegt; denn dasjenige, was Janſenius durch die bezüglichen Aeußerungen in lib. art. III, 2—4 bewieſen werden läßt, wurde ja von Auguſtin's Gegnern ohnehin nicht geläugnet. Zudem ſpricht Auguſtinus daſelbſt vom Urzuſtande des Menſchen, in welchem nach Janſenius Anſicht ſelbſt eine simplex necessitas agendi hingereicht hätte, die Sünde des Menſchen zu entſchuldigen. Auguſtinus ſagt, das Weſen der Willensfreiheit erklärend: Illud est in nostra potestate, quod fit cum volumus. Janſenius deutet dieſen Ausſpruch völlig

im Sinne ſeiner simplex necessitas. Dieſe Auslegung läßt ſich nun ganz in derſelben Art widerlegen, wie Auguſtinus den Satz des Pelagius widerlegte. Potest homo, si velit, esse sine peccato. Auguſtinus gibt dem Pelagius als wahr zu den Satz: Si nolumus non peccamus. Aber — fügt Auguſtinus bei — es iſt nicht genug, daß der Menſch etwas könne, wenn er wolle; ſondern er muß überdieß es auch wollen können; dann erſt kann man ſagen, daß etwas in ſeiner Macht ſtehe. In ähnlicher Weiſe kann man dem Janſenius das bedingnißweiſe Urtheil zugeben: Potest homo gratiae necessitatem inferenti dissentiri, si velit. Aber eben um das Können dieſes Wollens handelt es ſich; und dieſes Wollenkönnen wird eben von Janſenius in Abrede geſtellt. Gibt man dieſes Wollenkönnen nicht zu, ſo iſt dieß ſo viel als ob man ſagte: non potest.

Ein beſonderes Gewicht legt Janſenius auf die Stelle Civ. Dei V, 10 wo es heißt: Si illa definitur necessitas, secundum quam dicimus necesse esse, ut ita sit aliquid, vel ita fiat, nescio cur eam timeamus ne nobis libertatem auferat voluntatis. Neque enim et vitam Dei et praescientiam Dei sub necessitate ponimus, si dicamus, necesse esse Deum semper vivere, cuncta praescire. Aus dieſer Stelle ſoll nach den Calviniſten folgen, daß auch eine vorausgehende necessitas simplex die angeborne Willensfreiheit nicht verletze. Dawider erheben nun die Vertheidiger der katholiſchen Wahrheit, ein Pennotus, Bellarmin, Puteanus, Eſtius Wiggers und Leonard Coquäus entſchiedenen Einſpruch, und erklären, daß hier nur von einer necessitas consequens die Rede ſei d. i. von einer ſolchen, welche die Freiheit nicht aufhebe, ſondern involvirt. So verhalte es ſich mit der Nothwendigkeit des göttlichen Lebens, welches doch ſo viele freie Thätigkeiten involvire; ſo mit der Nothwendigkeit des göttlichen Vorauswiſſens, welche ſich auf einen nothwendig vorauszuſetzenden Willensbeſchluß Gottes ſtützt, indem vor demſelben das Vorauswiſſen Gottes nur ein hypothetiſches ſein kann. In dieſem Sinne fügt dann Auguſtinus noch bei: Sic etiam, cum dicimus necesse esse, ut cum volumus, libero velimus arbitrio, et verum procul dubio dicimus, et non id eo ipsum liberum arbitrium necessitati subjicimus, quae adimit libertatem. Man ſollte meinen, daß über den wahren Sinn der fraglichen Stelle kein Zweifel mehr obwalten könne. Gleichwohl will Janſenius die Calviniſche Auslegung rechtfertigen: Auguſtinus wolle nur die Meinung Cicero's widerlegen, daß das Vorherwiſſen Gottes einen

phyſiſchen Willenszwang involvire; die Frage von der simplex necessitas laſſe er unberührt. Aber woher weiß denn Janſenius, daß Cicero dem Vorauswiſſen Gottes eine phyſiſch-nöthigende, und nicht bloß eine einfach nöthigende Macht beilege? Sollte der hochgebildete Cicero ſo roh gedacht haben, daß er ſich zwiſchen einer phyſiſch-nöthigenden Macht des göttlichen Vorherwiſſens, und zwiſchen einer völligen Unabhängigkeit eines von Gott nicht vorausgewünſchten menſchlichen Handelns nichts Mittleres zu denken vermochte, eben jenes nicht phyſiſch-nöthigende Wiſſen, von dem er jedoch gleichwohl nicht begreifen konnte, wie es mit der menſchlichen Freiheit ſich vereinbaren laſſe? In der That ſtellt Cicero in jener Schrift, deren Beſtreitung Auguſtinus unternimmt, eben nur in Bezug auf das zufällig Geſchehende ein göttliches Vorauswiſſen in Abrede; alſo nahm er auch für dasjenige, was wirklich Gegenſtand des göttlichen Vorauswiſſens iſt, bloß eine simplex necessitas in Anſpruch, welche keine andere, als die necessitas naturalis iſt, die als ſolche jeden äußeren phyſiſchen Zwang unnöthig macht. — Aus einer Aeußerung Auguſtin's im Op. impf. adv. Jul. will Janſenius folgern, daß die simplex necessitas zu Weſen der göttlichen Freiheit gehöre; Gott iſt frei — ſagt Auguſtin — und kann demnach nicht ſündigen. Als ob das Nichtſündigenkönnen Gottes ſeinen Willen, und nicht vielmehr die Natur Gottes beträfe! Eine andere hieher gehörige Stelle findet ſich in Nat. et Grat. c. 46. Dort ſagt Pelagius, daß Alles, was mit natürlicher Nothwendigkeit geſchehe, dem Willen ſchlechthin entzogen ſei. Dieß ſei nicht ſo gewiß, bemerkt Auguſtinus; das Begehren nach Seligkeit iſt uns natürlich, und doch iſt es zugleich willentlich; Gott kann nicht ſündigen und doch iſt ſein Gerechtſein ein gewolltes. Was will man mehr als dieſe Stelle — ſagen Calvin und Janſenius — zum Beweiſe, daß es eine libertas sine indifferentia contradictionis gebe? Eſtius, der ſich der einzige aus allen neueren Theologen der Achtung des Janſenius erfreut, bemerkt auf Calvin's Gloſſe zu dieſer Stelle, daß Auguſtinus die Aeußerung des Pelagius nicht geradezu mißbilligte, ſondern durch dieſelbe einen Zweifel in ſich hervorgerufen fühlte: Et hic nonnulla quaestio est, replicirt Auguſtinus auf Pelagius Rede. Warum aber? Pelagius unterſchied nicht zwiſchen voluntas und liberum arbitrium; deßhalb glaubte Auguſtinus bemerken zu müſſen, daß es neben dem freien Willen einen natürlichen Willen gebe. Andere der vorhin genannten katholiſchen Ausleger Auguſtin's: Scribonius, Bellarmin u. ſ. w. ſind der Anſicht, Auguſtinus ſchreibe dem Begehren nach Seligkeit wohl

eine necessitas specificationis zu, ſpreche es aber in Bezug auf die Ausübung oder Erweckung des Wollens (exercitium τοῦ velle) von jeder Nothwendigkeit frei. In ähnlicher Weiſe legt Coquäus die auf den Willen der Seligen bezüglichen Stellen in Civ. Dei XXII, c. ult. und Enchir. ad Laur. c. 150 aus; Eſtius findet in der Unmöglichkeit zu ſündigen den Zuſtand der vollkommenſten Freiheit des liberum arbitrium; Thomas Bradwardina erklärt, daß der Gegenſatz von Gut und Böſe durchaus nicht der einzige Gegenſatz ſei, durch welchen die Ausübung eines freien Wahlvermögens bedingt ſei; Gulielmus de Rubione [1]) bemerkt, daß den Seligen zwar nicht quoad actum beatificum, wohl aber in Rückſicht auf alles andere in ihre Macht Gegebene, die vollſte Freiheit der Wahl anheim gegeben ſei. Auguſtinus ſagt: Arbitrium voluntatis tunc esse vere liberum, cum vitiis peccatisque non servit. Nicht beſſer glückte es Janſenius mit den Stellen aus Auguſtin, welche beweiſen ſollen, daß Chriſtus, obwohl er nicht ſündigen konnte, im Nichtſündigen frei geweſen ſei. Indeſſen ſind die citirten Stellen gar nicht, wie Janſenius vorgibt, Entgegnungen auf die Klagen der Pelagianer, daß nach Auguſtin's Anſicht die Freiheit durch die Gnade erdrückt werde. Auguſtinus ſucht den Grund der Impeccabilität Chriſti nicht, wie Janſenius ſagt, in einer beſtimmten Willensdispoſition, vermöge welcher Chriſtus die der Sünde widerſtreitende Gerechtigkeit des Herrn ohne Unterlaß liebte; ſondern in etwas dem Willen Chriſti Vorausgehendem, nämlich in der Aufnahme der Menſchheit in die hypoſtatiſche Union, oder in etwas, was damit zuſammenhängt. Neque enim metuendum erat — ſagt Auguſtinus in einer der von Janſenius citirten Stellen — ne isto ineffabili modo in unitatem personae a verbo Dei natura humana suscepta, per liberum voluntatis peccaret arbitrium; cum ista susceptio talis esset, ut natura hominis a Deo ita suscepta nullum in se motum malae voluntatis admitteret. Dieſe Stelle ſagt, nebenher bemerkt, gewiß nicht: Christum in non peccando liberum fuisse, ſie aſſerirt vielmehr das freie Wahlvermögen Chriſti und gibt zu verſtehen, daß ein Fehlgriff deſſelben um ſo weniger zu fürchten war, als es zufolge des gottmenſchlichen Seins Chriſti nur zwiſchen löblichen Dingen wählen wollen konnte. Daß Auguſtinus das Wahlvermögen Chriſti auch nicht einmal einer simplex necessitas unterworfen dachte,

[1]) *Wilhelmus de Rubione*, ein ſpaniſcher Minorit, c. a. 1330, ſchrieb: Comm. in IV LL. Sentt., welche 1517 zu Paris im Drucke erſchienen.

geht aus ſeinen Aeußerungen über den Tod Chriſti hervor: Quis ita dormit, quando voluerit, sicut Christus mortuus est, quando voluerit? Quis ita vestem deponit quando voluerit, sicut se carne exuit, quando voluit? Quis ita, cum voluerit, abit, quomodo eum voluit, obiit? Um ſo weniger ſpricht Auguſtinus das freie Wahlvermögen jedem anderen Menſchen ab; ſeine unaufhörlich wiederholte Erinnerung iſt nur dieſe, daß ſich der Menſch ohne Gottes Beiſtand, aus freier Wahl, niemals zum Guten entſchließen werde: Ex quo homo incipit uti voluntatis arbitrio — bemerkt Auguſtin gegen Julian — et peccare et non peccare potest; sed alterum horum non facit nisi adjutus ab eo qui dixit: Sine me nihil potestis facere. Daraus geht auch hervor, daß Auguſtinus in Beziehung auf den Begriff des liberum arbitrium an ſich, mit den Pelagianern einverſtanden iſt, und daß nicht, wie Janſenius fälſchlich vorausſetzt, der Diſſens mit den Pelagianern rückſichtlich dieſes Begriffes die Urſache iſt, weßhalb Auguſtinus die Pelagianiſche Freiheitslehre bekämpfte und verwarf.

Janſenius tritt wieder ganz nur in die Fußtapfen der Calviner, wenn er, wie aus verſchiedenen Vätern, ſo auch aus einer Reihe älterer Theologen, aus Anſelm, Alexander Haleſius, Wilhelm von Auvergne, Wilhelm von Auxerre, Thomas, Bonaventura, aus Scotiſtiſchen Theologen, G. Biel, und weiter noch aus den von den Calvinern citirten Schriften eines Heinrich von Gent, Richard von Middletown, Thomas von Straßburg, Dionyſius Carthuſianus [1]), Marſilius von Inghen, Nicolaus de Orbellis [2]), Stephanus Bruleſer [3]), Petrus Capullejus, Durand, die Verträglichkeit

[1]) Dionyſius Rickel, oder Doctor Ecstaticus († 1471), hinterließ: Comm. in III et IV LL. Sentt. — Contra Alcoranum et sectam Mohamedicam — De doctrina et regulis vitae christianae — Enarratio evangeliorum et epistolarum — verſchiedene Schriften über chriſtliches und geiſtliches Leben.

[2]) Nicolaus de Orbellis auch Dorbellus genannt, aus dem Franciscanerorden, lehrte zu Poitiers († 1455) und ſchrieb: Comm. in I Lib. Sentt. — De scientia mathematica — In libros physicorum Aristotelis — Libri VII in Summulam Petri Hispani (vgl. Geſch. d. Thom., S. 137, Not. 2) — Logica — Comm. in Aristotelis Metaphysica, Ethica et de Anima.

[3]) Bruliſer oder Bruleſer (Brenneiſen), ein Minorit aus dem fünfzehnten Jahrhundert und Sorbonniſt, ſchrieb: De sanctissima Trinitate — Reportata in IV LL. Sentt. D. Bonaventurae — De timore servili et donis Dei — Declaratio identitatum et distinctionum rerum secundum Scotum — De formalitatibus ad mentem Scoti Errores condemnati in variis facultatibus etc. Ausgaben ſeiner Werke: Paris, 1499 u. 1500, Venedig, 1516.

der necessitas simplex mit der Realität der Wahlfreiheit beweisen will. Welchen Mißbrauch die Calviner mit den aus Thomas und Bonaventura beigebrachten Allegaten getrieben, hat bereits Estius nachgewiesen. Dechamps geht alle von Jansenius citirten Stellen sorgfältig durch, um ausführlich darzuthun, daß sich in denselben keinerlei Anhaltspuncte für die necessitas simplex des Jansenius darbieten. Jansenius klagt, daß aus der Festhaltung der libertas contrarietatis sich die absurdesten und mit aller christlichen Pietät streitenden Consequenzen ergeben. Nun wohl; Jansenius nimmt dieselbe indifferentia contradictionis, die er dem gefallenen Menschen abspricht, für den Urzustand in Anspruch; die Engel und ersten Menschen — behauptet er — hätten ohne diese Freiheit keiner Sünde schuldig werden können. Aber diese Indifferenz mußte ja durch die Gnade und Gnadengaben des Urzustandes aufgehoben werden, wenn es anders wahr ist, daß, wie Jansenius sagt, im gegenwärtigen Zustande diese Indifferenz mit der Macht der Gnade einerseits, und dem Zuge der Concupiscenz andererseits sich nicht verträgt. Darauf wird freilich von Jansenistischer Seite mit der Unterscheidung zwischen einer doppelten Indifferenz, zwischen einer solchen, durch welche die Nothwendigkeit, und einer anderen, durch welche die Propension ausgeschlossen wird, geantwortet werden, die eine kann man die essentielle, die andere die accidentelle nennen. Man wird nun ohne Zweifel sagen, daß durch die Ausrüstung des Menschen im Urzustande bloß die accidentelle Indifferenz aufgehoben worden sei. Dasselbe muß aber auch für den status naturae lapsae zugegeben werden, wenn der Mensch im gegenwärtigen Stande seiner Natur noch zurechnungsfähig sein soll.

Wir hörten oben, daß Fromond der Suarez'schen Lehre von der menschlichen Willensfreiheit einen Determinismus aufbürde, welcher den der Jansenistischen Doctrin zur Last gelegten weit überbiete. Dieß veranlaßt uns, incidenter Weise die Suarez'sche Lehre in diesem Puncte kurz vorzuführen. Suarez unterscheidet eine dreifache Freiheit: die libertas a servitute, a coactione, a necessitate. Nur um die letztere handelt es sich hier, welche ein Zweifaches in sich schließt, ein Freisein des Willens von innerer und äußerer Nöthigung; durch erstere wird die Willensfreiheit selbst als Vermögen, durch letztere wenigstens im Acte der Bethätigung aufgehoben. Der Begriff eines freien Vermögens schließt in sich, daß dieses erstlich eine active Potenz sei; denn eine passive Potenz hat sich selbst nicht in ihrer Gewalt, kann sich selbst nicht bestimmen. In diesem Vermögen,

ſich ſelbſt zu beſtimmen, liegt ſowohl die Indifferenz der Specification, als der Contradiction bereits enthalten. Weiters unterſcheidet Suarez eine libertas remota und libertas proxima; erſtere iſt das liberum arbitrium in abstracto betrachtet, letztere das Vermögen des freien Handelns unter allen zur Bethätigung der Selbſtmacht des Willens erforderlichen Bedingungen. Dem Schlafenden z. B. kommt nur eine libertas remota zu; die libertas proxima einzig dem Wachenden. Die libertas proxima iſt ein nothwendiges Erforderniß der freien Handlung, und beſteht darin, daß dem Menſchen, auch unter den gegebenen Bedingungen und Requiſiten des Handelns noch die Indifferenz bleibe, ſo daß er nicht im Augenblicke des Handelns durch die zum actuellen Handeln erforderlichen Bedingungen in einer die libertas contradictionis und contrarietatis zu einer unwirkſamen libertas remota herabſetzenden Weiſe präoccupirt ſei, wie es bei den übrigen Seelenvermögen, in den Thätigkeiten des Verſtandes, des niederen Begehrungsvermögens der Fall iſt. Es genügt daher auch nicht, dem freien Willen das actuelle Posse (agere vel non agere) bloß im sensu composito beizulegen, ſo daß dieſes actuelle posse erſt das Product aller zur Setzung des Actes concurrirenden concreten Bedingungen wäre; denn ein ſolches Posse findet auch in der aus der visio beata nothwendig reſultirenden Liebe ſtatt. Andererſeits ſchließt dieſe Liebe trotz ihrer Nothwendigkeit die Möglichkeit des contradictoriſchen Gegentheils in sensu diviso in ſich; das heißt, wenn eine der zur Setzung des Actes concurrirenden Bedingungen hinwegfällt, im gegebenen Falle durch Entrückung des Gegenſtandes der visio beata (z. B. beim Erwachen aus einer Verzuckung) kann der Wille auch ſeiner nothwendigen Liebe ſich entäußern. Daraus geht hervor, daß eine Beſchränkung der libertas proxima des liberum arbitrium weder in sensu composito noch in sensu diviso zuläſſig ſei. Andererſeits aber ſind Bannez, Cumel und Alvarez, beziehungsweiſe auch Vasquez im Irrthum, wenn ſie behaupten, daß ſelbſt Gott die Indifferenz des Willens nicht aufheben, und dieſen nicht nöthigen könne, etwas zu begehren oder zu verabſcheuen, wogegen ſich der Wille, ſich ſelbſt überlaſſen, indifferent verhalten würde. In Kraft dieſer Nöthigung hört jedoch der Wille nicht auf zu wollen, ſondern will nur etwas, was er ſonſt nicht gewollt haben würde. Daher kann auch von keiner zwangsweiſen oder gewaltſamen Aufhebung des freien Willens die Rede ſein. Suarez rechtfertiget die Möglichkeit jener Nöthigung des Willens durch Gott aus der Allmacht Gottes, und bringt ſie mit der Lehre vom concursus divinus

in Verbindung, welcher nach Suarez' außerordentlicher Weiſe ſo ſehr geſteigert werden kann, daß er von Seite des Willens eine nothwendige Concomitanz nach ſich zieht. Indeß iſt eine ſolche Concurrenz Gottes nicht nöthig, weder zur Erwirkung übernatürlicher Acte, noch auch zur Erwirkung natürlicher Acte; eine Erwirkung böſer Handlungen in der bezeichneten Weiſe iſt Gott geradezu unmöglich. Es genügt, daß Gott ſeinen Concurs unter Suppoſition des menſchlichen Conſenſes ſpende. Wäre ein Mehreres nothwendig, ſo wären diejenigen, die deſſen entbehren, außer Stande, dem Rufe der Gnade zuzuſtimmen, weil ſie des nöthigen Requiſites hiezu entbehren würden, was man nicht behaupten darf. Die Nothwendigkeit eines bis zur Nöthigung des menſchlichen Willens geſteigerten concursus divinus behaupten, hieße einer beſonderen Art der praedeterminatio physica das Wort reden; und hieraus erklärt ſich auch, warum den Wortführern der letzteren ſo ſehr gelegen iſt, zu zeigen, daß die Indifferenz des Willens durch Gott ſelbſt nicht aufgehoben werden könne.

Daß eine praedefinitio efficax des göttlichen Willens die Freiheit des menſchlichen Willens nicht aufhebe, iſt nach Arriaga's [1]) Verſicherung gemeine Lehre des Ordens, und er wundert ſich, daß Bekenner der Lehre von der scientia media es für nöthig halten, zur Wahrung der menſchlichen Freiheit die praedefinitiones efficaces ſelber anzugreifen. Nebſtdem will er aber auch noch gegen Suarez, Lyncäus [2]) u. A. die förmliche Freiheit des Intellectes vertreten. Der Jeſuit Guarini [3]) findet in Heineccius

---

[1]) *Roderici de Ariaga* cursus philosophicus (ed. 2da), Lyon, 1648, fol. Arriaga bemerkt in der Vorrede, daß ſein cursus philosophicus in etlichen Puncten von der den Schulen des Ordens herkömmlichen Lehre abweiche, daß ihm aber auf ſeine Bitten der General Oliva die Erlaubniß ertheilt habe, ſeine abweichenden Meinungen öffentlich vertreten zu dürfen: tum propter bonam fidem auctoris, tum quia pauca illae et universitate Pragensi (wo Arriaga lehrte) valde receptae, tum quia de materia pure philosophica agitur.

[2]) Richard Lyncäus S. J., ein Irländer, lehrte in Valladolid und Salamanca († 1680). Schriften: Cursus philosophicus, 3 Tomi — De Deo, ultimo fine, 2 Tomi etc.

[3]) Diss. de moralitate actuum humanarum, abgedruckt im Thesaur. theol. IV, p. 304 ff. Dieſe Abhandlung bildet einen Beſtandtheil eines größeren Werkes, welches Guarini veröffentlichte: Juris naturae et gentium principia et officia ad christianae doctrinae regulam exacta et explicata a Doctore eximio Franc. Suarez S. J. digessit notisque perpetuis illustravit J. B. Guarini S. J. Ethices Professor. Panormi, 1758.

ſich ſelbſt zu beſtimmen, liegt ſowohl die Indifferenz der Specification, als der Contradiction bereits enthalten. Weiters unterſcheidet Suarez eine libertas remota und libertas proxima; erſtere iſt das liberum arbitrium in abstracto betrachtet, letztere das Vermögen des freien Handelns unter allen zur Bethätigung der Selbſtmacht des Willens erforderlichen Bedingungen. Dem Schlafenden z. B. kommt nur eine libertas remota zu; die libertas proxima einzig dem Wachenden. Die libertas proxima iſt ein nothwendiges Erforderniß der freien Handlung, und beſteht darin, daß dem Menſchen, auch unter den gegebenen Bedingungen und Requiſiten des Handelns noch die Indifferenz bleibe, ſo daß er nicht im Augenblicke des Handelns durch die zum actuellen Handeln erforderlichen Bedingungen in einer die libertas contradictionis und contrarietatis zu einer unwirkſamen libertas remota herabſetzenden Weiſe präoccupirt ſei, wie es bei den übrigen Seelenvermögen, in den Thätigkeiten des Verſtandes, des niederen Begehrungsvermögens der Fall iſt. Es genügt daher auch nicht, dem freien Willen das actuelle Posse (agere vel non agere) bloß im sensu composito beizulegen, ſo daß dieſes actuelle posse erſt das Product aller zur Setzung des Actes concurrirenden concreten Bedingungen wäre; denn ein ſolches Posse findet auch in der aus der visio beata nothwendig reſultirenden Liebe ſtatt. Andererſeits ſchließt dieſe Liebe trotz ihrer Nothwendigkeit die Möglichkeit des contradictoriſchen Gegentheils in sensu diviso in ſich; das heißt, wenn eine der zur Setzung des Actes concurrirenden Bedingungen hinwegfällt, im gegebenen Falle durch Entrückung des Gegenſtandes der visio beata (z. B. beim Erwachen aus einer Verzuckung) kann der Wille auch ſeiner nothwendigen Liebe ſich entäußern. Daraus geht hervor, daß eine Beſchränkung der libertas proxima des liberum arbitrium weder in sensu composito noch in sensu diviso zuläſſig ſei. Andererſeits aber ſind Bannez, Cumel und Alvarez, beziehungsweiſe auch Vasquez im Irrthum, wenn ſie behaupten, daß ſelbſt Gott die Indifferenz des Willens nicht aufheben, und dieſen nicht nöthigen könne, etwas zu begehren oder zu verabſcheuen, wogegen ſich der Wille, ſich ſelbſt überlaſſen, indifferent verhalten würde. In Kraft dieſer Nöthigung hört jedoch der Wille nicht auf zu wollen, ſondern will nur etwas, was er ſonſt nicht gewollt haben würde. Daher kann auch von keiner zwangsweiſen oder gewaltſamen Aufhebung des freien Willens die Rede ſein. Suarez rechtfertiget die Möglichkeit jener Nöthigung des Willens durch Gott aus der Allmacht Gottes, und bringt ſie mit der Lehre vom concursus divinus

in Verbindung, welcher nach Suarez' außerordentlicher Weiſe ſo ſehr geſteigert werden kann, daß er von Seite des Willens eine nothwendige Concomitanz nach ſich zieht. Indeß iſt eine ſolche Concurrenz Gottes nicht nöthig, weder zur Erwirkung übernatürlicher Acte, noch auch zur Erwirkung natürlicher Acte; eine Erwirkung böſer Handlungen in der bezeichneten Weiſe iſt Gott geradezu unmöglich. Es genügt, daß Gott ſeinen Concurs unter Suppoſition des menſchlichen Conſenſes ſpende. Wäre ein Mehreres nothwendig, ſo wären diejenigen, die deſſen entbehren, außer Stande, dem Rufe der Gnade zuzuſtimmen, weil ſie des nöthigen Requiſites hiezu entbehren würden, was man nicht behaupten darf. Die Nothwendigkeit eines bis zur Nöthigung des menſchlichen Willens geſteigerten concursus divinus behaupten, hieße einer beſonderen Art der praedeterminatio physica das Wort reden; und hieraus erklärt ſich auch, warum den Wortführern der letzteren ſo ſehr gelegen iſt, zu zeigen, daß die Indifferenz des Willens durch Gott ſelbſt nicht aufgehoben werden könne.

Daß eine praedefinitio efficax des göttlichen Willens die Freiheit des menſchlichen Willens nicht aufhebe, iſt nach Arriaga's [1]) Verſicherung gemeine Lehre des Ordens, und er wundert ſich, daß Bekenner der Lehre von der scientia media es für nöthig halten, zur Wahrung der menſchlichen Freiheit die praedefinitiones efficaces ſelber anzugreifen. Nebſtdem will er aber auch noch gegen Suarez, Lyncäus [2]) u. A. die förmliche Freiheit des Intellectes vertreten. Der Jeſuit Guarini [3]) findet in Heineccius

---

[1]) *Roderici de Ariaga cursus* philosophicus (ed. 2da), Lyon, 1648, fol. Arriaga bemerkt in der Vorrede, daß ſein *cursus* philosophicus in etlichen Puncten von der den Schulen des Ordens herkömmlichen Lehre abweiche, daß ihm aber auf ſeine Bitten der General Oliva die Erlaubniß ertheilt habe, ſeine abweichenden Meinungen öffentlich vertreten zu dürfen: tum propter bonam fidem auctoris, tum quia pauca illae et universitate Pragensi (wo Arriaga lehrte) valde receptae, tum quia de materia pure philosophica agitur.

[2]) Richard Lyncäus S. J., ein Irländer, lehrte in Valladolid und Salamanca († 1680). Schriften: Cursus philosophicus, 3 Tomi — De Deo, ultimo fine, 2 Tomi etc.

[3]) Diss. de moralitate actuum humanarum, abgedruckt im Thesaur. theol. IV, p. 304 ff. Dieſe Abhandlung bildet einen Beſtandtheil eines größeren Werkes, welches Guarini veröffentlichte: Juris naturae et gentium principia et officia ad christianae doctrinae regulam exacta et explicata a Doctore eximio Franc. Suarez S. J. digessit notisque perpetuis illustravit J. B. Guarini S. J. Ethices Professor. Palermo, 1758.

ſich ſelbſt zu beſtimmen, liegt ſowohl die Indifferenz der Specification, als der Contradiction bereits enthalten. Weiters unterſcheidet Suarez eine libertas remota und libertas proxima; erſtere iſt das liberum arbitrium in abstracto betrachtet, letztere das Vermögen des freien Handelns unter allen zur Bethätigung der Selbſtmacht des Willens erforderlichen Bedingungen. Dem Schlafenden z. B. kommt nur eine libertas remota zu; die libertas proxima einzig dem Wachenden. Die libertas proxima iſt ein nothwendiges Erforderniß der freien Handlung, und beſteht darin, daß dem Menſchen, auch unter den gegebenen Bedingungen und Requiſiten des Handelns noch die Indifferenz bleibe, ſo daß er nicht im Augenblicke des Handelns durch die zum actuellen Handeln erforderlichen Bedingungen in einer die libertas contradictionis und contrarietatis zu einer unwirkſamen libertas remota herabſetzenden Weiſe präoccupirt ſei, wie es bei den übrigen Seelenvermögen, in den Thätigkeiten des Verſtandes, des niederen Begehrungsvermögens der Fall iſt. Es genügt daher auch nicht, dem freien Willen das actuelle Posse (agere vel non agere) bloß im sensu composito beizulegen, ſo daß dieſes actuelle posse erſt das Product aller zur Setzung des Actes concurrirenden concreten Bedingungen wäre; denn ein ſolches Posse findet auch in der aus der visio beata nothwendig reſultirenden Liebe ſtatt. Andererſeits ſchließt dieſe Liebe trotz ihrer Nothwendigkeit die Möglichkeit des contradictoriſchen Gegentheils in sensu diviso in ſich; das heißt, wenn eine der zur Setzung des Actes concurrirenden Bedingungen hinwegfällt, im gegebenen Falle durch Entrückung des Gegenſtandes der visio beata (z. B. beim Erwachen aus einer Verzuckung) kann der Wille auch ſeiner nothwendigen Liebe ſich entäußern. Daraus geht hervor, daß eine Beſchränkung der libertas proxima des liberum arbitrium weder in sensu composito noch in sensu diviso zuläſſig ſei. Andererſeits aber ſind Bannez, Cumel und Alvarez, beziehungsweiſe auch Vasquez im Irrthum, wenn ſie behaupten, daß ſelbſt Gott die Indifferenz des Willens nicht aufheben, und dieſen nicht nöthigen könne, etwas zu begehren oder zu verabſcheuen, wogegen ſich der Wille, ſich ſelbſt überlaſſen, indifferent verhalten würde. In Kraft dieſer Nöthigung hört jedoch der Wille nicht auf zu wollen, ſondern will nur etwas, was er ſonſt nicht gewollt haben würde. Daher kann auch von keiner zwangsweiſen oder gewaltſamen Aufhebung des freien Willens die Rede ſein. Suarez rechtfertiget die Möglichkeit jener Nöthigung des Willens durch Gott aus der Allmacht Gottes, und bringt ſie mit der Lehre vom concursus divinus

in Verbindung, welcher nach Suarez' außerordentlicher Weiſe ſo ſehr geſteigert werden kann, daß er von Seite des Willens eine nothwendige Concomitanz nach ſich zieht. Indeß iſt eine ſolche Concurrenz Gottes nicht nöthig, weder zur Erwirkung übernatürlicher Acte, noch auch zur Erwirkung natürlicher Acte; eine Erwirkung böſer Handlungen in der bezeichneten Weiſe iſt Gott geradezu unmöglich. Es genügt, daß Gott ſeinen Concurs unter Suppoſition des menſchlichen Conſenſes ſpende. Wäre ein Mehreres nothwendig, ſo wären diejenigen, die deſſen entbehren, außer Stande, dem Rufe der Gnade zuzuſtimmen, weil ſie des nöthigen Requiſites hiezu entbehren würden, was man nicht behaupten darf. Die Nothwendigkeit eines bis zur Nöthigung des menſchlichen Willens geſteigerten concursus divinus behaupten, hieße einer beſonderen Art der praedeterminatio physica das Wort reden; und hieraus erklärt ſich auch, warum den Wortführern der letzteren ſo ſehr gelegen iſt, zu zeigen, daß die Indifferenz des Willens durch Gott ſelbſt nicht aufgehoben werden könne.

Daß eine praedefinitio efficax des göttlichen Willens die Freiheit des menſchlichen Willens nicht aufhebe, iſt nach Arriaga's [1]) Verſicherung gemeine Lehre des Ordens, und er wundert ſich, daß Bekenner der Lehre von der scientia media es für nöthig halten, zur Wahrung der menſchlichen Freiheit die praedefinitiones efficaces ſelber anzugreifen. Nebſtdem will er aber auch noch gegen Suarez, Lyncäus [2]) u. A. die förmliche Freiheit des Intellectes vertreten. Der Jeſuit Guarini [3]) findet in Heineccius

---

[1]) *Roderici de Ariaga* cursus philosophicus (ed. 2da), Lyon, 1648, fol. Arriaga bemerkt in der Vorrede, daß ſein cursus philosophicus in etlichen Puncten von der den Schulen des Ordens herkömmlichen Lehre abweiche, daß ihm aber auf ſeine Bitten der General Oliva die Erlaubniß ertheilt habe, ſeine abweichenden Meinungen öffentlich vertreten zu dürfen: tum propter bonam fidem auctoris, tum quia pauca illae et universitate Pragensi (wo Arriaga lehrte) valde receptae, tum quia de materia pure philosophica agitur.

[2]) Richard Lyncäus S. J., ein Irländer, lehrte in Valladolid und Salamanca († 1680). Schriften: Cursus philosophicus, 3 Tomi — De Deo, ultimo fine, 2 Tomi etc.

[3]) Diss. de moralitate actuum humanarum, abgedruckt im Thesaur. theol. IV, p. 304 ff. Dieſe Abhandlung bildet einen Beſtandtheil eines größeren Werkes, welches Guarini veröffentlichte: Juris naturae et gentium principia et officia ad christianae doctrinae regulam exacta et explicata a Doctore eximio Franc. Suarez S. J. digessit notisque perpetuis illustravit J. B. Guarini S. J. Ethices Professor. Palermo, 1758.

und Pufendorf's Lehren über die menſchliche Willensfreiheit den Nachhall der Suarez'ſchen Lehre von der Indifferenz des Willens, und beſtreitet das damit unverträgliche principium rationis sufficientis der Leibnitz'ſchen Philoſophie mit den bereits von Suarez dagegen vorgebrachten Gründen. Ein ſchlechthin beſtimmender Einfluß des Verſtandes auf den Willen hebt den Willen als ſolchen auf; derſelbe hat dann nicht mehr die Fähigkeit in einem beſtimmten Falle zu wollen oder auch nicht zu wollen. Der Verſtand bewegt den Willen nicht unmittelbar, ſondern dadurch, daß er ihm ein Object vorhält; das Object übt nicht jederzeit eine nöthigende Gewalt auf den Willen aus, was auch nicht nöthig iſt, um den Willen zum Streben zu bewegen; mithin iſt auch eine ſchlechthinige Determination des Willens durch den Verſtand nicht nöthig, ja nicht einmal möglich. Der Wille wird nur vom Guten im Allgemeinen und an ſich ſchlechthin angezogen, nicht aber von den einzelnen Dingen, in welchen das Gute mit Mängeln behauptet oder mit Schlimmem vermiſcht iſt. Aus dem Geſagten erklärt ſich auch, daß ſelbſt das judicium de meliori vel utiliori medio keinen determinirenden Einfluß auf den Willen nehme, es müßte denn das melius zugleich das unerläßliche und ſomit nothwendige Mittel zur Erreichung eines ſchon im Voraus feſtgeſetzten Zweckes ſein. Auch für das göttliche Thun nach Außen kann es kein abſolut beſtimmendes principium rationis sufficientis geben; denn dieſes würde eine Art Bedürfniß oder Nothwendigkeit des nach Außen zu Wirkenden für Gott involviren. Daß alſo Gott nach Außen ſchafft und wirkt, und daß er dieſes und nichts Anderes ſchafft und wirkt, hat einzig in der freien Selbſtbeſtimmung des göttlichen Willens ſeinen Grund. Gott iſt daher auch nicht gehalten, das möglichſt Beſte zu ſchaffen; obwohl er vor dem Incarnationsbeſchluſſe die Incarnation als das unter allen beſte Mittel der Menſchenerlöſung erkannte, ſo hätte er deßungeachtet einen anderen Erlöſungsmodus wählen können. Man ſieht ſonach — fügt Guarini bei — wie der Leibnitz'ſche Determinismus längſt bevor ihn Clarke beſtritt, von Suarez abgewieſen worden iſt. Pufendorf ſpricht dort überall wahr, wo er Suarez folgt [1]),

[1]) „Die Lehrbücher des ſpaniſchen Jeſuiten Suarez ſetzten ſich auf proteſtantiſchen Univerſitäten in dem Anſehen feſt, welches ſonſt Melanchthon einnahm, und das zieht ſich bis in die Zeit hinab, als Leibnitz auf der Univerſität ſeiner Vaterſtadt Philoſophie ſtudirte.“ Guhrauer, Joachim Jungius und ſein Zeitalter, Stuttgart, 1850, S. 12. Zur Aufnahme der neuſcholaſtiſchen Logik und Metaphyſik ſahen ſich die Proteſtanten zufolge ihrer Disputationen mit den katholiſchen Controverſiſten

ſo auch in der Beſtreitung der praedeterminatio physica; er irrt, wenn er von Suarez abweicht, und es ſelbſt für Gott als eine Unmöglichkeit erklärt, die Indifferenz des menſchlichen Willens aufzuheben.

Suarez ſucht allenthalben nachzuweiſen, daß die praedeterminatio physica, in was immer für einer Weiſe gedacht, auf einen die Willensindifferenz aufhebenden Determinismus hinführe, und dem Tridentiniſchen: Posse voluntatem humanam dissentire si velit, widerſtreite. Dechamps hält dieſe kirchliche Lehrbeſtimmung dem Janſeniſtiſchen Begriffe der gratia efficax entgegen, will aber mit ſeiner Polemik gegen denſelben durchaus nicht die Banneziſten beirren, deren Streitſache mit den Jeſuiten eine ganz andere Angelegenheit ſei, in welcher es ſich nicht um das kirchliche Dogma, ſondern um eine Verſchiedenheit der Schulmeinungen in Verſtändigung über daſſelbe handle. An eine Zuſammenſtellung der Banneziſten mit den Janſeniſten will von Dechamp's Seite durchaus nicht gedacht werden [1]); Janſenius ſelber erkläre ſich in den entſchiedenſten Ausdrücken gegen die praedeterminatio physica. Die Anhänger dieſer Lehre ſind nach Janſenius weit mehr Ariſtoteliker, als Auguſtiner zu nennen; ſie bringen die ganze Lehre Auguſtin's in Verwirrung, indem ſie den Unterſchied zwiſchen der Beſchaffenheit der voluntas integra und voluntas lapsa und ebenſo die Nothwendigkeit des doppelten adjutorium quo und sine quo non aufheben, welches letztere für Adam und die noch nicht gefallenen Engel zum velle und stare hingereicht hätte, während es für den gefallenen Menſchen nicht mehr ausreichend iſt. Die Klage über das Verkennen des Unterſchiedes zwiſchen der urſprünglichen Gnade und der gratia medicinalis findet ſich nun eben auch bei Calvin; Janſen's gratia efficax iſt nichts

---

gedrängt. „Elswich datirt das Wiederaufleben der ſcholaſtiſchen Philoſophie bei den Proteſtanten von dem Regensburger Religionsgeſpräche im Jahr 1603." Ebendaſ.

[1]) In demſelben Sinne äußern ſich Annat (in der Schrift: Jansenius a Thomistis condemnatus), Martinonus (Anti-Jansenius) und Joh. Martinez de Ripalda (Tom. II, disput. 113, sect. 9, num. 53). Ganz anders hatte ſich Baſtida geäußert, welcher die Banneziſten des Calvinismus beſchuldigte (vgl. Geſch. d. Thom., S. 432 ff.; 453 ff.), eine Beſchuldigung, welche von Theophilus Raynaudus (in der Schrift: Vulpes parvula capta et corio nudata — hauptſächlich gegen die Thomiſtiſche Unterſcheidung und Deutung des sensus compositus und sensus divisus gerichtet), Livinus Meyer (vgl. Geſch. d. Thom., S. 446, Not. 1), Gabr. Daniel ep. 8 ad R. P. Alexandrum (vgl. Geſch. d. Thom., S. 444) u. A. wiederholt wurde.

anderes als die nöthigende gratia medicinalis der Calviner. Beide, Calvin und Janſen, berufen ſich, letzterer einhundertundſiebenzig Mal, auf die claſſiſche Stelle bei Auguſtin de corrept. et grat. c. 11 u. 12; und wie Calvin dieſelbe ſeinem Gegner Pighius entgegenhält, ſo Janſenius den katholiſchen Theologen. Aliud est adjutorium — bemerkt Calvin ganz ſo wie Janſen — sine quo aliquid non fit; et aliud est adjutorium, quo aliquid fit.... Nos nihil quam Augustinum sequimur.... Nego gratiam sic nobis offerri, ut nostrae postea sit optionis vel obtemperare vel refragari. Eine Conſequenz dieſes Satzes iſt, daß einzig Gott als Urheber der guten Handlung anzuſehen, und jedes dem handelnden Menſchen für dieſelbe gezollte Lob eine Impietät gegen Gott ſei. Janſenius ermangelt nicht, unter Calvin's Vorgang dieſe Folgerung auch auszuſprechen; ebenſo vertritt er den Satz Calvin's, es ſei Pelagianismus, die nöthigende Gewalt der Gnade Chriſti über den menſchlichen Willen zu läugnen. Sagt man — äußert der Antwerpener Biſchof Joh. Malderus — daß es vom freien Willen abhänge, in der Gnade zu beharren oder auch nicht zu beharren, ſo wird man von den Calvinern ein Pelagianer geſcholten. Und ebenſo — fügt Dechamps bei — tadelt Janſenius an den ſogenannten neueren Theologen, quod talem gratiam homini tribuant, cui voluntas possit assentiri vel dissentiri, si velit. Sehr befremdlich iſt ferner, daß ſelbſt die Janſeniſtiſchen Spöttereien über die Lehre der Theologen vom liberum arbitrium mit den Calviniſtiſchen gleichlautend, alſo offenbar von den Calvinern entlehnt ſind. Die neueren Theologen, die Jeſuiten namentlich, hätten das liberum arbitrium als König ausgerufen und feierlich geſalbt und eingeweiht; ſie hätten es canoniſirt, ſie ſeien Anbeter deſſelben, und ſollten, ſo oft ſie die Doxologie: Gloria Patri etc. zur Ehre des dreieinigen Gottes ſprächen, als viertes das liberum arbitrium hinzufügen. Dieß erinnert nun ganz und gar an die Aeußerung Calvin's, die Sorbonniſten hätten die menſchliche Vernunft als Herrin an die Stelle des heiligen Geiſtes geſetzt; näher noch an den Ausſpruch Chemnitz's, die Papiſten hätten das liberum arbitrium canoniſirt und trieben mit demſelben Abgötterei. Das Concil von Trient erließ ein Verbot gegen ein a. 1558 zu Paris gedrucktes ſatyriſches Libell, welches betitelt war: Tragoedia de rege libero arbitrio. Der Inhalt dieſer Tragödie iſt folgender: Der Herr Liberum Arbitrium, Sohn der Ratio, Fürſt und Gouverneur der Provinz der guten Werke, kam, von den ſcholaſtiſchen Theologen geleitet, nach Rom, wo er vom Papſte getauft und

zu einem mächtigen König gemacht wurde; er wurde zum ſouverainen Herrn der bisher verwalteten Provinz erhoben. Auf Andringen des Herrn Actus Elicitus nahm er die Gratia congrua zur Gemahlin, und zeugte mit ihr eine Tochter, die Domina Gratia de condigno. Und ſo regierte er viele Jahre glücklich in ſeinem Reiche, und bereicherte ſich mit den Tributen der guten Werke. Da wurde er plötzlich durch einen von Dr. Eck überbrachten Brief des deutſchen Königs Ferdinand mit der Nachricht überraſcht, daß ein großer Theil ſeiner Untergebenen in Deutſchland gegen ihn ſich empört hätte. Während er mit dem Papſte über die Mittel zur Dämpfung des Aufſtandes ſich berieth, erſchien, vom Himmel entſendet, die gute Herrin und Fürſtin Gratia sanctificans, und hieb dem König Liberum Arbitrium den Kopf ab; der Papſt wurde ſofort als Antichriſt entlarvt, und von Gott die Straffentenz erlaſſen, daß durch das Wort Gottes ſein Reich allmählig zerſtört werden ſollte. — Was Janſenius zur Vereinbarung ſeiner gratia efficax mit dem freien Willen beibringt, iſt mit dem von den Calvinern hiefür Geſagten faſt ganz gleichlautend. Von beiden Seiten wird verſichert, daß die Gnade den Menſchen nicht gegen ſeinen Willen nöthige, daß der Menſch ſich nicht rein paſſiv und todt wie ein Stein oder Baumſtrunk verhalte, beide belegen ihre Erklärungen mit denſelben Stellen aus Auguſtinus. Aber ſagt denn dieſer heilige Lehrer in ſeinem Buche de spiritu et litera c. 33. nicht ausdrücklich und zu wiederholten Malen: Consentire vel dissentire propriae voluntatis est? Durch dieſe Worte verurtheilt Auguſtinus die Janſeniſten und Calviniſten eben ſo entſchieden, als die Pelagianer in den unmittelbar vorhergehenden Worten: In omnibus misericordia Dei praevenit nos. Vergebens bemühen ſich Chemnitz und Janſenius, das Gewicht der gegen ſie gerichteten Stelle zu entkräften. Consentire und Dissentire ſollen bloße officia voluntatis bedeuten. Dann wäre ja die Bemerkung des heiligen Auguſtinus höchſt läppiſch und nichtsſagend; zweifelt denn irgend jemand, daß consentire und dissentire dem Willen, und nicht z. B. dem Verſtande oder irgend einer anderen Seelenkraft zukomme? Man betrachte Auguſtin's Stelle im Zuſammenhange: „In omnibus ....; *sed* consentire....“ Quid facit Chemniti — ruft Bellarmin — illa particula adversativa *Sed*? Sollte die voraus erwähnte Prävenienz der Gnade eine Willensnöthigung ausdrücken, ſo hätte ja das nachfolgende: Sed consentire *vel* dissentire .... gar keinen Sinn. Was wollen Chemnitz und Janſenius zu jener anderen Stelle Auguſtin's ſagen: Non quia credere vel non

credere non est in arbitrio voluntatis humanae, sed in electis praeparatur voluntas a Domino (De praedest. Sanct. c. 3)? — Anderwärts ſagt Auguſtinus: Habet unusquisque in voluntate sua aut eligere quae bona sunt, et esse arbor bona; aut eligere quae mala sunt, et esse arbor mala. Vorausgehend wird geſagt, daß nur Gott Bäume ſchaffen könne; ob aber der Menſch einem guten oder böſem Baume gleiche — fügt Auguſtinus hinzu — ſteht ganz beim Menſchen ſelber, iſt in ſeine Wahl gegeben. Der Canon des Trienter Concils: Opera bona ita sunt Dei dona, ut etiam bona sint justificati merita — iſt aus Auguſtiniſchen Worten gebildet. Daß ſich Auguſtin's Lehre vom Verdienſte der guten Handlungen mit der Janſeniſtiſchen Gnadenlehre nicht vertrage, läßt ſich, auch einem Janſenius gegenüber, bis zur Evidenz zeigen. Auguſtinus ſpricht in mehreren Stellen von der recta voluntas und von der Verdienſtlichkeit der aus dieſer recta voluntas hervorgehenden Leiſtungen der Menſchen im Urzuſtande, in welchem nach Janſenius eigener Anſicht die Willensdifferenz durch die Gnade nicht aufgehoben war. Auguſtinus erklärt weiter, daß eben nur eine aus freier Wahl hervorgegangene Verrichtung des Guten die Verdienſtlichkeit deſſelben bewirkt; und daß durch das ſelbſteigene Wollen des Guten oder Schlimmen Verdienſt und Schuld des Handelns im Urzuſtande bedingt ſei. Was von dieſem Zuſtande gilt, muß auch vom status naturae lapsae gelten; denn die Verſchlimmerung der Menſchennatur kann doch gewiß nicht bewirken, daß dasjenige Handeln (das neceſſitirte nämlich), welches im Urzuſtande ohne Verdienſt geweſen wäre, nun ſofort als ein verdienſtliches zu gelten hätte [1]). Wenn ferner

[1]) Janſenius umgeht oder mißdeutet die Stellen, in welchen Auguſtinus von der gratia efficax des Urzuſtandes redet. Dechamps weiſt ihm nach, daß nach Auguſtinus den Engeln gleich anfangs, wie auch dem erſten Menſchen im Unſchuldſtande die das Wollen ſelber wirkende Gnade verliehen wurde. So ſagt Auguſtinus, daß die Engel niemals sine amore casto exiſtirt hätten, und fügt bei: Profecto et bonam voluntatem, qua meliores essent, nisi operante adjutorio creatoris habere non possent.... Confitendum est igitur cum debita laude creatoris, non ad solos homines pertinere, verum etiam de sanctis angelis posse dici, quod charitas Dei diffusa sit in eis per Spiritum sanctum, qui datus est eis (Civ. Dei XII, 9). Ferner: Fecit Deus, sicut scriptam est, hominem rectum, ac per hoc voluntatis bonae. Non enim rectus esset, bonam non habens voluntatem... cum ea quippe ab eo factus est homo.... In illa quippe eum fecerat, qui fecerat rectum (Ibid). — Die Janſeniſten meinen, alles Gebet ſei überflüſſig, wenn dermalen die gratia sufficiens allen zu Theil werde, die gratia efficax aber dem

Auguſtinus den aus dem göttlichen Vorherwiſſen oder aus ſideriſchen Ein-

Willen keine Nöthigung auflege. Damit ſagen ſie aber zugleich, daß im Urzuſtande das Gebet überflüſſig war, während der heilige Papſt Gelaſius ſagt, daß Adam deßhalb gefallen ſei, quia, ut eadem intemerata durarent, suppliciter non imploravit. Auguſtinus ſagt: Quis audeat credere aut dicere, ut neque Angelus neque homo caderet, in potestate Dei non fuisse (Civ. Dei, XIV, 27)? Die guten Engel ſind durch das ihnen verliehene donum perseverantiae zur Seligkeit gelangt: Istis mala voluntate cadentibus illi amplius adjuti ad eam beatitudinis plenitudinem, unde se nunquam casuros certissimi fierent, pervenerunt (Civ. Dei XII, 9). — Coeli, ubi nulla est miseria, numquid quia non indigent misericordia, non indigent Domino? Omnia indigent Domino, et misera et felicia. Sine illo miseri non sublevantur, sine illo felix non regitur. Ergo ne forte de coelis quaereres cum audires, „misericordia Domini plena est terra“ audi quia Domino et coeli indigent: „Verbo Domini coeli solidati sunt.“ Nam non a se sibi solidamentum fuerunt; nec ipsi coeli firmitatem sibi propriam praestiterunt. „Verbo Domini coeli firmati sunt, et Spiritu oris ejus omnis virtus eorum.“ Non habuerunt aliquid ex se, et tanquam supplementum a Deo perceperunt. Spiritu enim oris ejus non pars sed omnis virtus eorum (Concio 2 in psalm. 32). Der heilige Bernhard ſagt: Superioribus spiritibus data est sine peccato et miseria perdurare; Adae autem absque peccato quidem esse, sed non permanere.... Excelsos enim fecit eos natura conditionis, elevatos gratia confirmationis, de qua dicitur: Verbo Domini coeli firmati sunt (In Cantica, sermo 32). Wenn Calvin und Janſen meinen, daß Pauli Spruch: Quis te discernit? Quid habes quod non accepisti — bloß auf die gratia medicinalis zu beziehen ſei, ſo iſt ihnen mit Auguſtinus zu antworten: Cum lux illa prima facta est, Angeli creati intelligantur; et inter sanctos Angelos, et immundos fuisse discretum, ubi dictum est: „Et divisit Deus lucem inter et tenebras.“ Richtig iſt nur ſo viel, daß nach Auguſtin's Lehre Adam mit der bloßen gratia habitualis ſammt dem adjutorium cognitionis beharren konnte, während die Heiligen im dermaligen Zuſtande der Menſchennatur nebſtbei auch noch einer motio voluntatis bedürfen. Uebrigens iſt nicht zu überſehen, daß Auguſtinus und ſeine Schüler die Ausdrücke: Natur, natürlich, liberum arbitrium, häufig in einem anderen Sinne nehmen, als es heutzutage geſchieht; ſie denken hiebei an den Unſchuldsſtand des Menſchen, und legen in dieſem Sinne dem Menſchen natürliche Fähigkeiten bei, welche den status naturae integrae, zugleich aber in ihrer Bethätigung den unterſtützenden Einfluß der habituellen Gnade vorausſetzen. Janſenius verkennt dieß, und mißverſteht deßhalb den heiligen Auguſtinus; er rechnet auch dasjenige, was zur gnadenvollen Ausrüſtung des urſprünglichen Menſchen gehört, zur Natur als ſolcher. Daher ſeine Bajaniſche Behauptung, die vernünftige Menſchennatur habe ohne gratia habitualis gar nicht geſchaffen werden können. Darum will er ferner auch nicht zugeſtehen, daß Auguſtinus unter der possibilitas naturalis und unter dem arbitrium laudabiliter liberum die completa juste vivendi potestas verſtanden habe, während es doch de Lib. arb. III, 16 heißt: Adamum accepisse voluntatem liberum et sufficientissimam potestatem.

flüſſen abzuleitenden Determinismus verwirft, weil derſelbe alle Verdienſtlichkeit oder Schuldhaftigkeit der menſchlichen Handlungen aufhöbe, ſo kann er auch nicht gewillt ſein, einen daſſelbe bewirkenden Determinismus der gratia efficax zuzulaſſen. Und warum bemüht ſich denn Auguſtinus ſo angelegentlich, die Wirkſamkeit der Gnade mit der Lehre vom freien Willen zu vermitteln? Er nennt dieſes Problem öfter als einmal ein ungemein ſchwieriges, was es wahrlich nicht wäre, wenn ſich die Sache ſo einfach löſen würde, wie bei Janſenius, der einfach die Wahlfreiheit läugnet. Janſenius citirt gewiſſe Stellen aus Auguſtin, in welchen Verwahrung gegen irgend eine coactio des Willens eingelegt wird. Dieß ſoll nun beweiſen, daß Auguſtinus eine simplex necessitas voluntatis mit der Gnade für vereinbar hielt. Aber Janſenius geſteht doch ſelber wieder, daß die Pelagianer und namentlich Julian, mit welchem Auguſtinus über jene coactio controvertirte, nur eine simplex necesitas verſtanden, daher Auguſtin's Verwahrung gegen die Unterlegung einer coactio durch die Gnade doch wohl als Wahrung der Indifferenz des Willens wird verſtanden ſein wollen. Janſenius beruft ſich unter Anderem auf eine Stelle Auguſtin's ad Bonifac. II, 5, wo erwähnt wird, daß die Pelagianer die Gnade mit einer Art Fatum vergleichen, welches die Menſchen wider ihren Willen gut mache, was ihnen ohne eine ſolche Art Nöthigung nicht möglich wäre. Daraus folgert Janſenius, daß Pelagius der Auguſtiniſchen Gnadenlehre die Anſicht unterſchiebe, die von der zuvorkommenden Gnade Getriebenen thäten widerſtrebend und ungern, was ſie thun; und Auguſtinus ſtelle einzig dieſes Widerſtreben in Abrede. Das Wahre aber iſt, daß Auguſtinus jene Abneigung gegen das Gute oder gegen die Anſtrengung zum Guten dem Zuſtande des Menſchen vor Empfang der Gnade zuweiſt, daher der Schluß des Janſenius auf Auguſtin's Anſicht über das Verhalten des Willens nach Empfang der Gnade durchaus unzuläſſig iſt. — In Civ. Dei XIV, 13 iſt zu leſen: Si voluntas in amore superioris immutabilis boni a quo illustratur ut videret, et *accendebatur ut amaret*, stabilis permaneret.... Dieſes accendi ut amaret ſoll nun nach Janſenius die von Auguſtinus gelehrte delectatio victrix ausdrücken, in deren Kraft die Gnade den Menſchen unwiderſtehlich zieht, wie den Gnadeloſen die delectatio victrix der Sünde. Daß in beiden Fällen die Freiheit vollkommen aufgehoben werde, liegt am Tage; Janſenius ſelber geſteht es zu: Quod amplius voluntatem delectat, secundum id velit necesse est. Dieſe Unfreiheit müßte auf alle einzelnen Handlungen und Verricht-

ungen der Menſchen ausgedehnt werden; im Streite entgegengeſetzter Neigungen wäre die ſtärkere die unwiderſtehlich wirkende. Aber — erinnert Janſenius — ſagt denn nicht Auguſtinus: Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est (Contr. Faust. XXII, 28)? Janſenius überſieht, daß das delectare in dieſer Stelle keinen unüberlegten, dem Willensconſenſe vorauseilenden Act der Liebe ausdrücke. In eo genere ista rationalia (Engel und Menſchen) facta sunt, ut inesset eis possibilitas fraenandi delectationem ab illicito, quam non fraenando peccaverunt. Im Comm. ad Gal. ſagt Auguſtinus nicht mit Janſenius: Quod amplius nos delectat, secundum hoc *velimus* necesse est — ſondern *operemur* necesse est. Er meint nämlich die äußere Handlung als Kundgebung der innerlich deliberirten Wahlentſcheidung. Calvin und Janſenius legen dem Tridentinum das vermeintliche Anti-Auguſtiniſche: Posse dissentire si velit, zur Laſt, welches in Bezug auf die gratia medicinalis behauptete, was bloß für den Urzuſtand des Menſchen paſſe. Das Tridentinum — wird hieraus gefolgert — nehme für den status naturae lapsae eine Willensmacht in Anſpruch, die nur dem Urzuſtande zukomme. Dieſe Behauptung beruht auf einer Nichtunterſcheidung des doppelten Sinnes, in welchem das si velit, si vellet von Auguſtinus afferirt wird. Soll das Velle ſo viel heißen, als aus eigenem Antriebe ſich für das Gute entſcheiden, ſo paßt es freilich nur auf den Urzuſtand; ſo weit es aber eine libertas a necessitate beſagt, wird es von Auguſtinus auch auf den status naturae lapsae bezogen: Quis enim dubitaverit — ſagt Auguſtinus — quod Judas Christum, si voluisset, non utique tradidisset? Et Petrus, si voluisset, ter Dominum non negasset?

Dieß führt auf die weitere Calviniſch-Janſeniſtiſche Behauptung, daß der Menſch gegenwärtig ohne Beiſtand der gratia efficax nothwendig ſündigen müſſe. Bei Auguſtinus findet ſich dieſe Lehre nicht; er beweiſt vielmehr den Manichäern gegenüber, daß der Menſch in keinem Zuſtande zur Sünde genöthiget ſei. Das Gegentheil behaupten wollen, heiße auf den geſunden Sinn verzichten und gegen die allgemeine Ueberzeugung ſich auflehnen. Quis peccat in eo — ruft Auguſtinus aus — quod nullo modo caveri potest? Peccatur autem, caveri igitur potest (Lib. arb. III, 18). Auch die Begründung jener angeblichen Nothwendigkeit durch die Macht der Concupiscenz und der Unwiſſenheit verſtößt gegen Auguſtin's Anſicht. Non tibi deputatur ad culpam quod invitus ignoras,

ſich ſelbſt zu beſtimmen, liegt ſowohl die Indifferenz der Specification, als der Contradiction bereits enthalten. Weiters unterſcheidet Suarez eine libertas remota und libertas proxima; erſtere iſt das liberum arbitrium in abstracto betrachtet, letztere das Vermögen des freien Handelns unter allen zur Bethätigung der Selbſtmacht des Willens erforderlichen Bedingungen. Dem Schlafenden z. B. kommt nur eine libertas remota zu; die libertas proxima einzig dem Wachenden. Die libertas proxima iſt ein nothwendiges Erforderniß der freien Handlung, und beſteht darin, daß dem Menſchen, auch unter den gegebenen Bedingungen und Requiſiten des Handelns noch die Indifferenz bleibe, ſo daß er nicht im Augenblicke des Handelns durch die zum actuellen Handeln erforderlichen Bedingungen in einer die libertas contradictionis und contrarietatis zu einer unwirkſamen libertas remota herabſetzenden Weiſe präoccupirt ſei, wie es bei den übrigen Seelenvermögen, in den Thätigkeiten des Verſtandes, des niederen Begehrungsvermögens der Fall iſt. Es genügt daher auch nicht, dem freien Willen das actuelle Posse (agere vel non agere) bloß im sensu composito beizulegen, ſo daß dieſes actuelle posse erſt das Product aller zur Setzung des Actes concurrirenden concreten Bedingungen wäre; denn ein ſolches Posse findet auch in der aus der visio beata nothwendig reſultirenden Liebe ſtatt. Andererſeits ſchließt dieſe Liebe trotz ihrer Nothwendigkeit die Möglichkeit des contradictoriſchen Gegentheils in sensu diviso in ſich; das heißt, wenn eine der zur Setzung des Actes concurrirenden Bedingungen hinwegfällt, im gegebenen Falle durch Entrückung des Gegenſtandes der visio beata (z. B. beim Erwachen aus einer Verzuckung) kann der Wille auch ſeiner nothwendigen Liebe ſich entäußern. Daraus geht hervor, daß eine Beſchränkung der libertas proxima des liberum arbitrium weder in sensu composito noch in sensu diviso zuläſſig ſei. Andererſeits aber ſind Bannez, Cumel und Alvarez, beziehungsweiſe auch Vasquez im Irrthum, wenn ſie behaupten, daß ſelbſt Gott die Indifferenz des Willens nicht aufheben, und dieſen nicht nöthigen könne, etwas zu begehren oder zu verabſcheuen, wogegen ſich der Wille, ſich ſelbſt überlaſſen, indifferent verhalten würde. In Kraft dieſer Nöthigung hört jedoch der Wille nicht auf zu wollen, ſondern will nur etwas, was er ſonſt nicht gewollt haben würde. Daher kann auch von keiner zwangsweiſen oder gewaltſamen Aufhebung des freien Willens die Rede ſein. Suarez rechtfertiget die Möglichkeit jener Nöthigung des Willens durch Gott aus der Allmacht Gottes, und bringt ſie mit der Lehre vom concursus divinus

in Verbindung, welcher nach Suarez' außerordentlicher Weiſe ſo ſehr geſteigert werden kann, daß er von Seite des Willens eine nothwendige Concomitanz nach ſich zieht. Indeß iſt eine ſolche Concurrenz Gottes nicht nöthig, weder zur Erwirkung übernatürlicher Acte, noch auch zur Erwirkung natürlicher Acte; eine Erwirkung böſer Handlungen in der bezeichneten Weiſe iſt Gott geradezu unmöglich. Es genügt, daß Gott ſeinen Concurs unter Suppoſition des menſchlichen Conſenſes ſpende. Wäre ein Mehreres nothwendig, ſo wären diejenigen, die deſſen entbehren, außer Stande, dem Rufe der Gnade zuzuſtimmen, weil ſie des nöthigen Requiſites hiezu entbehren würden, was man nicht behaupten darf. Die Nothwendigkeit eines bis zur Nöthigung des menſchlichen Willens geſteigerten concursus divinus behaupten, hieße einer beſonderen Art der praedeterminatio physica das Wort reden; und hieraus erklärt ſich auch, warum den Wortführern der letzteren ſo ſehr gelegen iſt, zu zeigen, daß die Indifferenz des Willens durch Gott ſelbſt nicht aufgehoben werden könne.

Daß eine praedefinitio efficax des göttlichen Willens die Freiheit des menſchlichen Willens nicht aufhebe, iſt nach Arriaga's [1]) Verſicherung gemeine Lehre des Ordens, und er wundert ſich, daß Bekenner der Lehre von der scientia media es für nöthig halten, zur Wahrung der menſchlichen Freiheit die praedefinitiones efficaces ſelber anzugreifen. Nebſtdem will er aber auch noch gegen Suarez, Lyncäus [2]) u. A. die förmliche Freiheit des Intellectes vertreten. Der Jeſuit Guarini [3]) findet in Heineccius

---

[1]) *Roderici de Ariaga* cursus philosophicus (ed. 2da), Lyon, 1648, fol. Arriaga bemerkt in der Vorrede, daß ſein cursus philosophicus in etlichen Puncten von der den Schulen des Ordens herkömmlichen Lehre abweiche, daß ihm aber auf ſeine Bitten der General Oliva die Erlaubniß ertheilt habe, ſeine abweichenden Meinungen öffentlich vertreten zu dürfen: tum propter bonam fidem auctoris, tum quia pauca illae et universitate Pragensi (wo Arriaga lehrte) valde receptae, tum quia de materia pure philosophica agitur.

[2]) Richard Lyncäus S. J., ein Irländer, lehrte in Valladolid und Salamanca († 1680). Schriften: Cursus philosophicus, 3 Tomi — De Deo, ultimo fine, 2 Tomi etc.

[3]) Diss. de moralitate actuum humanarum, abgedruckt im Thesaur. theol. IV, p. 304 ff. Dieſe Abhandlung bildet einen Beſtandtheil eines größeren Werkes, welches Guarini veröffentlichte: Juris naturae et gentium principia et officia ad christianae doctrinae regulam exacta et explicata a Doctore eximio Franc. Suarez S. J. digessit notisque perpetuis illustravit J. B. Guarini S. J. Ethices Professor. Palermo, 1758.

3) Auch die durch die Gnade der Taufe Erneuerten ſind nicht im Stande, den Verſuchungen des Teufels und den Gelüſten des Fleiſches zu widerſtehen, wenn ihnen nicht Tag für Tag die göttliche Gnade zum Beharren im Guten zu Theil wird.

4) Ohne Chriſtus gibt es keinen guten Gebrauch der Wahlfreiheit.

5) Alle Beſtrebungen, Leiſtungen und Verdienſte der Heiligen müſſen auf die Ehre und das Lob Gottes bezogen werden; denn man kann Gott nur durch dasjenige, was er ſelbſt uns gegeben, gefallen.

6) Gott wirkt derart im Herzen des Menſchen und auch im freien Willen deſſelben, daß jeder heilige Gedanke, jeder heilſame Entſchluß und jede gute Willensregung Gott zum Urheber hat, indem wir durch Gott Gutes vermögen, und ohne Gott nichts Gutes.

7) Man muß über Jene das Anathem ſprechen, welche bloß eine Gnade der Verzeihung, nicht aber auch eine Gnade zur Verhütung der Sünde anerkennen.

8) Man muß über Jene das Anathem ſprechen, welche ſagen, daß die Gnade Chriſti in uns bloß die rechte Erkenntniß des Guten, und nicht auch das Wollen und Thun derſelben wirke.

9) Man muß über Jene das Anathem ſprechen, welche ſagen, die Gnade werde bloß dazu verliehen, daß der Menſch das anbefohlene Gute leichter übe, als es ohnedem möglich wäre. Dieß ſind nach des Papſtes Cöleſtin Ausſpruch die von der Kirche vertretenen Lehrſtücke Auguſtin's. Geſetzt, Auguſtinus ging noch weiter, und behauptete die Unwiderſtehlichkeit der Gnade und die sola libertas a coactione, ſo wäre niemand gehalten, dieß als kirchliche Lehre anzuerkennen. Auguſtin's Auctorität ſteht ſo hoch, daß keinem Lehrer in der Kirche ein größeres Anſehen zukommt, als ihm; nur die Auctorität der Lehrkirche ſelber, oder die überwiegende Majorität der Väter in einem beſtimmten Lehrſtücke ſteht über ihm. Und demzufolge hält ſich Dechamps an den Ausſpruch Vasquez': Unus pro multis mihi semper erit Augustinus — und daneben an jenen Suarez': Sententia Augustini praeferenda est, nisi cum major Patrum aut Ecclesiae auctoritas obstat [1]).

---

[1]) Quod raro vel nunquam continget — fügt Suarez bei. — Nam si alicubi id occurrerit, explicandus erit Augustinus potius, quam reprobandus. Adverto tamen, haec solum nunc a nobis tradi circa doctrinam de gratia, neque oportere ad quaestiones de Praedestinatione illa extendere. *De gratia, Proleg.* VI, c. 6.

Wenn bereits Dechamps andeutet, daß er die kirchliche Lehre mit der Auguſtiniſchen nicht ſchlechthin identificiren wolle, ſo ſtellten ſich ſeine Ordensgenoſſen Adam [1]), Annat u. A. in einen etwas ſchärferen Gegenſatz zu gewiſſen Puncten der Auguſtiniſchen Lehre, und riefen hiedurch den Widerſpruch der Vertreter des ſtrengen Auguſtinismus hervor. Die Vindicia Augustinianae des Veroneſer Auguſtiners und nachmaligen Cardinals Heinrich de Noris ſind vornehmlich gegen Adam und Annatus (auch gegen Moraines u. A.) gerichtet. Gleich im Eingange ſeines Werkes beſchwert ſich Noris, daß Adam, der doch mit Auguſtin's Waffen gegen Calvin kämpfen zu wollen vorgibt, dieſe Waffen als nicht ausreichend und nicht vollkommen zuläſſig erklärt: Arma Augustini inexpugnabilia non esse. Adam beſchuldiget den heiligen Auguſtinus einer großen Dunkelheit in den Materien über Gnade, Freiheit, Prädeſtination, Euchariſtie; daß viele ſeiner Ausſprüche nur relativ, als Antitheſe zu den Behauptungen der Gegner, wahr ſeien, daß er in ſeinen ſpäteren Schriften als Biſchof weſentlich anders ſich ausſpreche als in ſeinen früheren, daß er überhaupt ſein Lehrſyſtem zu keinem vollkommenen Abſchluſſe gebracht habe und vielleicht auch nicht bringen gewollt habe, weßhalb es auch in vielen Stücken ſchwierig ſei, genau anzugeben, was ſeine eigentliche Meinung ſei; wenigſtens habe er ſich nicht ſo klar ausgedrückt, daß allem Zweifel in dieſer Hinſicht vorgebeugt wäre. Adam kann ſich deßhalb nicht dazu verſtehen, ihn in der Gnadenlehre als unfehlbare Lehrauctorität und Dolmetſcher des Concils von Trient anzuerkennen. Die Dunkelheit eines Autors — erwidert hierauf Noris — kann nach des römiſchen Rhetors Victorinus Ausſpruch aus einer dreifachen Urſache entſtehen: vel ex rei magnitudine, vel ex doctoris imperitia, vel ex audientis duritia. Er hätte allenfalls noch als vierte Urſache die malitia docentis hinzufügen können, die man dem Ariſtoteles zum Vorwurfe macht, weil er ſeine Gedanken unter einer dunklen, ſchwerverſtändlichen Sprache mehr verbarg als kundgab. Die Dunkelheiten in Auguſtin's Lehren über Gnade und Erwählung werden wohl in der erſten der genannten Urſachen gegründet ſein; Auguſtinus nennt die Frage von der gratia efficax eine quaestio difficillima et paucis intelligibilis, und Suarez, unter allen neueren Theologen der

[1]) Calvin defait par soi-même et par les armes de St. Augustin, qu'il avait injustement usurpées sur les matieres de la Grace, de la Liberté et de la Predestination.

gewichtigſte (gravissimus) legt daſſelbe Geſtändniß ab. Es wäre indeß ſonderbar, daß ein Geiſt, wie Auguſtinus, bei einer zwanzigjährigen Beſchäftigung mit der Lehre von der Gnade es nicht ſo weit gebracht haben ſollte, etwas Klares und Richtiges zu denken und auch für Andere verſtändlich darzulegen. Es wird alſo in ſeinen Leſern die Schuld des Nichtverſtehens oder Mißverſtehens zu ſuchen ſein. An Adam iſt aber nicht bloß das Mißverſtehen, ſondern weit mehr noch die Flüchtigkeit des Leſens zu tadeln, da er z. B. den Mönch von Adrumetum, Florus als Beiſpiel eines durch Mißdeutung einer Auguſtiniſchen Schrift (ep. ad Sixtum) Irregeleiteten hinſtellt, während Auguſtinus (de corr. et grat., c. 1) ausdrücklich bemerkt, daß Florus ihn zwar verſtanden, aber von ſeinen Genoſſen ſelber wieder mißverſtanden worden ſei. Eben ſo falſch iſt, wenn Adam behauptet, daß ein Mißverſtehen der Schriften Auguſtin's zur Entſtehung der Prädeſtinatianer in Gallien Anlaß gegeben habe. Prosper und Hilarius ſagen vielmehr ausdrücklich, daß die Prädeſtinatianer Auguſtin's Lehre bekämpften [1]). Diejenigen aber, für welche Prosper und Hilarius

[1]) Noris beruft ſich über dieſen, wie über verſchiedene andere, den Streit mit Annat, Adam u. ſ. w. berührende geſchichtliche Thatſachen auf ſeine Historia Pelagianismi. Zur näheren Erforſchung der Geſchichte des Pelagianismus gaben zunächſt die Moliniſtiſchen Streitigkeiten Anlaß. (Vgl. Geſch. d. Thom., S. 405 ff.) Dibacus Alvarez ſchrieb eine Historia Pelagiana; Suarez ſchaltete den Prolegomenis zu ſeinem Werke de Gratia einen vollſtändigen Abdruck des bis dahin noch ungedruckt gebliebenen Werkes Auguſtin's de Gestis Pelagii ad Aurelium Episcopum ein (Proleg. VI, c. 7). Petavius gibt im dritten Bande ſeiner Dogmata einen zwiſchen ſechzig und ſiebenzig Folioſeiten füllenden Abriß de Pelagianorum et Semipelagianorum dogmatum historia. Noris' Geſchichte des Pelagianismus beſchäftiget ſich zumeiſt mit den äußeren Thatſachen und mit Richtigſtellung der chronologiſchen Data. Als er Garnier's Arbeiten über die Geſchichte des Pelagianismus in die Hände bekam, geſtand er, er würde, wenn er früher von denſelben Kenntniß gehabt hätte, ſeine eigene nicht veröffentlicht haben. Joh. Garnier S. J. edirte: Juliani Eclanensis libellus fidei, missus ad Sedem Apostolicam in causa Pelagianorum, nunc primum e codice Veronensi editus, cum notis et dissertationibus tribus historicis. Paris, 1648. — Marii Mercatoris Augustino Aequalis opera, quaecunque exstant. Paris, 1673 in zwei Theilen, deren erſterer die Geſchichte des Pelagianismus betrifft. Dieſem Theile fügte Garnier ſieben Abhandlungen bei: 1) De primis autoribus et praecipuis defensoribus haeresis Pelagianae. 2) De synodis habitis in causa Pelagianorum vivente Augustino, aut statim vita functo. 3) De constitutionibus imperatorum in eadem causa ab a. 418 — a. 430. 4) De subscriptione in causa Pelagianorum. 5) De libellis fidei scriptis ab autoribus et praecipuis defensoribus haeresis Pelagianae. 6) De iis quae

ausführlichere Belehrung von Auguſtinus verlangten, waren keine Prädeſtinatianer, wie Adam meint, ſondern Semipelagianer; und aus Anlaß dieſer Bitte wird Auguſtin nicht eine unverſtändliche Dunkelheit als Ur-

---

scripta sunt a defensoribus fidei catholicae adversus haeresin Pelagianam ante obitum S. Augustini. 7) De ortu et incrementis haeresis Pelagianae seu potius Coelestianae.

Was den im Texte erwähnten Streit über die Prädeſtinatianer anbelangt, nimmt Noris mit Natalis Alexander eine mittlere Stellung zwiſchen Sirmond, welcher die Prädeſtinatianer im Kloſter zu Adrumetum ſuchte, und zwiſchen den Janſeniſten, welche deren Exiſtenz völlig läugneten, eine Anſicht, welche Janſenius aus den Calviniſten Jakob Uſſer: Godescalchi et Praedestinatianae haereseos ab eo motae historia (Dublin, 1631) ſich angeeignet hatte. Dawider veröffentlichte Sirmond: Praedestinatus seu Praedestinatorum haeresis et libri S. Augustino temere adscripti refutatio ab auctore ante 1200 annos conscripta. Paris 1643. Alſogleich war auch Martin de Barcos mit ſeiner Entgegnung zur Hand: Censure d'un livre que le P. Jac. Sirmond a fait imprimer sur un vieil manuscript, et qu'il a intitulé: Praedestinatus. Par le sieur Auvray, Docteur en Theologie. 1644. Natalis Alexander (De praedestinatiana haeresi, Thesaur. theol. II, 220—235) weiſt zwar alle poſitiven Angaben Sirmond's über die vermeintliche Secte der Prädeſtinatianer zurück; im Kloſter Adrumetum habe es keine Prädeſtinatianer gegeben, und eben ſo wenig ſei unter Papſt Cöleſtin eine ſolche Secte in Gallien entſtanden, daher es auch nicht wahr ſein könne, daß Proſper und Hilarius Auguſtin's und Cöleſtin's Hilfe wider dieſelbe angerufen hätten. Daß es indeß gar keine Prädeſtinatianer gegeben hätte, iſt gleichfalls zu viel behauptet. So hat denn erweislich und ganz gewiß der Presbyter Lucidus ſolche Irrthümer behauptet, wie ſie von Gennadius, vom Verfaſſer des Prädeſtinatus und von Hincmar von Rheims (Gottſchalk's Gegner) den Prädeſtinatianern zur Laſt gelegt werden. Es mögen ihrer ſehr wenige geweſen ſein, ja zur Zeit der Synoden von Arles (a. 452) und Lyon (a. 475) war Lucidus vielleicht der einzige Prädeſtinatianer; daß es aber welche gab, indeſſen in geringer Zahl und ohne ſonderliche Bedeutung, läßt ſich nicht ohne Grund aus dem can. 25 des zweiten Concils von Orange (a. 529) folgern: Aliquos ad malum divina potestate praedestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam, si qui sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus. Wollte man läugnen, daß es Prädeſtinatianer gegeben habe — bemerkt Zaccaria Thesaur. II, 234 — ſo müßte man Fauſtus, der ihre Verdammung auf den Synoden von Arles und Lyon betrieb, für einen Lügner, und die beiden Synoden für ſemipelagianiſche Pſeudoſynoden ausgeben. Wer wird aber Synoden von ſolchem Charakter auf's Geradewohl ohne alle geſchichtliche Bezeugung annehmen? Wie hätten ſie ungerügt ſich verſammeln können? Demnach iſt auch Thomaſſin im Unrecht, und gibt Uſſer und den Janſeniſten zu viel nach, wenn er an der geſchichtlichen Exiſtenz der Prädeſtinatianer zweifelt.

ſache der Irrthümer jener Semipelagianer, ſondern nur ſein Zögern mit weiteren für jene Irrenden angemeſſenen Belehrungen unter freundſchaftlichem Drängen zur Laſt gelegt. Die Bewegungen in Gallien ſind nicht durch die Dunkelheit der Auguſtiniſchen Lehre, ſondern durch die Meinung, daß ſie den Anſichten der älteren Väter entgegen ſei, erregt. Adam ſagt, Auguſtinus ſelber habe ſeine Meinung über die Gnadenlehre dreimal geändert und geſtanden, daß ihn die Einwürfe ſeiner Gegner mehr beunruhiget, als ſeine eigenen Antworten darauf beruhiget hätten. Adam vergißt, dieſe angebliche Aeußerung Auguſtin's mit irgend einer Stelle aus deſſen Werken zu belegen; er vergißt oder weiß nicht, daß Auguſtinus ſeine Prädeſtinationslehre ſchon vor dem Streite mit den Pelagianern entwickelt, und in dieſem Streite ſelber conſtant feſtgehalten habe. Dadurch wurden eben die ſemipelagianiſchen Bewegungen hervorgerufen, welche nach hundertjährigem Streite endlich auf dem zweiten Concil von Orange auf Grundlage von Entſcheidungen, die aus Auguſtin's Werken entnommen waren, reprimirt worden ſind. Eben ſo falſch iſt, daß die Härte der Auguſtiniſchen Lehre ſogar einige ſeiner Anhänger zurückgeſtoßen habe, oder daß ſie wenigſtens nicht gewagt hätten, öffentlich für dieſelbe einzuſtehen. Die Briefe Proſper's und Hilarius' an Auguſtinus verſichern das gerade Gegentheil. Falſch iſt ferner die Behauptung, Auguſtinus hätte ſelber davon abgerathen, ſeine Prädeſtinationslehre vor dem gläubigen Volke zu predigen; dieſen Rath gaben vielmehr die Semipelagianer, welche eben deßhalb in Auguſtin's Schrift de dono persev. c. 15 ausdrücklich widerlegt werden.

Adam geht indeß noch weiter, und beſchuldiget den heiligen Auguſtinus förmlicher Widerſprüche mit ſich ſelbſt; Auguſtinus vertheidige einerſeits die unbedingte Prädeſtination, und rede an anderen Stellen wieder der gegentheiligen Anſicht das Wort; dem göttlichen Reprobationsbeſchluſſe laſſe er die göttliche Präſcienz bald vorhergehen, bald nachfolgen; die Gnade erſcheint bald als eine den freien Willen ſchlechthin beſtimmende und nach ſich ziehende Macht, an anderen Stellen wieder wird dem Willen eine Fähigkeit des Widerſtandes gegen dieſelbe eingeräumt; bald ſoll ein großer Theil der Menſchen bloß ſchon wegen der Erbſünde ewig verdammt ſein, bald heißt es wieder, daß die Menſchen nur wegen des perſönlichen Mißbrauches ihres freien Willens verdammt würden u. ſ. w. Wenn dieß keine Widerſprüche ſein ſollen, ſo iſt Auguſtinus wenigſtens der intricateſte Schriftſteller, der ſich denken läßt. Man kann einem Leſer keine ſchwieriger vereinbaren Dinge hinzunehmen zumuthen, als es Auguſtinus ſeinen

Lesern zumuthet. Wie kommt es aber dann, daß Clemens VIII. gerade in den Verhandlungen über den Molinismus die Augustinische Gnadenlehre als mustergiltige Regel aufstellte, nach welcher die Doctrinen der beiden streitenden Parteien, Dominicaner und Jesuiten zu beurtheilen wären? Aehnliche Vorwürfe, wie Adam gegen Augustinus erhebt, sind allen Führern theologischer Schulen, einem Thomas, einem Duns Scotus — allen großen Philosophen, einem Plato, einem Aristoteles gemacht worden. Daß bei Augustinus scheinbare Widersprüche vorkommen, darf nicht Wunder nehmen; denn niemand hat die Gnadenlehre so umfassend und vielseitig, von den verschiedensten Gesichtspuncten aus durchgesprochen, wie Augustinus. Nicht Augustinus hat, wie Adam meint, die Keime zu einander entgegengesetzten, oder von einander abweichenden Richtungen und Schulen ausgestreut, sondern die verschiedenen Schulen und Richtungen haben seine wohldurchdachte und wohlgefügte Lehre in Stücke zerrissen, und sich das angeeignet, was ihnen eben taugte. Sie lasen eben nur das aus Augustinus heraus, was sie bei ihm finden wollten. Dreimal soll Augustinus in der Gnadenlehre seine Meinung gewechselt haben; damit meint Adam die Verbesserung, welche Augustinus vornahm, als er erklärte, daß das initium fidei nicht dem Menschen, sondern Gott zuzuschreiben sei. Soll diese Thatsache sich als Beleg zur Behauptung Adam's eignen? Der vermeintliche Widerspruch zwischen unbedingter Prädestination und freiem Verdienen findet sich auch bei Thomas, der zwischen der intentio praedestinantis und executio intentionis per praedestinatum unterscheidet. Daß Augustinus bald die absolute, bald die bedingte Reprobation behauptet habe, ist nicht wahr, und wird von Adam nicht mit Citaten belegt, was auch nicht möglich wäre, indem Augustinus die unbedingte Reprobation nie behauptet hat. Daß die Gnade durch die Freiheit ergänzt, und umgekehrt durch die Gnade der gute Freiheitsgebrauch gegeben wird, ist kein Widerspruch. Daß die Gnade einerseits als victrix sich erweise, und doch auch wieder durch den Widerstand des Willens gelähmt werde, ist kein Widerspruch, wenn es nicht als gleichzeitiges Geschehen in einem und demselben Individuum behauptet wird. Daß Augustinus bald die einzige Erbsünde, bald einzig die wirklichen Sünden als Ursache der Verdammniß angebe, ist einfach nicht wahr; Augustinus sagt, daß die ungetauft verstorbenen Kinder einzig wegen der Erbsünde, Erwachsene aber sowohl wegen der Erbsünde als wegen schwerer persönlicher Sünden der ewigen Verdammniß anheimfallen. Augustinus soll nach Adam, welchem Dechamps, Moraines u. A. getreulich

nachſprechen, in Beſtreitung der Pelagianer das rechte Maaß überſchritten haben. Alles aber, was zur Begründung dieſer Behauptung beigebracht wird, iſt lediglich den Pelagianern und Semipelagianern nachgeſprochen. Fällt es denn Auguſtin's Gegnern gar nicht auf, daß Auguſtinus, der in ſeinen Retractationen über ſich ſelbſt ſo ſtrenges Gericht hält, ſeine angeblichen Ausſchreitungen in Beſtreitung des Pelagianismus völlig unerwähnt läßt? Was ſoll aber der Ausdruck Ausſchreitung bedeuten? Moraines ſagt es einfach: Auguſtinus hat ſich geirrt; und definirt dieſes Irren: inscienter intellectu aeque ac verbis falli. Um eine ſolche Behauptung ohne Bedenken ausſprechen zu können, bedurfte es allerdings der ſchützenden Aegyde einer großen Auctorität; in Thomas und Bonaventura glaubt man ſie gefunden zu haben. Thomas bemerkt zu den Aeußerungen einer im Mittelalter für auguſtiniſch gehaltenen Schrift des Fulgentius (de fide ad Petrum) über das Loos ungetauft verſtorbener Kinder: Plus dicens, et minus volens intelligi. Stimmt dieß mit Moraines' falli zuſammen? Wie man Bonaventura's Auctorität herbeiziehen könne, iſt vollends gar nicht einzuſehen, da derſelbe eben bemüht iſt, die Auguſtiniſche Anſicht als die richtige nachzuweiſen. Die Gegner meinen, Auguſtinus habe gefliſſentlich die ſchroffſte oppoſitionelle Stellung gegen die Pelagianer eingenommen, um dieſe um ſo ſicherer bis in die richtige Mitte zwiſchen beiden Extremen zu treiben. Ei, da hätte ja der weiſe Auguſtinus doch ein recht unverſtändiges Mittel gewählt; dieß hieße ja den Gegner in ſeinem Widerſtande geradezu verſtocken machen! Adam meint, wenn er ſeine Stellung zwiſchen Auguſtinus und Pelagius nehme, dürfte er die richtige Mitte und den Sinn der kirchlichen Anſicht treffen. Was ſagt die Kirche durch den Mund des Papſtes Hormisdas? De gratia Dei et libero arbitrio — ſchreibt Hormisdas an Poſſeſſor — quid Romana h. e. catholica sequatur et asseveret ecclesia, licet in variis B. Augustini libris dignosci possit. . . . Papſt Bonifaz, ſelbſt ein tiefkundiger Mann, wartete in ſeinen Entſcheidungen gegen die Pelagianer Auguſtin's Urtheile ab. Moraines urgirt im Beſonderen die Ausſchreitung, die in der Behauptung Auguſtin's liegen ſoll, die Concupiscenz ſei etwas Böſes und aus der Erbſünde entſprungen. Moraines beachtet nicht, daß hier nicht von einem moraliſchen Böſen die Rede iſt, ſondern von etwas an ſich Schlimmen, welches erſt durch das Verhalten des Willens zu demſelben eine moraliſche Bedeutung erhält. Demgemäß diſtinguirt Auguſtinus ein male uti malo, bene uti malo, melius non uti malo.

Suarez iſt der Ueberzeugung, daß Alles, was Auguſtinus über die Concupiscenz und Erbſünde lehrt, und als gewiß hinſtellt, für dogmatiſch ſicher anzunehmen ſei, wenn es auch von der Kirche nicht definitiv ausgeſprochen wäre. Das Concil von Trient beſtätiget die Auguſtiniſche Anſicht, wenn es ſagt, die Concupiscenz heiße Sünde, quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Aureolus, Gregor von Rimini und andere ältere nominaliſtiſche Theologen vorzüglichen Ranges (von einer qualitas morbida redend), Macedo [1]), Bellarmin, Bagot [2]), Eliſalda [3]) bekennen ſich in dem beregten Puncte zu Auguſtinus. Conſequent wird man auch alle Mühſale des irdiſchen Lebens als Folge der Erbſünde auffaſſen; und Moraines, der hierin dem heiligen Auguſtin widerſprechen will, hat eine Reihe von Vätern, Thomas Aq., Anſelm und Bellarmin gegen ſich, welchen letzteren auch Bagot mit mehreren anderen Jeſuiten ſich anreiht. Einen beſonderen Anſtoß nimmt Moraines daran, daß Auguſtinus ſtellenweiſe die Tugenden der Heiden unterſchätzt habe. Moraines verſteht den heiligen Auguſtinus nicht. Auguſtinus behauptete nicht bloß ſtellenweiſe, ſondern fortwährend, daß der Menſch gar nichts Gutes aus ſich vermöge, und alles Gute, auch das natürliche Gute nur in Kraft der Gnade vollbringe. Die Mehrzahl der Scholaſtiker iſt allerdings hievon abgegangen, aber lediglich deßhalb, weil ſie in der natürlichen Moral einfach an Ariſtoteles ſich hielten. Auguſtinus ging jedoch tiefer und urgirte, daß der Grundunterſchied von Tugenden und ſittlichen Krankheiten (vitiis) nicht in der äußeren Leiſtung, ſondern im Zwecke und in der Lebensrichtung zu ſuchen ſei. Und da ſind nur drei Ziele denkbar, die niedere Sinnlichkeit, oder das eigene Ich, oder Gott — epikuräiſche, ſtoiſche oder chriſtliche Moral. Epikuräismus und Stoicismus ſind beide ſchlechthin verwerflich; der Stoicismus ſchmeichelt der Eigenliebe, ſeine Seele iſt Hoffart. Bloß aus Selbſtachtung tugendhaft ſein wollen, heißt ſein Ich zum Gott machen. Und eben dieſen Stoicismus der Pelagianer bekämpfte Auguſtinus unerbittlich; er wollte ihn vom Grunde aus ausrotten; er wollte alles Streben auf Gott bezogen

---

[1]) Vgl. Geſch. d. Thom., S. 392.

[2]) Joh. Bagot († 1664): Apologeticus fidei; P. I de vera religione; P. II demonstratio dogmatum christianorum. — De poenitentia — Libertatis et Gratiae christianae defensio adv. Calvinum et Pelagium in Cornelio Jansenio redivivos, auctore Thoma Augustino etc.

[3]) Michael Elizalde († 1678): Forma verae religionis quaerendae et inveniendae — De recta doctrina morum.

wiſſen: Omne quod non eae fide est, peccatum est. Uebrigens kann man zugeben, daß die bloße Unterlaſſung der Beziehung des Handelns auf Gott eine an ſich löbliche Handlung noch nicht zur Sünde mache. Die Einwürfe, welche ſich gegen die Auguſtiniſche Anſicht erheben laſſen, ſind von Gregor von Rimini erſchöpfend beantwortet worden. Maldonat iſt im Irrthum, wenn er behauptet, die Väter des Tridentiniſchen Concils hätten durch Verwerfung der Anſicht: Omnium fidelium opera esse peccata, eine Behauptung des heiligen Auguſtinus ſelber verworfen. Unter den auf dem Trienter Concile Mitſtimmenden war der gelehrte Auguſtiner und portugieſiſche Biſchof Caspar Caſalius, welcher in ſeinem a. 1562 erſchienenen großen Werke de quadripartita justitia Auguſtin's Anſicht ausführlich beſprach und begründete. Sein Werk war den am Concil anweſenden päpſtlichen Legaten gewidmet.

Beſonderen Anſtoß — fährt Noris fort — nimmt man an Auguſtin's Anſicht über das Loos der ungetauft verſtorbenen Kinder. Bereits die mittelalterlichen Scholaſtiker haben dieſelbe mißbilliget; Gregor von Rimini wurde wegen derſelben mit dem Spottnamen Kinderpeiniger belegt; Hauzeur [1]) ſagt, daß Einige den heiligen Auguſtinus mit einem geharniſchten Ritter verglichen hätten, welcher im Kampfe gegen die Pelagianer anſprengend, die ihm im Wege ſtehenden kleinen Kinder niederreite und von den Hufen ſeines Schlachtroſſes zertreten werden laſſe. Moraines behauptet, daß Auguſtin alle übrigen Väter gegen ſich habe. Nun aber ſteht doch in der Schrift ausdrücklich, daß, wer nicht glaubt und nicht getauft iſt, werde verdammt werden; die Schrift kennt kein mittleres Loos zwiſchen ewiger Beſeligung und ewiger Verdammniß. Da ſagen nun wohl die Gegner z. B. Catharinus [2]), Moraines u. A., die bezügliche Stelle bei Matth. 25, 34 ff. habe keine Beziehung auf die verſtorbenen Kinder, indem dieſe am jüngſten Tage nicht gerichtet werden würden. Aber eines der africaniſchen Concilien ſagt ja ausdrücklich: Qui dextera caret, sinistram procul dubio partem incurret. Bellarmin ſagt, Auguſtinus hätte ſeine Anſicht nicht für eine kirchliche Lehre ausgeben können, wenn ſie nicht

---

[1]) Matthias Hauzeur, aus dem Recollecten-Orden, ſchrieb gegen Janſenius eine Anatome Augustini, veröffentlichte die Acta eines Religionsgeſpräches, welches er a. 1633 zu Maſtricht mit den Reformirten gehalten, und außerdem eine Collatio totius theologiae inter majores nostros ad mentem Augustini sub magisterio Christi et ecclesiae.

[2]) Opusc. de statu parvulorum.

wirklich eine ſolche wäre. Die Schrift lehrt, daß zufolge der Sünde Adams das Geſchlecht Adams der Macht des Teufels verfallen ſei. Bellarmin bemerkt, daß kein Katholik mit Catharinus ſagen könne, daß die dereinſtige Brechung der Macht des Satans über das menſchliche Geſchlecht auch den ungetauften Kinderſeelen zu Gute kommen werde — wenn anders die Lehre der Kirche von der macula originis wahr bleiben ſoll. Arriaga meint wohl, die Auguſtiniſche Formel: pueros esse sub potestate diaboli, heiße nur ſo viel als: pueros esse peccatores. Aber, unter der Herrſchaft des Teufels ſtehen, iſt nicht Sünde, ſondern vielmehr eine Wirkung der Sünde. Und geſetzt, es bedeutete nur den ſündigen Zuſtand ſelber, ſo wird doch wohl die Wirkung der Erbſünde keine andere ſein können, als jene jeder anderen ſchweren Sünde? Andere meinen, das jus daemonis bedeute das dem Satan gewordene Recht die Menſchen zu verſuchen; wie könnte er aber dieſes Recht bei Kindern in Anwendung bringen? Der Taufexorcismus beweiſt überdieß, daß die Erbſünde den Menſchen viel unmittelbarer in die Gewalt des Satans gibt als jede andere Sünde; die mit der Erbſünde Behafteten werden in der Taufe wie Energumenen behandelt. Dieß wird im Beſonderen auch von dem berühmten Carmelitertheologen des Mittelalters, Johannes Bacon hervorgehoben, dem einzigen, der unter den Mittelalterlichen der auguſtiniſch-katholiſchen Anſicht entſchieden anhing. Daß nicht Mehrere auf ſeiner Seite ſtanden, erklärt ſich, wie Bellarmin bemerkt, aus der mangelhaften Kenntniß der Geſchichte des Pelagianismus, und der in dieſer Angelegenheit gehaltenen Concilien. In einer ähnlichen Unkenntniß befinden ſich noch immer Conrius [1]) und Moraines, wenn ſie meinen, die Pelagianer hätten den ungetauft verſtorbenen Kindern die clara visio Dei zuerkannt, und die Synoden hätten demzufolge denſelben nur dieſe clara visio abgeſprochen. Die Pelagianer erklärten ausdrücklich, daß dieſe Kinderſeelen nicht in's Reich Gottes eingehen, und die außerhalb deſſelben ſtatthaben ſollende natürliche Seligkeit wurde von Auguſtinus und anderen Vätern mit Recht als ein ſich ſelbſt widerſprechender Gedanke verworfen. Hieronymus, Avitus, Fulgentius Ruspenſis, Iſidor von Sevilla, die Päpſte Gelaſius I. und Gregorius I. ſtehen auf Auguſtin's Seite. Unter den ſcholaſtiſchen Theologen hat Gregor

[1]) Florentius Conrio, ein Minorit, aus Cognaught gebürtig († 1631), ſchrieb: Volumen de gratia Christi ad mentem St. Augustini — De statu parvulorum sine baptismo mortuorum etc.

von Rimini der erſte Auguſtin's Anſicht wieder erneuert; ihm folgten die berühmten Doctoren Polmanus, Sonnius [1]), Driedo — aus dem Auguſtiner-Orden Auguſtinus Muſäus [2]), Alypius Reyloſ, Michael Paludanus [3]), Charles Moreau [4]) — aus dem Franciscaner-Orden Alphons a Caſtro, Hauzeur, Poncius, Macedo, Conrius ausdrücklich in dieſem Puncte von Duns Scotus ſich losſagend, der übrigens ſelbſt auch ein eifriger Verehrer des heiligen Auguſtinus war. Denn als die Univerſität von Salamanca ſich eidlich zur Lehre des heiligen Thomas verpflichtete, weil derſelbe ein treueſter Schüler Auguſtin's geweſen, ſo remonſtrirten die Franciscaner dagegen beim Senate von Caſtilien (a. 1628), und zwar aus dem Grunde, weil durch jene Verpflichtung Duns Scotus indirect als ein dem Geiſte des heiligen Auguſtinus entfremdeter Lehrer hingeſtellt würde, während doch einzig in ſeinem Commentar zu den Sentenzen Auguſtinus achthundertundfünfzehn Mal citirt wäre. — Wenn Adam und Moraines ſich an der Auguſtiniſchen praedestinatio ante praevisa merita ſtoßen, ſo möge ihnen Aquaviva's Urtheil entgegengehalten werden, welcher a. 1584 nach vorausgegangener Berathung mit den vorzüglichſten Theologen des Ordens die praedestinatio gratuita unter die von allen Theologen des Ordens aufrecht zu haltenden Sätze aufnahm.

Ueberhaupt iſt es unrichtig, wenn geſagt wird, die Auguſtiniſche Lehre hätte in der Kirche und in der kirchlichen Theologie niemals eine vollkommene Zuſtimmung gefunden. Adam und Annatus führen allerdings eine Reihe hoher Auctoritäten auf, welche gegen die unbedingte Richtigkeit der Auguſtiniſchen Lehren zeugen ſollen, in Wahrheit aber nicht zeugen. Baronius ſagt das nicht, was Annatus ihn ſagen läßt; was Annatus für einen Ausſpruch des Papſtes Cöleſtin in Sachen der Prädeſtinationslehre

---

[1]) Franc. Sonnius (de Campo oder van der Velde), ein belgiſcher Theolog und Biſchof, welcher auch auf dem Concil von Trient anweſend war († 1576), hinterließ verſchiedene, größtentheils gegen die Proteſtanten gerichtete theologiſche Schriften.

[2]) A. Muſäus, aus Trevigo († 1539): Tractatus de formalibus et modalibus distinctionibus tum realibus tum rationis entiumque graduali latitudine — Quaestiuncula de potentia materiae — Quaestio de medio potissimae demonstrationis contra Thomam et Scotum — Apologie einer beim römiſchen Inquiſitionsgerichte denuncirten Predigt.

[3]) Michael Paludanus, lehrte in Löwen, lebte noch c. a. 1642 und ſchrieb: Comm. in Summam S. Thomae — Isagoge seu introductio dialectica etc.

[4]) Gab Tertulliani Opera ſammt einem Commentar dazu in drei Folianten heraus; Paris, 1658.

ausgibt, wird bei Baronius als Ausſpruch Prosper's referirt, der als ſtrenger Anhänger Auguſtin's gewiß nicht das ſagen konnte und wollte, was ihm Annatus unterlegt. Baronius erklärt ſich entſchieden gegen jene neueren Theologen, welche, um vermeintlich die Proteſtanten deſto nachdrücklicher zu widerlegen, von der Auguſtiniſchen Prädeſtinationslehre abgehen. Annatus beruft ſich ferner in derſelben Frage auf den Cardinal Sadolet, vergißt aber, vor Allem zu ſagen, daß Auguſtinus demſelben als Doctor omnium maximus gilt; er überſieht andererſeits, daß Sadolet, indem er, dem heiligen Auguſtinus widerſprechend, eine unbedingte praedestinatio ad gratiam in Abrede ſtellt, etwas lehre, was Annat ſelber mißbilliget. Annat ſcheint alſo gar nicht gewußt zu haben, daß Sadolet den Anfang des Glaubens geradezu dem Menſchen ſelber zuſchreibe — ein Irrthum, der von Ludovicus Donius [1]) beſchöniget und entſchuldiget, vom Cardinal Centarini hingegen mit Recht gerügt worden iſt. Der Cardinal Du Perron, erinnert Annat, unterſcheidet zwiſchen den Anſichten Auguſtin's die derſelbe in eigenem Namen, und jenen, die er im Namen der Kirche geſprochen. Ganz richtig; er nennt ihn aber eben in Bezug auf die Gnadenlehre die lingua veteris ecclesiae. Der Cardinal Valerius warnt in einer auf Mahnung des heiligen Carolus Borromäus verfaßten Rhetorica Ecclesiastica ſeine Kleriker, ſie mögen Auguſtin's Schriften behutſam leſen, da ſie vermöge der Tiefe und Subtilität ihrer Gedanken häufig ſchon mißverſtanden worden ſeien. Daraus folgert Annat, daß Valerius und Carolus Borromäus ſich gleichfalls gegen Auguſtin's Ausſchreitungen erklärt hätten! Gewiſſe Ausſtellungen Genebrard's an Auguſtin werden von Moraines ſelber mißbilliget; von Catherinus, Camerarius, Oſorius bemerkt Basquez, ſie wären fälſchlich der Anſicht geweſen, daß Auguſtinus die griechiſchen Väter in der Gnadenlehre gegen ſich habe. Die Stellen aus Driedo, Tapper, Medina, Balloſillus werden von Annat ungenau und gefälſcht angeführt. Die Stelle aus Viguerius beweiſt nicht, was ſie ſoll, weil Viguerius ſein Urtheil über einen ſpeciellen Punct der Auguſtiniſchen Lehre augenſcheinlich auf eine unrichtig verſtandene Stelle des Gennadius gründet. Horantius, ein allerdings bedeutender Theolog [2]), ſagt einmal,

---

[1]) Lud. Donius d'Attichy, aus Florenz, dem Orden der Minimen angehörig, Biſchof von Riez und Autun († 1664): Flores historiae Cardinalium — Vita et res gestae P. Berulli, Cardinalis — Historia ordinis Minimorum.

[2]) Vgl. Geſch. d. Thom., S. 328.

daß auch Auguſtinus, ſo wie Cyprianus und Hieronymus manchmal fehlgegriffen hätten; wem wäre dergleichen nie begegnet? fügt er bei. Aber er ſagt nicht, daß ſich Auguſtinus in ſeinen Schriften gegen die Pelagianer Verſtöße hätte zu Schulden kommen laſſen; und dieß wäre eigentlich der Punct, um welchen es ſich handelte, wenn die Berufung auf Horantius etwas bedeuten ſoll. Daſſelbe gilt auch von der aus Bannez angeführten Stelle gegen Auguſtin; denn der von Bannez bemängelte Ausſpruch des heiligen Auguſtinus gehört einer Schrift an, welche a. 395 abgefaßt wurde, während die Pelagianiſchen Streitigkeiten erſt mit dem Jahr 411 begannen. Uebrigens mißverſteht auch Bannez den heiligen Auguſtinus, wenn er ihm eine Verwerfung der unbedingten Reprobation aus dem Grunde unterlegt, weil aus der Annahme derſelben auch unmittelbar die Annahme einer unbedingten Prädeſtination folgen würde. Man muß ſich wundern, daß Bannez die Verwahrung Auguſtin's gegen eine ſolche Folgerung in eben der betreffenden Stelle [2]) nicht bemerkte. Nebſtdem muß wohl auch noch bemerkt werden, daß Bannez das Unſtatthafte der umgekehrten Folgerung im Schluſſe aus der unbedingten Prädeſtination nicht ſo ſcharf und klar erkannte und hervorſtellte als Auguſtinus; denn Bannez gibt die Möglichkeit einer ſogenannten negativa reprobatio zu, ohne die Unverträglichkeit derſelben mit der göttlichen Gerechtigkeit zu merken, während Auguſtinus dieſelbe bereits an den Pelagianern auf das Schärfſte verurtheilte.

Die Lehre Auguſtin's — fährt Noris weiter — hat ſich einer Reihe ehrendſter und anerkennendſter Zeugniſſe aus dem Munde der Päpſte zu erfreuen. Innocenz I. gibt der Auguſtiniſchen Gnadenlehre ſeine volle Zuſtimmung; Zoſimus, Bonifacius I., Felix IV. ſtützten ſich in ihren Entſcheidungen gegen Pelagianer und Semipelagianer durchgängig auf Auguſtin's Lehre; Cöleſtin I. will keinen Widerſpruch gegen dieſelbe aufkommen laſſen; Gelaſius I. wird von Vasquez per omnia Augustinianus genannt; Hormisdas verweiſt über die Frage, was die römiſche Kirche betreffs des Verhältniſſes von Gnade und freiem Willen lehre, an Auguſtinus und beſonders an deſſen Schriften ad Prosperum und ad Hilarium; Johann II. erklärt, daß die römiſche Kirche gemäß den Decreten ſeiner Vorgänger der Lehre Auguſtin's folge; Martin V. ſieht in Auguſtin's Lehre

[1]) Ad Simplic. I, qu. 2.

die Summe der kirchlichen Lehrwiſſenſchaft [1]). Wie Clemens VIII. von Auguſtinus dachte, iſt bereits erwähnt worden; Alexander VII., aus einer Familie ſtammend, in welcher ſeit dreihundert Jahren in jeder Generation ein Familienglied den Namen Auguſtinus trug, war nach ſeinem oft wiederholten Bekenntniß ein eifrigſter Verehrer des heiligen Auguſtinus [2]). Annat ſträubt ſich gegen dieſe unzweideutigſte kirchliche Anerkennung der Lehre Auguſtin's, und meint, canoniſches Anſehen könne ſie doch nicht haben, da nicht nur ſeit dem Aufkommen der Scholaſtik, ſondern ſchon früher von ihr abgegangen wurde. Möge Annat hierüber ſeine eigenen Ordensgenoſſen Suarez und Vasquez — quanta scholae nomina! — befragen. Suarez bemerkt zu den Worten Prosper's, welcher Auguſtin's Lehre ad deſaecatissimam et saluberrimam evangelicae et apostolicae doctrinae intelligentiam empfiehlt: Prosper wolle hiemit die Schriften Auguſtin's nicht für canoniſche und inſpirirte Schriften ausgeben, ſondern nur ſagen, daß ihr Inhalt aus den Pauliniſchen Briefen geſchöpft und der Geiſt der Pauliniſchen Lehrweisheit ſo wahr und getreu wiedergegeben ſei, daß der apoſtoliſche Stuhl die Auguſtiniſche Lehre in allen auf das Dogma bezüglichen Puncten als die kirchliche anerkannt und förmlich erklärt habe. Annat urgirt eine irrthümlich dem Papſte Cöleſtin zugeſchriebene Reſtriction der kirchlichen Anerkennung; Suarez hingegen zieht, unbeſchadet dieſer, nach ſeiner Meinung gar nicht von Cöleſtin herrührenden Reſtriction auch

---

[1]) Nihil pene — ſagt Martin V. (or. de S. Monica) — ex sacris literis posse, nisi eo Duce intelligi, nihil nisi eo interprete explicari. Eo jam auctore factum est, ut nec Philosophis sapientiam invideamus, non Oratorum eloquentiam desideremus, non studiosorum ingenia requiramus, non denique nobis acumen Aristotelis necessarium sit, non Platonis eloquentia, non prudentia Varronis, non gravitas Socratis, non auctoritas Pythagorae, non Empedoclis solertia, non cujusquam illius generis hominum scientia, aut virtus exemplo aut documento nobis esse debeat. Idem nobis Prophetarum oracula, idem Apostolorum voces refert, idem omnem omnium scripturarum sensum exprimit, unus postremo omnium Patrum Sapientumque ingenia ac studia exhibet.

[2]) Quanta denique veneratione — fährt ein ſpäterer Auguſtinianer fort — prosequerentur Augustinum, ejusque doctrinae quantum essent addicti duo magni nominis Pontifices Benedictus XIV. et Clemens XIV., abunde proditum ab utroque est; a primo quidem, cum ab injustis censuris vindicavit Augustiniana Norisii scripta, ab altero autem, cum egregia Brancatii de Laurca Cardinalis opuscula sibi inscribi ac dedicari voluit. *De ratione et auctoritate S. Augustini in rebus theolog.*, Pavia, 1788.

in den durch die Reſtriction gemeinten Puncten Auguſtin's Lehrmeinung jeder anderen vor [1]). Annat meint, neben Auguſtin's Lehre ſeien doch auch jene der übrigen Väter anerkannt worden; und deßhalb könne Auguſtin nur in den mit den übrigen Vätern gemeinſam vertretenen Lehrpuncten maßgebendes kirchliches Anſehen beanſpruchen. Vasquez hingegen ſagt, er würde, wenn ſich für die Nothwendigkeit der Gnade zu den einzelnen ſittlichen Verrichtungen keine andere patriſtiſche Auctorität, als Auguſtinus, anführen ließe, ſich gerne mit dieſem allein zufrieden geben, der in dieſem Lehrſtücke sicut Sol inter reliquos praefulget. Suarez bekennt, man dürfe nicht zugeben, daß Auguſtinus in Darlegung und Erklärung der Gnadenlehre ſich irgendwie einen Irrthum zu Schulden kommen ließ; dieß hieße die Kirche ſelber bloßſtellen, die ſich ſo unbedingt auf ſeine Lehranſicht ſtützte. Wenn man in der Gnadenlehre zu Auguſtin's Gunſten von

---

[1]) Noris meint hier Suarez' Aeußerungen über die Auguſtiniſche Prädeſtinationslehre. Indeß iſt andererſeits auch nicht zu überſehen, was Suarez über den von ihm für unächt gehaltenen zweiten Theil der Epistola 8 ad episcopos Galliae, von welchem oben im Texte die Rede iſt, hält: Utcunque vero sit — heißt es bei Suarez' de Grat., Proleg. VI, c. 1 — doctrina in illis capitibus contenta certa fide tenenda est, sive fuerit a Coelestino specialiter approbata et denuo confirmata, sive non. Quia licet collecta sint a Prospero, non ejus tantum auctoritate, sed Pontificum ac Conciliorum, a quibus desumta sunt, nituntur. Das betreffende Schriftſtück enthält nämlich die Ausſprüche zweier Vorgänger Cöleſtin's (Innocenz I. und Zoſimus) über die Gnadenlehre zuſammt den Entſcheidungen des Carthaginenſiſchen Concils (a. 418) über denſelben Gegenſtand; welche drei maßgebenden Deciſionen unter dem Titel: Auctoritates praeteritorum Sedis Apostolicae Episcoporum einen Anhang oder zweiten Theil zu Cöleſtin's Briefe bilden (und im Thesaurus theolog. V, p. 375 ff. abgedruckt ſind). Vasquez und Petavius hielten dieſen Anhang für echt d. h. von Cöleſtin ſelber ſeinem Briefe beigefügt; eine Reihe von Herausgebern päpſtlicher Decrete und Concilienbeſchlüſſe aber: Wendeſtlin (a. 1525), Krabbe (a. 1538), Surius (a. 1551), Nicolinus (a. 1581) — ferner Baronius, Cardinal A. Caraffa, G. Voß, Sirmond, Hardouin, Ellies Dupin, Pagi, Quesnell, Noris, Serry, Conſtant, Antelmius, Ch. Lupus u. ſ. w. waren entgegengeſetzter Anſicht. Dieſen Männern gegenüber unternimmt der Jeſuit Faure (Dissertatio de auctore Capitulorum S. Coelestino I., Rom. Pont. olim tributorum), zu zeigen, daß wirklich Cöleſtin ſelber der Verfaſſer jener Zuſammenſtellung ſei. Faure ſtützt ſich auf die Angaben und Zeugniſſe des Dionyſius Exiguus (a. 498), Petrus Diaconus und Genoſſen (a. 520), Papſt Hormisdas (ep. ad Possessorem: „In scriniis ecclesiasticis expressa capitula continentur"), Cresconius (Breviarium canonicum), die aus dem ſiebenten Jahrhunderte herrührende Collectio Hispana u. ſ. w. Vgl. das Nähere der Auseinanderſetzungen Faure's im Thesaur. theol. V, p. 352 ff.

anderen Vätern abweichen darf — meint Annat — ſo müßte auch das Gegentheil erlaubt ſein. Dieſem Einwurfe kam Vasquez „subtilissimus omnium Recentiorum“ mit der Bemerkung zuvor, daß in der Gnadenlehre Auguſtinus immer als unus pro multis zu nehmen ſei.

Die ſtrengen Auguſtinianer vermochten der Rüge ihrer Gegner nicht zu entgehen; Chriſtianus Lupus [1]) und Noris wurden des Janſenismus beſchuldiget und in Rom angeklagt, indeß ging jeder von Beiden aus der mit ihren Sätzen vorgenommenen Prüfung ohne Tadel und Makel hervor. In die Geſammtausgabe von Noris' Werken ſind mehrere zu Noris' Vertheidigung abgefaßte Schriften aufgenommen, aus deren einer [2]) wir die gegen Noris vorgebrachten Klagepuncte ſammt deren Widerlegung durch Macedo kennen lernen wollen. Noris ſage mit Janſenius, daß es in Adam vor dem erſten ſündigen Willensacte keine Regungen der Concupiscenz gegeben habe. Aber auch Suarez lehrt, daß es bei der Fortdauer des Urzuſtandes im Menſchen keine motus primo-primos nach Art der jetzigen gegeben haben würde; Thomas Aq. leitet dieſelben aus der Erbſünde her. „Noris hat mit Janſenius die Unterſcheidung der doppelten Gnade qua und sine qua non gemein, welche Unterſcheidung von den Scholaſtikern nicht zugegeben wird.“ Das Wahre iſt, daß die Gnade sine qua non von den Thomiſten deßhalb verworfen wird, weil ſie zur Lehre von der praedeterminatio physica nicht ſtimmt; aus dieſem Grunde wird ſie vornehmlich von Gonet bekämpft. Die Scotiſten haben auf die genannte Unterſcheidung der Gnadenhilfen wenig Rückſicht genommen, weil ſie in dieſem Puncte von Auguſtinus abſahen; indeß Hiquäus beachtete ſie, und Smiſing hat ſie trefflich auseinandergeſetzt. Unter den Jeſuiten haben ſie Vasquez, Suarez, Luiſius Turrianus, Anton Perez, Didacus Ruyz de Montoya angenommen. Daß Adam im Urzuſtande zur Beobachtung der

---

[1]) Christianus Lupus, aus Ypern gebürtig, erklärter Anti-Scholaſtiker, der nicht in der Scholaſtik, ſondern in Schrift, Vätern und Concilien den Lehrgehalt der Theologie ſuchte, lehrte in Cöln und Löwen († 1681), hinterließ eine große Zahl ſynodologiſcher, kirchengeſchichtlicher und ſonſtiger theologiſcher Schriften, unter Anderem einen Commentar über Tertullian's Werk de praescriptione haeresium. Auch über Philoſophie, die er zu Köln gelehrt hatte, hinterließ er Einiges: Programmata philosophiae — de ovo animato etc.

[2]) *Francisci Macedi* Responsa adversus gerras germanas germanitatum Cornelii Jansenii et Henrici Noris, collecta ab *Annibale Riccio*, Veneto S. Theol. Baccalaureo. Noris Opp. Tom. I, p. 1398 ff.

Gebote des Gebetes nicht bedurft hätte, will ſo viel ſagen, als daß ihn kein ſündiger Reiz zur Uebertretung hinzog; dieſe Meinung vertrat auch der Carmelit Carolus ab Assumtione, deſſen Schrift de attritione a. 1674 ohne Bemängelung aus der zu Rom darüber angeſtellten Prüfung hervorging. Daß die Concupiscenz eine qualitas morbida ſei, wurde vom Cardinal Seripandus ausführlich vertheidiget, von Bellarmin als Auguſtiniſche Anſicht erklärt, von Eſtius gelehrt, von den Jeſuiten Bagotius und Elizalda, ſo wie dem Thomiſten Contenſon angenommen. Vollkommen unwahr iſt, daß Noris Janſen die Behauptung nachſpreche, es ſei nicht wegen ihrer inneren Falſchheit, ſondern bloß der möglichen Mißdeutung wegen die Bajaniſche Propoſition verworfen worden: Deus non potuisset talem ab initio creare hominem qualis nunc nascitur. Wenn Noris ſagt, daß dem natürlichen Menſchen dermalen die gratia proxime sufficiens zur Erfüllung des Geſetzes abgehe, ſo trifft er mit Suarez zuſammen, welcher mit Berufung auf Auguſtin erklärt, daß dem gefallenen Menſchen wenigſtens ein auxilium remote sufficiens zu Theil werde. Daraus folgt nun auch, daß Noris dem Menſchen eine remota potestas vitandi peccatum zuerkenne, welche von Janſenius geläugnet wird. Eben ſo behauptet Noris im Unterſchiede von Janſenius, daß auch die Ungläubigen bisweilen in Kraft der gratia excitans et promovens Gutes thun können. Noris anerkennt den von Janſenius geläugneten Unterſchied zwiſchen gratia efficax und gratia sufficiens; mithin können auch die aus der Läugnung dieſes Unterſchiedes ſich ergebenden Folgerungen des Janſenius nicht in Noris' Sinne liegen. Gefehlt iſt es, wenn aus Noris' Worten, daß ein geſetzesgerechtes Handeln aus bloßer Knechtesfurcht ohne Liebe zur Gerechtigkeit ſündig ſei, der Schluß abgezogen wird, daß die Furcht vor der Strafe ſelber ſchon Sünde ſei, was Noris durchaus nicht behaupten wollte. Während Janſen dem jetzigen Menſchen die libertas indifferentiae völlig abſpricht, unterſcheidet Noris zwiſchen den freithätigen Verſündigungen und den unſerer verdorbenen Natur nothwendig inexiſtirenden Acten, deren man ſich zu ſchämen hat, und welche ein heiliger Menſch nie an ſich erfahren möchte.

Die von Noris und ſeinen Ordensgenoſſen vertretene Anſicht in der Gnadenlehre war die Lehre von der delectatio victrix, zu welcher auch Thomaſſin und einige Dominicaner, ein Contenſon, Maſſoulié, Serry hinneigten. Berti und Velleli wurden ihrerwegen in einer anonymen Schrift

de Bajo et Jansenio redivivis [1]) des Janſenismus beſchuldiget. Demzufolge unternahm Berti die Rechtfertigung der Doctrin ſeines Ordens [2]), die er in drei Sätzen formulirte:

1) Die Gnade erleuchtet und flößt heilige Liebe ein, beſteht aber mehr im Gefallen am Guten als im Erleuchtſein —

2) Die gratia efficax iſt ein ſieghaftes Gefallen am Guten, wodurch die entgegenſtrebende irdiſche Begierlichkeit überwunden wird —

3) Das Gefallen oder die delectatio iſt nicht in Allen daſſelbe; es erweiſt ſich in den Einen wirkſam, in Anderen unwirkſam; Gnade und Charitas haben ihre Grade, aus welchen ſich, ohne dem abſoluten und unergründlichen Willen Gottes präjudiciren zu wollen, die wunderbare Ordnung ſeiner Veranſtaltungen zuſammt der Wahrhaftigkeit und Wirklichkeit der menſchlichen Freiheit erkennen läßt.

Die Conformität des erſten Satzes mit Auguſtin's Lehre wird durch Petavius, Cardinal Brancati [3]), Macedo und Dechamps beſtätiget. Aus mannigfaltigen hieher gehörigen Aeußerungen Auguſtin's ergibt ſich nach Alticozzi [4]), daß unter zuvorkommender Gnade zu verſtehen ſei ein Erkennen deſſen, was der Menſch früher nicht erkannte, und ein Gefallen an dem, woran er früher kein Gefallen hatte; und zwar unterſcheidet Augu-

---

[1]) Verfaſſer dieſer Schrift war Jean d'Yſe de Saleon, der ſpäter Erzbiſchof von Vienne wurde. Ihm ſchloß ſich Languet de Gergy, Erzbiſchof von Sens an. Vordem hatte ſchon de Gorgne, Domherr von Soiſſons gegen Berti's Theologia historico-dogmatica eine Klage in Rom movirt; die berühmten Theologen Fortunat Tamburini und Joachim Beſozzi, welche von Benedict XIV. mit der Prüfung des angeſchuldigten Werkes beauftragt wurden, ſprachen ſich zu Berti's Gunſten aus.

[2]) Augustinianum systema de Gratia ab iniqua Bajani et Janseniani erroris insimulatione vindicatum. Rom, 1747.

[3]) Laur. Brancati, dem Franciscaner-Orden angehörig, zuletzt Vorſtand der vaticaniſchen Bibliothek, ſeit 1681 Cardinal, † 1692. Schriften: Comm. in quartum libr. Sentt. — De sacramentis — Opuscula 3 de Deo — Epitome canonum omnium usque ad Alexandri VIII. annum quartum.

[4]) Laur. Alticozzi S. J. († 1777): Summa Augustiniana, 6 Voll in 4°, Rom, 1744 ff. Neben Alticozzi iſt zu nennen: Merlin S. J., Veritable clef des ouvrages de St. Augustin, ou réfutation des écrits de M. Bayle sur S. Augustin. Paris, 1732. — Der erſte Jeſuit, der eine ſolche Summa abfaßte, war Hieronymus von Torres († 1611): Confessio Augustiniana ex D. Aurelii Augustini Operibus compilata, in qua Theologiae controversa capita et in disputationem superioribus seculis a Novatoribus revocata, secundum veteris ecclesiae consensum ex ipsis Augustini verbis decisa proponuntur. Dillingen, 1567.

ſtinus drei Stufen des Begnadetſeins: 1) Erkenntniß der Gerechtigkeit und Nützlichkeit des Guten, wozu die Gnade antreibt — 2) Verlangen nach Leiſtung ſolcher gerechter Werke — 3) Freude und Gefallen an ihrer Vollbringung. Daß hiemit der Begriff der Gnade nicht auf jenen einer Einflößung des amor benevolus beſchränkt werden ſoll, liegt auf der Hand; Auguſtinus ſelber ſagt: Quid est dilectio, nisi amor boni? ... Charitas dicitur voluntas bona.

Daß der zweite Satz auguſtiniſch ſei, läßt ſich gleichfalls mit hinreichenden Belegen nachweiſen, und der Inhalt deſſelben, die Lehre von der delectatio victrix wird im Grunde von den Theologen gar nicht beſtritten. Mit den Moliniſten haben die Auguſtiner nie darüber geſtritten, was die gratia efficax ſei, ob eine qualitas, oder eine motio, oder eine inspiratio amoris — ſondern nur darüber, wovon die Efficienz der Gnade abhänge, ob von der Kraft der Gnade ſelber oder vom Verhalten des Willens zu ihr. Aehnliches iſt über das Verhältniß der Auguſtiner zu den Congruiſten zu ſagen; auch dieſe läugnen die delectatio victrix nicht. Vasquez ſagt mit dem heiligen Auguſtinus, die Sünde komme entweder aus einem Mangel am rechten Erkennen, oder quia bonum cogitatum, quod a peccato retrahere deberet, non delectat. Der Unterſchied iſt nur dieſer, daß Vasquez, Suarez, Bellarmin dieſe delectatio durch einen moraliſchen Einfluß gewirkt ſein laſſen [1]), während die Auguſtiner dieſe delectatio durch eine phyſiſche Efficienz Gottes hervorgebracht werden laſſen. Die Thomiſten und Anhänger der praedeterminatio physica ſind unter ſich zwar darin getheilt, ob die Gnade eine qualitas, oder eine nicht deliberirte Verſtandes- und Willensregung ſei, und ob dieſen Regungen, wie die Auguſtiner lehren, die göttliche Einwirkung vorangehe, wie in der That von Lemos, Joh. Gonzalez u. A. behauptet wird. Aber darin ſind ſie alle einig, daß die efficacia gratiae im Siege über eine entgegenſtrebende Begierlichkeit und jede Herzenshärte ſich erweiſe, und Wollen und Vollbringen aus ihr komme. Maſſoulié bekennt ſich mit einigen anderen Thomiſten ausdrücklich zur Lehre von der delectatio victrix; Antonin Reginald (de mente conc. Trid.) äußert ſich in Ausdrücken, die eine andere Deutung nicht zulaſſen. Jedenfalls geſtehen alle Thomiſten zu, daß dasjenige, was ſie die gratia ab intrinseco efficax nennen, eine

[1]) Quemadmodum pastor trahit ovem — ſagt Bellarmin — cum demonstrat ei ramum ... et parentes pueros alliciunt ostensis nucibus.

Einwirkung ſei, durch welche dilectio und charitas erzeugt werden d. h. ſie ſtimmen in Beziehung auf den Begriff der Gnade mit den Auguſtinern zuſammen. So weiters auch Macedo, der ſtrenge Verurtheiler des Janſenius [1]) und der Cardinal Brancati, der urſprünglich zu Noris' Gegnern gehörte. Im Auguſtiner-Orden weichen wohl ſonſt die Aegydianer von den eigentlichen Auguſtinianern ab; im Puncte der delectatio victrix aber ſtimmen beide Fractionen in der Sache vollkommen zuſammen, wie aus den von Gavardi [2]) über den betreffenden Punct gegebenen Erklärungen zu erſehen iſt. Bei den eigentlichen Auguſtinern, bei Noris, Aurelius Piette, Clenarts, Van Waure, Nicolaus Girken iſt im Puncte der delectatio victrix einmüthiges Zuſammenſtimmen zu treffen.

So weit wäre denn im Auguſtinismus nichts Verfängliches zu finden. Nun aber halten ſich die Gegner an den dritten der oben erwähnten Puncte, und bezeichnen die Lehre von der delectatio relative victrix als eine Art Neujanſenismus. Die Formel: delectatio relative victrix beſagt aber ſo viel, als daß die delectatio nicht ſchlechthin, ſondern zufolge eines Ueberwiegens über die natürliche Concupiscenz den Sieg davon trage. Wäre dieſe Lehre ſo anſtößig — fährt Berti fort — als ſie den Gegnern erſcheint, ſo würde ſie nicht von einem Noris und Macedo unangefochten vertreten worden ſein; zu ihr bekennen ſich auch der Aegydianer Manſo [3]) und ſeine Meinungsgenoſſen Gavardi, Benignus Sichrowski, Auguſtin Gibbon von Burgos u. A. — ferner die Thomiſten Gonzalez de Albenda, Hyacinth de Graveſon, Maſſoulié, der ſie aus Thomas nachzuweiſen bemüht iſt. Von einer Verwandtſchaft dieſer Lehre mit der Janſeniſtiſchen kann keine Rede ſein; denn die Auguſtiner führen die in der delectatio relative victrix ſich offenbarende Wirkſamkeit der Gnade auf denſelben Erklärungsgrund zurück, aus welchem die Anhänger der praedeterminatio physica und der delectatio absolute victrix die Wirkſamkeit der Gnade erklären, nämlich auf den wirkſamen und abſoluten göttlichen Willen. Und ſomit iſt die Schwierigkeit in der Lehre von der delectatio relative victrix

[1]) Mens Innocentii divinitus inspirata u. a. Werke.

[2]) Schola Aegydiana, sive Theologia exantiquata juxta orthodoxam beatissimi ecclesiae magistri Augustini doctrinam a fundatissimo Doctore B. Aegydio Columna expositam additis quaestionibus nostro tempore exortis et recentiorum ordine congruentius disposito. Auctore *Frid. Nic. Gavardi* Mediolanensi Ord. Erem. etc. Rom, 1692, Voll. 8 in fol.

[3]) S. Augustinus sui interpres et assertor.

keine andere als jene, von welcher auch die anderen anti-moliniſtiſchen Lehren gedrückt ſind: die Schwierigkeit nämlich, wie der abſolute und beſtimmende Wille Gottes mit der menſchlichen Freiheit zu vereinbaren ſei. Wer ſich nun an dieſer Schwierigkeit nicht ſtößt, hat keinen Grund, gegen die delectatio relative victrix zu excipiren. Die Lehre von der delectatio relative victrix ſchließt die Anerkennung einer von der gratia efficax unterſchiedenen gratia sufficiens in ſich, welche letztere nicht zugeben zu wollen, eben der eine Grundfehler der Janſeniſtiſchen Lehre iſt, im engſten Zuſammenhange mit dem anderen, der in der Läugnung der Wahlfreiheit beſteht. Die vom päpſtlichen Stuhl verurtheilten fünf Janſeniſtiſchen Sätze ſind eben nur die natürlichen Conſequenzen jener beiden Grundfehler.

Der Jeſuit Carpani [1]) iſt mit dieſer Apologie der delectatio relative victrix nicht einverſtanden; dieſelbe läßt ſich mit der libertas indifferentiae, die dem Menſchen auch im dermaligen Zuſtande zukommt, nicht vereinbaren. Die delectatio relative victrix zieht unausweichlich und unfehlbar den Willen nach einer beſtimmten Seite hin und raubt ihm die Möglichkeit, ſich nach der entgegengeſetzten Richtung zu entſcheiden; denn die delectatio tritt auf eine für den Menſchen unausweichliche Weiſe ein, ſie prävenirt den freien Willen, und nimmt ihn kraft einer necessitas antecedens ſchlechthin gefangen. Von einer proxima et expedita potentia ad utrum libet kann da keine Rede mehr ſein [2]). Eben ſo wider-

[1]) De delectationibus coelesti ac terrena duplex disputatio, altera polemica, altera scholastica. Rom, 1756. (Abgedruckt im Thesaur. theol. V, p. 497 ff.) Darauf antwortete der Auguſtiner Simon Jourdain: Delectatio victrix. Deprecatio ad S. Augustinum. Scriptio opposita Josepho Carpano Jesuitae Romano (a. 1765). — Carpani ſchrieb außerdem auch de opinione probabili (Lucca, 1753), welche Schrift durch Daniel Concina (epistolae ad J. Carpani, Venedig, 1769) bekämpft wurde.

[2]) Ad infringendam hujus argumenti vim somniarunt aliqui, principium illud, quod falso attribuunt *Petro de Rivo*, damnatum fuisse a Sixto IV, et deinde ut par est, ab auctore retractatum. Sed cum bona venia Sylvii ita opinantis Cardinalis de Lugo (de Incarn., disp. 29, sect. 6) evidenter ostendit ex archivis Lovaniensibus, propositionem damnatam fuisse hanc: „Quod ex praecedenti, ordine successivae durationis, per necessariam consequentiam sequitur, est necessarium et inimpedibile.“ Quo falso principio deceptus *Petrus de Rivo* negavit in Deo praescientiam nostrorum actuum liberorum, eo quod, cum haec praecesserit ab aeterno, et ad praeteritum non detur actio, et consequenter voluntas impedire nequeat, ne fuerit id quod fuit, sequeretur, eam non habere libertatem ad impediendos suos actus eosque omittendos, et hanc pro-

ſpricht die Behauptung einer gratia ab intrinseco efficax dem Concil von Trient, welches das non posse dissentire ausdrücklich verwirft; das posse dissentire bloß in sensu diviso zugeben wollen, iſt ein lächerliches Sophisma. Wer wird es nicht lächerlich finden, zu ſagen, man fühle ſich im Stande, einem gewaltigen Feinde gegenüber ſich zu behaupten, vorausgeſetzt, daß derſelbe gar keinen Angriff unternimmt? Ferner iſt durch Berti's Auffaſſung die Möglichkeit einer gratia sufficiens non efficax ſchlechthin ausgeſchloſſen. Das Vermögen, was die an Stärke der Concupiscenz nachſtehende delectatio coelestis dem Willen ertheilt, iſt in Wahrheit keine potentia ad hic et nunc salubriter operandum, mithin die Gnade für den gegebenen beſonderen Fall ſchlechthin unzureichend. Berti irrt, wenn er ſich auf die Thomiſtiſche gratia sufficiens berufen zu dürfen meint; denn die Thomiſten erklären die Erfolgloſigkeit der Gnade nicht aus einer inneren Inſufficienz deſſelben, ſondern aus einem Mangel in der göttlichen Prädetermination des menſchlichen Willens zur Hingebung an die an ſich zureichende Gnade. Der Unterſchied, welchen Berti zwiſchen der Gnade des Urzuſtandes und des jetzigen Zuſtandes feſtſtellt, beruht auf einer rein willkürlichen Annahme; es läßt ſich weder aus der Schrift noch aus Auguſtinus beweiſen, daß die Gnade des Urzuſtandes eine innerlich indifferente geweſen ſei. Auguſtinus ſchreibt auch den im Guten beharrenden Engeln jene Art von Gnade zu, welche nach ihm den gefallenen Menſchen nothwendig iſt: Non habuerunt aliquid ex se.... Spiritu oris ejus omnis virtus eorum — ſagt Auguſtinus einmal von den Engeln, an einer andern Stelle von den Apoſteln. Der heilige Bernhard ſagt von Chriſtus: Sic ergo omne, quod erat Angelis, factus est nobis. Der heilige Auguſtinus widerſpricht in ſeinen Selbſtbekenntniſſen ausdrücklich der Anſicht ſeiner vermeintlichen Jünger: Non faciebam

---

positionem *Petrus de Rivo* retractavit. Quo in loco satis mirari non possum recentionem Theologum valde eruditum, quocum mihi res est, adoptasse Sylvii opinionem. Eo vel magis quod principium illud: „Quod ex inimpedibili sequitur per necessariam consequentiam est inimpedibile," lumine ipso naturae cuilibet mediocriter rationali innotescit, non minus ac innotescant haec principia: „Quodlibet est vel non est." „Totum est majus sua parte." Thesaur. V, p. 529. Der in dieſer Stelle von Carpani erwähnte Petrus de Rivo (de Riu), ein ſpaniſcher Carmelit aus Perpignan, lebte zu Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts, und hinterließ: Comm. in IV. LL. Sentt. — Quaestiones Sententiarum (Libri II) — Comm. in Psalmos Davidis — Sermones varii.

id, quod incomparabili affectu amplius mihi placebat. Er fordert auf: Proponite delectationi carnis delectationem mentis. — — Si dixeris, volo servare, sed vincor a concupiscentia mea, respondet Scriptura: Noli vinci a malo sed vincere in bono malum. Quod tamen, ut fiat, adjuvat gratia [1]). Die Lehre von der delectatio victrix iſt allerdings nicht häretiſch, ſie iſt aber auch nicht die correcte Lehre, wie ſie von jeher unter den Augen der kirchlichen Auctorität in den Schulen gelehrt wurde; und die ſchiefe Stellung, welche von den Neu-Auguſtinern den Schulen gegenüber eingenommen wird, ſollte dieſelben auch auf die Schiefheit ihrer Anſichten aufmerkſam machen. Carpani rügt im Beſonderen auch die Irrthümer und Unrichtigkeiten in Berti's Darſtellung des Molinismus und der Geſchichte deſſelben; er verweiſt bezüglich deſſen auf die bei Annat [2]), Petrus a St. Joſepho [3]), Gabriel de Henao [4]), Martinez de Ripalda [5]) zu findenden Berichtigungen und Aufklärungen.

Die Auguſtinianer beriefen ſich zur Rechtfertigung ihrer Unterſcheidung zwiſchen der Gnade des Urzuſtandes und des jetzigen Zuſtandes auf die Auguſtiniſche Unterſcheidung des adjutorium quo und adjutorium sine quo non. Dieſe Unterſcheidung wurde demnach auch Gegenſtand einer beſonderen Controverſe zwiſchen den verſchiedenen Meinungsrichtungen auf dem Gebiete der Gnadenlehre. Wir haben bereits oben geſehen, wie ſie von den Janſeniſten ausgebeutet, und was dieſen von Seite der Jeſuiten erwidert wurde. Zaccaria [6]) ſetzt dieſe Erörterungen

---

[1]) Nos Augustinianam sententiam sic interpretamur — bemerkt Ed. D. Vitry S. J., † 1729 (Conclus. theol. de Grat. et lib. arb., Cadomi, 1716) — Fieri solet, ut agamus secundum delectationem eam, quam in nobis regnare ac dominari libere sinimus. Haec interpretatio nobis videtur ad Aug. expos. ep. ad Gal., c. 5, n. 49 (cfr. n. 46 et 48) et ad constantem S. Augustini et S. Thomae doctrinam maxime accommodata. Thesaur. theol., V, p. 388.

[2]) De scientia media.

[3]) De concordia suavi. Vgl. auch Geſch. d. Thom., S. 442.

[4]) Scientia media historice propugnata.

[5]) De ente supranaturali, disputationes in universam theologiam. Bordeaux, 1635. Die in dieſer Schrift enthaltene Kritik des Bajanismus rief eine Gegenſchrift hervor: Joannis Martinez de Ripalda S. J. vulpes capta per Theologos S. Facultatis Academiae Lovaniensis a. 1649. — Von Martinez exiſtirt auch eine brevis expositio literae Magistri Sententiarum. Köln, 1635.

[6]) De adjutorii *sine quo non*, et adjutorii *quo* vera germanaque notione diatriba. Siehe Thesaur. theol. V, p. 637 ff. — Zaccaria hatte im Beſonderen

fort, und ſucht den Janſeniſten, Calviniſten, Auguſtinern und Banneziſten gegenüber umſtändlich feſtzuſtellen, was mit jener Auguſtiniſchen Unterſcheidung eigentlich gemeint ſei. Es iſt richtig — bemerkt Zaccaria — daß Auguſtinus das adjutorium sine quo non ausſchließlich dem Urzuſtande zuſpricht [1]). — Unter dem adjutorium quo iſt die den Prädeſtinirten eigenthümliche Gnade des Beharrens zu verſtehen. Beide Arten von Gnade drücken etwas Habituelles aus, und zwar gleichſam einen habitus singularis patrocinii, wie Zaccaria mit Didacus Ruyz [2]), Annat [3]), Daniel [4]), Merlin [5]) im Gegenſatze zu Petavius [6]), Dechamps, Fenelon [7]), Scipio Maffei [8]) urgirt, welche unter dem adjutorium quo wohl auch etwas Habituelles verſtehen, aber im ausſchließlichen Sinne förmlicher Habitualität, als ein donum, in deſſen Kraft die Prädeſtinirten thatſächlich verharren. Zaccaria will dieſe Bedeutung des adjutorium quo nicht geradezu ausſchließen; ſie iſt ihm aber nicht die einzige und nicht die primäre. Das Primäre iſt ihm die erbarmungsreiche und mit Mitteln aller Art wirkende Providenz, deren Walten Alles in ſich ſchließt: das förmliche Beharren und die wirkſamen Urſachen des Beharrens, äußere und innere, die actuelle Gnade mit eingerechnet, welche von den Janſeniſten und von

---

einige literariſche Kämpfe mit Berti zu beſtehen, welchen er in ſeiner Storia Letteraria d'Italia angegriffen und der Hinneigung zu den Irrthümern des Bajus und Janſenius beſchuldiget hatte. Zaccaria wurde in Folge deſſen in einer Reihe von Schriften angegriffen, die theils von Berti, theils von Freunden Berti's herrührten. Man müßte bedauern, wenn Berti wirklich der Verfaſſer der „Zaccareide", eines Spottgedichtes in zehn Geſängen, wäre. Derlei Waffen ziemen ſich nicht für einen ehrwürdigen Gottesgelehrten; von der Wiſſenſchaft des Heiligen muß Leidenſchaft und perſönliche Gehäſſigkeit ausgeſchloſſen bleiben.

[1]) Vgl. Corrept. et Grat., c. 11, n. 29 u. 30.

[2]) De praedestinatione, disp. 50, sect. 4.

[3]) Augustinus a Bajanis vindicatus.

[4]) Defense de S. Augustin contre un livre qui a paru depuis peu sous le nom de M. de Launoy, où l'on fait passer ce Saint Père pour un novateur sur la prédestination et sur la grâce. Paris, 1704. Vgl. Geſch. d. Thom., S. 444 u. 445.

[5]) Veritable clef des ouvrages de S. Augustin contre les Pélagiens, prouvée par l'état même des questions et des controverses qui sont traitées dans les livres du Saint Docteur. Paris, 1737.

[6]) Diss. de adjutorii sine quo non et adjutorii quo vera germanaque notione ab Iprensibus vestigiis vindicata.

[7]) Docum. Pastoral., a. 1714, P. II, epist. 10.

[8]) Historia theologica, lib. XII^mus.

Serry [1]) als das von Auguſtin Gemeinte bezeichnet wird. Dieſelben glauben nun freilich in Corrept. et Grat. c. 12, n. 38 eine für ihre Anſicht unwiderleglich beweiſende Stelle gefunden zu haben: Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divinâ gratiâ indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur... neque adversitate aliqua vinceretur. Nun iſt aber aus dem Contexte klar, daß Auguſtinus von der Gnade des „Beharrens bis an's Ende" ſpricht; finem autem dico — fährt er weiter — quo vita ista finitur, in qua tantummodo periculum est ne cadatur. In dieſer Hinſicht trifft die göttliche Providenz Vorkehrungen, ut nullus eorum (Praedestinatorum) in malum mutatus finiat hanc vitam, et qui ad tempus inde deviant, revertantur et usque in finem perducantur. Dieſe Vorkehrungen werden c. 7, n. 13 näher geſchildert, und man müßte blind ſein, wenn man dieſelben mit den Motionen der actuellen Gnade identificiren wollte. Zudem iſt die in der obigen Stelle vorkommende Lehrart insuperabiliter falſch, und muß zufolge der Ausſage bewährter Handſchriftenkenner: Auguſtin Dodo und Joh. Amertachius, der erſten Editoren Auguſtiniſcher Werke [2]), inseparabiliter geleſen werden, wonach dann kein Zweifel mehr ſein kann, daß nicht von einer tranſeunten und actuellen, ſondern von einer habituellen Gnade die Rede iſt. Das adjutorium quo hat man nach Auguſtinus als eine die Ertheilung des adjutorium sine quo non in statu lapsae naturae ſtets begleitende Zugabe anzuſehen. Dieß wird in Corrept. et Grat., c. 11, n. 33 mit ausdrücklichen Worten gelehrt. Es iſt demnach falſch, den Unterſchied beider Arten göttlicher Hilfe mit dem Unterſchiede von gratia sufficiens und gratia efficax identificiren zu wollen. Ueberhaupt hat Auguſtinus den Unterſchied von adjut. quo und adjut. sine quo non vollſtändig zu beſtimmen, gar nie zu ſeiner Aufgabe gemacht. Daher denn verſchiedene Anſichten hierüber zu Tage gekommen ſind. Nach Bellarmin genügte für den Menſchen im Urzuſtande eine bloß habituelle Gnade in Verbindung mit den entſprechenden äußeren Vorkehrungen der Providenz, um den Menſchen vor Sünde zu bewahren. Nach Dechamps und Alticozzi bedurfte Adam im Urzuſtande nebſt der habituellen Gnade auch einer actuellen Erleuchtung ſeines Verſtandes; während jetzt nebſtdem noch eine actuelle Belebung des Willens nothwendig ſei. Daniel und Merlin nehmen beide

[1]) Vgl. Geſch. d. Thom., S. 445.

[2]) Baſel 1495 u. 1506.

Arten actueller Gnade bereits für den Urzuſtand in Anſpruch; nur müßten dieſelben auf den jetzigen Menſchen ſtärker und mächtiger wirken, um jene Erfolge herbeizuführen, welche ſie im Urzuſtande des Menſchen mit einem verhältnißmäßig geringeren Aufwand von Macht und Stärke zu erzielen geeignet waren. Zaccaria glaubt der von Dechamps und Alticozzi vertretenen Anſicht den Vorzug geben zu müſſen, welcher ſich auch ſchließlich Bellarmin in der letzten Durchſicht ſeiner Werke zugewendet habe.

Dieſe Erklärungen weichen nun von jenen Suarez' entſchieden ab, und bekunden eine durch den Gegenſatz zum Janſenismus hervorgerufene Modification der theologiſchen Anſchauungen im Jeſuitenorden. Suarez ſteht nicht an [1]) in der Auguſtiniſchen Unterſcheidung zwiſchen adjutorium quo und sine quo non den Gegenſatz zwiſchen gratia efficax und sufficiens zu erkennen, und ſieht nur darin eine Schwierigkeit, daß jene Unterſcheidung mit dem Unterſchiede zwiſchen dem urſprünglichen und jetzigen Zuſtande des Menſchen zuſammenhängen ſoll. Denn wenn das auxilium quo die Gnade des wirklichen Beharrens ausdrücken ſoll, ſo iſt zwiſchen der Gnade, die den Prädeſtinirten zu Theil wird, und jener der Reprobirten derſelbe Unterſchied, wie zwiſchen der Gnade des jetzigen Zuſtandes und des Urzuſtandes. Alſo kann ſich jene Unterſcheidung beider Arten nicht ſpecifiſch auf den Unterſchied der beiden status (naturae integrae et lapsae) beziehen. Wie wäre ſonſt auch erklärlich, daß ein Theil der Engel beharrte, während ein anderer Theil fiel? Zudem erklärt Auguſtinus (Corrept. et Grat., c. 11) ausdrücklich, daß die guten Engel nur in Kraft des adjutorium quo im Guten beharren konnten. Darum heißt es auch Civ. Dei XII, 29, daß die guten Engel „amplius adjuti" wirklich im Guten verharrten. Man kann das „amplius adjuti" nicht auf eine bloße Steigerung einer allen Engeln verliehenen Gnade gleicher Art beziehen; denn in dieſem Falle hätte ja ohne Zweifel Lucifer das amplissimum adjutorium beſeſſen, und ſein Fall wäre ſchlechthin unerklärlich. Daran reiht ſich eine weitere Schwierigkeit in Hinſicht auf eine Stelle de bon. pers. c. 7. Dort wird geſagt, man müſſe beten, von Gott nicht verlaſſen zu werden; non est hoc omnibus in viribus liberi arbitrii, quales nunc sunt — fuerant in homine, antequam caderet. Soll dieß, wie es augenſcheinlich auch gemeint iſt, ſo viel ſagen, daß die Kräfte des Menſchen aus ſich und ohne Gnade das posse perseverare nicht haben, ſo

[1]) De vera intelligentia auxilii efficacis, c. 35.

ſcheint es vom Urzuſtande des Menſchen eben ſo gut zu gelten, als vom jetzigen Zuſtande des Menſchen. Auch im Urzuſtande konnte und mußte der Menſch beten, daß er nicht in Verſuchung falle; auch im Urzuſtande bedurfte er zum posse perseverare der gratia sufficiens, zum wirklichen perseverare der gratia congrua. Eben ſo ſchwierig iſt die weitere Stelle: Libertas voluntatis in illius primae conditionis praestantia quantum valuerit, apparuit in angelis, qui diabolo cum suis cadente in veritate steterunt, et ad securitatem perpetuam non cadendi, in qua nunc eos esse certissime scimus, pervenire meruerunt. (Ibid.) Soll hiemit die Macht des liberum arbitrium im Urzuſtande hervorgehoben werden, ſo weit daſſelbe mit Hilfe der Gnade thätig iſt, ſo muß erinnert werden, daß es in statu lapsae naturae noch weit Größeres vermag; denn es gehört offenbar mehr Kraft dazu, trotz des Widerſtandes einer verderbten Natur Gutes zu thun, als ohne Beirrung durch ſolchen Widerſtand gut zu ſein. Daß Auguſtinus das Gute, welches in statu lapsae naturae geſchieht, nicht einzig der Gnade zuſchreibe, läßt ſich aus mancherlei Stellen nachweiſen. Wie aber, wenn Auguſtinus in dem mehrerwähnten cap. 7 des Buches de bon. persev. ſagt: Nonnisi ad gratiam pertinere, ut homo (in statu nat. laps.) non recedat a Deo? Soll dieſes nonnisi alle menſchliche Mitwirkung ausſchließen, ſo ſtreitet es gegen ſonſtige Aeußerungen Auguſtin's und iſt jedenfalls unrichtig; ſoll es ein aller Gnade vorausgehendes Verdienſt ausſchließen, ſo gilt es nicht bloß vom jetzigen, ſondern auch vom urſprünglichen Menſchen. Noch auffallender iſt es, wenn Auguſtinus in demſelben cap. ſagt, daß die Menſchen, welche gegenwärtig im Guten nicht beharren, des adjutorium sine quo non entbehren. Wie kann ihnen in dieſem Falle das Nichtbeharren angerechnet werden? Man glaube indeß nicht, daß die in dieſen Stellen ſich aufdrängenden Schwierigkeiten für diejenigen, welche ſich als ſpecifiſche Vertreter des Auguſtinismus geriren, nicht vorhanden ſeien; ſie ſind vielmehr für die Anhänger der praedeterminatio physica geradezu unlöslich. Denn dieſe müſſen zugeſtehen, daß die Gnade des Urzuſtandes, wie Auguſtinus dieſelbe beſchreibt, die praedeterminatio physica geradezu ausſchließe, und die guten Engel, den erwähnten Stellen zufolge, ohne phyſiſche Prädetermination im Guten beharret haben. Weiters müßten die Prädeterminiſten, um nach ihrer Weiſe mit Auguſtinus übereinzuſtimmen, auch noch behaupten, daß die verdienenden Engel und die Menſchen im Urzuſtande keiner actuellen Gnade zum Wollen und Wirken des Guten bedurften, und die Menſchen

erſt in statu naturae lapsae derſelben bedürftig geworden ſeien. Und doch läßt ſich die phyſiſch prädeterminirende Gnade, wenn ſie nicht ſchon an ſich, vermöge des Verhältniſſes des göttlichen Willens als einer causa secunda zur causa prima nothwendig iſt, aus der bloßen Deterioration der Menſchennatur durch die Erbſünde nicht als nothwendig erweiſen. Denn dieſe Verſchlimmerung iſt keine ſo radicale, daß ſie jeden Act und in allen Fällen für das dem urſprünglichen Menſchen mögliche Gute unfähig machte.

Man wird alſo — fährt Suarez fort — einen anderen Weg einſchlagen müſſen, um ſich mit jenen Auguſtiniſchen Stellen zurecht zu ſetzen. Bei Engel und Urmenſch ging nicht eine electio gratuita et efficax als Erſtes allen übrigen Actionen voraus, und ſomit wurde ihnen auch die Gnade und das Beharren in der Gnade nicht cum speciali intentione et speciali efficacia geſpendet, ſondern allen ohne Unterſchied eine ſolche Gnade geſpendet, die an ſich wohl unentbehrlich und zugleich ſo beſchaffen war, daß Engel und Urmenſch in Kraft derſelben das Gute thun konnten und im Guten beharrten, ſofern ſie nur wollten. Nun erſt folgt von Seite Gottes als Zweites die Rückſicht auf das von ihm vorausgeſehene Factum, daß einige beharren, andere aber der Gnade widerſtreben werden. Erſtere wurden nun weiters unter die Erwählten aufgenommen. Bei den Menſchen aber ſah Gott den gemeinſamen Fall Aller voraus, ſah aber zugleich auch eine Gelegenheit, die Kraft ſeiner Gnade an den aus der massa damnata Erwählten in einer Größe zu zeigen, die ohnedem nicht hätte offenbar werden können. Somit trat hier die electio efficax ein, welche ſich durch einen beſonderen Schutz von Seite der infalliblen Providenz Gottes bethätigen und bewähren ſollte. Durch die Gnade dieſes beſonderen Schutzes ſind nun die Erwählten von den Nichterwählten verſchieden [1]).

Daß in den beregten Stellen aus Corrept. et Grat. und Bon. perſev. primär von einem providentiellen Schutze, und nur unmittelbar auch von actuellen Gnaden, ſo weit ohne dieſelben jene ſchützende Bewahrung nicht denkbar iſt, die Rede ſei, wird, wie Zaccaria [2]) bemerkt, auch von dem Thomiſten Serry zugeſtanden; nur vergeſſe dieſer ſich ſelbſt wieder,

---

[1]) Andere Erklärungen Suarez' über die Auguſtiniſche Unterſcheidung zwiſchen der Beharrungsgnade des Urzuſtandes und jener des status naturae lapsae finden ſich De gratia, Lib. X, c. 9, n. 16.

[2]) l. c.

und verſuche, ſeinen eigenthümlichen Anſchauungen zu liebe, immer wieder auf's Neue, durch einzelne Ausſprüche Auguſtin's die Meinung zu erhärten, das adjutorium quo müſſe die gratia indeclinabiliter et insuperabiliter operans, alſo actuelle Gnade bedeuten; ſo de Corrept. et Grat., c. 8, 10 u. 11, wo vom Gebete Chriſti für Petri Beharren im Glauben die Rede iſt. Nun aber widerlegt ſich Serry's Meinung ſchon einfach durch den bibliſchen Sachverhalt. Das Gebet Chriſti, von welchem Auguſtinus ſpricht, hatte vor der Verläugnung Petri ſtatt; ſomit kann Chriſtus dem Petrus keinen ſolchen Gnadenbeiſtand erfleht haben, welcher als beſondere actuelle Gnade für einen beſonderen Act, zu verſtehen wäre; ſondern es war das Beharren Petri im Glauben trotz der eigenen Verirrung Petri und trotz der ſpäteren mannigfachen Verfolgungen die Rede. Nur in dieſem Sinne kann Auguſtin das Gebet Chriſti und das Beharren Petri im Glauben haben erwähnen wollen. Serry ſelber gibt zu, daß Auguſtinus in der erwähnten Schrift nicht von der gratia actualis als ſolcher, ſondern vom donum perseverantiae disputiren will; wie iſt es alſo möglich, auf eine ſo ſonderbare, durch nichts motivirte Deutung einer einzelnen Stelle der fraglichen Schrift zu verfallen? Serry fragt, wie das donum perseverantiae, als zuſtändliches Beharren im Guten ausgelegt, auf den Schächer am Kreuze angewendet werden könne, der erſt ſterbend ſich bekehrte? Zaccaria erwidert dieſen Einwurf mit der Frage, wie die eben erſt in den letzten Augenblicken erfolgende Bekehrung einer ſchon früher zugleich mit dem donum perseverantiae verliehenen gratia insuperabilis et indeclinabilis Zeugniß gebe [1])?

Suarez vermittelt den Auguſtiniſchen Unterſchied zwiſchen adjutorium quo und sine quo non im Gedanken der göttlichen Präſcienz, welche ſieht, daß dieſes oder jenes an ſich genügende Maaß der Gnade in einem beſtimmten Falle bei der thatſächlichen Willensſtimmung eines ſo oder ſo beſchaffenen Menſchen nicht ausreiche. Es muß wohl billig gefragt werden, ob dieſe

[1]) Suarez bemerkt in Hinſicht auf das letztere, von Serry urgirte Bedenken: De his, qui parvo tempore perseverant in gratia ante mortem, verum quidem est non indigere specialibus donis internis ad perseverandum illo parvo tempore, praesertim, quando repente accidit, vel in ea graves tentationes non occurrunt; semper tamen intervenit specialis Dei providentia, vel praeordinando mortem tempore illo opportuno, vel compescendo daemones, ne gravius tentent, vel fortasse plus etiam juvando, quam simpliciter necessarium sit. *De vera intell. aux. effic. c. 35.*

Auslegung den Auguſtiniſchen Worten vollkommen gerecht werde: Ut non solum adsit, sine quo permanere *non* possumus, *etiamsi velimus*? Suarez bemerkt: Juxta modum loquendi Augustini interdum dicuntur hi non posse perseverare, non quia absolute potestate et sufficienti auxilio careant, sed quia praevisi sunt non perseveraturi. Der in dieſer Auffaſſung feſtgehaltene Unterſchied von zureichender und wirkſamer Gnade in congruiſtiſchem Sinne wird von ſpäteren Theologen des Jeſuitenordens wieder aufgegeben. Zaccaria gibt einer Stelle in Corr. et Grat., c. 11, n. 33 [1]) eine Auslegung, welche in gewiſſer Beziehung das gerade Gegentheil der eben von Suarez angeführten Worte ſagt; er beweiſt nämlich aus der erwähnten Stelle, daß mit dem adjutorium sine quo non jederzeit auch das adjutorium quo gegeben werde. Dieſe Behauptung wird nun offenbar im Gegenſatze zu den auf Auguſtinus ſich berufenden und mit Bajanern und Janſeniſten befreundeten, oder für befreundet gehaltenen Theologen urgirt, und ihnen gegenüber mit Nachdruck betont, daß unter dem adjutorium quo nicht die gratia efficax, überhaupt nichts dem Menſchen Inhärirendes, ſondern vielmehr etwas dem Menſchen Adhärirendes (adhaerens sibi misericordia Salvatoris — ſage Auguſtinus) zu verſtehen ſei, welches auch durch einzelne ſchwere Verſündigungen nicht verloren gehe. Suarez hingegen verſteht unter jener adhaerens misericordia einen permanenten Zuſtand der Heiligung, deſſen Dauer er ſich nicht ohne beſonderen Schutz der Providenz denken kann. Es iſt nicht zu verkennen, daß Suarez den Thomiſten und Auguſtinianern näher ſteht, als Zaccaria, und daß ſein Congruismus eine mittlere Stellung zwiſchen dem auf katholiſchem Gebiete aufeinanderſtoßenden Gegenſätzen in der Gnadenlehre einnimmt. Die nach Suarez' Zeiten ausbrechenden Kämpfe führten jedoch auf ein allmähliches Abgehen vom Congruismus [2]), damit aber zugleich auch zum Verzichte auf die in Suarez' Lehre verſuchte Vermittelung zwiſchen dem rationalen und ſupranaturalen Elemente der kirchlichen Scholaſtik.

---

[1]) Nunc autem — heißt es in der citirten Stelle — quibus deest tale adjutorium, jam poena peccati est. Quibus autem datur, secundum gratiam datur, non secundum debitum; et tanto amplius datur per Jesum Christum Dominum, quibus id Deo dare placuit, ut non solum adsit, sine quo permanere non possumus, etiamsi velimus, verum etiam tantum ac tale, ut velimus.

[2]) Dieſes Abgehen vom Congruismus war von Seite Zaccaria's u. A. eine Rückkehr zu den älteren Polemikern gegen den Proteſtantismus, auf welche ſich Zaccaria auch ausdrücklich beruft.

Es ward oben einer Aeußerung Carpani's gedacht, welcher den Neu-Auguſtiniſchen Theologen vorwirft, indirect zur Untergrabung der ſcholaſtiſchen Theologie mitgewirkt zu haben. Dieſer Vorwurf iſt ohne Zweifel begründet: Sie führten in der That die Probleme der Gnadenlehre aus der gewohnten ſcholaſtiſchen Behandlungsart auf das Gebiet der Pſychologie und pſychologiſchen Myſtik hinüber, womit unverkennbar eine Art Ungenüge an der ſcholaſtiſchen Behandlungsart der betreffenden Fragen ausgeſprochen war. Indeß bildeten ſie ſelbſt noch eine Schule, und achteten die neben ihnen beſtehenden Schulen, entlehnten auch denſelben, was ihnen für ihre Zwecke dienlich war; ſie beſtritten, wie Perrone bemerkt, die congruiſtiſche Lehre von der gratia medicinalis mit den Argumenten der Thomiſten, die thomiſtiſche Lehre von der gratia originalis mit den Argumenten der Congruiſten. Anders verhält es ſich mit den Janſeniſten, welche über die Schultheologie ſchlechthin den Stab ſprachen, und demgemäß mit der Kirche ſelber, aus welcher doch die Schule ſich herausgebildet hatte, collidiren mußten, während nebenbei die von ihnen gepredigte Ohnmacht der menſchlichen Vernunft zuletzt zu einem troſtloſen Verzichte auf alle Philoſophie hinführen mußte [1]). Die Anhänger des Janſenius hatten

[1]) Man vergleiche z. B. die antiſcholaſtiſchen Auslaſſungen in der zu Pavia 1788 erſchienenen Schrift de ratione et auctoritate praecipue S. Augustini in rebus theologicis: Quid aliud obsecro sententias illas peperit, quae divinam gratiam imperioso nutui humanae libertatis aptavit nisi philosophia? Quid eas tanta animositate defendit nisi philosophia, quae non videtur aliud libertatis genus admittere, nisi quod omnibus in voluntatem admissis aut irruentibus plena atque indifferenti libertate dominetur? Quid opera bona cum solis habitualibus donis elicienda fabricavit, nisi philosophia, secundum quam potentia voluntatis habitu virtutis instructa sufficiens principium perfectae operationis existimatur? Quid statum purae naturae formavit, ornavit, instruxit, nisi Aristotelica philosophia quam etiam gentiles majori sentiendi sanitate damnarunt? Quid virtutes gentilium ac hominum damnatorum veras protulit, unde opera etiam bona pullularent, nisi gentium philosophia? Quid fidem, spem, dilectionem Dei super omnia naturalem, in summo sacrarum literarum scriptorumque silentio adinvenit, nisi pura puta philosophia? Quid gratiae divisiones ab antiquitatis mente alienissimas attulit; quid praedefinitiones Dei, verasque gratuitas praedestinationes actionum creatarum abstulit, nisi philosophia? Nempe de rebus istis theologicis, plerisque valde arcanis, homines aristotelicis disciplinis instructissimi, secure et magistraliter disputant; et quia quidlibet in scholis adversus quoslibet Dialecticae praesidio sine magna difficultate defendunt, nonnunquam fit, ut quod initio vel timide sibi tuendum susceperint, audacia victoriam, victoria fiduciam tribuente, mox etiam vel ipsi verum putent, vel tanquam compertam veritatem discipulis tradant.

nach der Verurtheilung der fünf Sätze, an deren Authenticität vernünftiger Weiſe eben ſo wenig gezweifelt werden konnte, als an ihrer Falſchheit und Unerträglichkeit mit der kirchlichen Lehre, auf die distinctio juris et facti ſich geworfen; eine förmliche Erklärung des Papſtes Alexander VII. vertrat ihnen dieſen Ausweg [1]). Da ſuchten die Einen ihre Kirchlichkeit zur Noth durch das silentium obsequiosum zu retten; Andere ſtellten ihren Diſſens lauter und offenkundiger hervor, und behaupteten, daß Auguſtin's dogmatiſches Anſehen über jenem des Papſtes ſtehe [2]), appellirten demnach für den Fall, daß mit anderen Mitteln eine Anerkennung des nach ihrer Anſicht zuläſſigen Sinnes der fünf Sätze nicht durchzuſetzen wäre, in letzter Inſtanz an ein allgemeines Concil [3]). Dieſem Treiben konnte der römiſche Stuhl nicht ſtillſchweigend zuſehen; Alexander VIII. cenſurirte a. 1690 eine Reihe von Sätzen, welche, einunddreißig an der Zahl, aus Janſeniſtiſchen Streitſchriften gezogen waren, und bezeichnete ſie als sententias temerarias, scandalosas, male sonantes, injuriosas, haeresi proximas, haeresin sapientes, erroneas, respective haereticas. In Rückſicht hierauf und bei der ſtets höher ſich ſteigernden Leidenſchaftlichkeit der Janſeniſtenpartei fanden ſich auch die franzöſiſchen Biſchöfe zu

---

[1]) Zufolge einer Bulle vom 15. Febr. 1665 mußten alle Mitglieder des geiſtlichen Standes folgende Erklärung unterzeichnen: Ego N. Constitutioni Apostolicae Innocentii X. datae die 31. Maji anni 1553 et Constitutioni Alexandri VII. datae die 16. Octobris ann. 1656 Summorum Pontificum me subjicio, et quinque Propositiones ex Cornelii Jansenii libro, cui nomen Augustinus, excerptas et in sensu ab eodem auctore intento, prout illas per dictas Constitutiones Sedes Apostolica damnavit, sincero animo rejicio ac damno, et ita puto. Sic me Deus adjuvet et haec sancta Dei Evangelia.

[2]) Alexander VIII. cenſurirte folgende Theſe des Janſeniſten Havermans: Ubi quis invenerit doctrinam clare in Augustino fundatam, potest illam absolute tenere et docere non respiciendo ad ullam Pontificis Bullam. — Ein anderer Janſeniſt erwiderte ſeinem kirchlichen Gegner: Quam tu mihi Matrem obtrudis Ecclesiam? Mihi S. Augustinus Pater est, cui auscultare multo magis melius. So erzählt wenigſtens Theophilus Raynaudus in ſeinem Arnaldus de Brixia, Lutetiae Redivivus.

[3]) So Nicole in ſeiner Schrift: Examen d'un ecrit de M. Dirois, Docteur de Sorbonne, touchant la soumission qu'on doit aux Jugemens de l'Eglise sur les livres. — Noch ſtärker äußerte ſich der belgiſche Theolog W. de Witte, welcher ſeinem Augustinus Ipreusis vindicatus (1711) eine Cenſur der Bulle Vineam Domini (von a. 1711) anhängte, mit dem Bemerken, dieſelbe ſei werth, daß ihr durch den nachfolgenden Antichriſt die Krone aufgeſetzt werde.

entſchiedeneren Schritten veranlaßt; der gallicaniſche Clerus verdammte auf einer allgemeinen Verſammlung a. 1700 eine Schrift [1]), in welcher der Janſenismus für ein fingirtes Geſpenſt ausgegeben, den päpſtlichen Bullen in dieſer Angelegenheit die Schuld unberufener Ruheſtörung, ausweichender Zweideutigkeit u. ſ. w., den Biſchöfen des Reiches Verrath an den Freiheiten der gallicaniſchen Kirche, Mangel an Muth und Pflichtgefühl vorgeworfen wurde. Der ſcandalöſe „cas de conscience“ (a. 1702) rief endlich eine förmliche Verurtheilung des silentium obsequiosum von Seite der Univerſität, der franzöſiſchen Biſchöfe und des Papſtes Clemens XI. ſelber hervor (1705). Selbſt da gaben ſich die Anhänger des Janſenius nicht zufrieden; es erſchienen mancherlei Flugſchriften, welche auch jetzt noch die geheime und offene Oppoſition gegen das klar ausgeſprochene Urtheil der Kirche lebendig zu erhalten bemüht waren. Es fehlte natürlich auch nicht an Gegenſchriften; namentlich warf Fenelon das moraliſche Gewicht ſeines allverehrten Namens in die Wagſchale der öffentlichen Meinung, und trat dem bereits zum höchſten Grade des Aergerniſſes geſteigerten Treiben in drei kräftigen, offenen Schreiben entgegen. Unter den Sorbonniſten, welche den „Gewiſſensfall“ unterzeichnet hatten, befanden ſich auch Natalis Alexander und Du Pin, welche beide, letzterer zufolge der ihm angedrohten Ausſchließung aus der Sorbonne, ihre Unterſchrift förmlich widerriefen [2]). Serry behauptete ſelbſt nach Publicirung der Bulle Vineam Domini, daß dem Papſte über die Thatſache, ob Janſenius die bezüchtigten Sätze wirklich gelehrt, kein unfehlbares Urtheil zukomme [3]). Dieſelbe Anſicht hatte früher Contenſon in Bezug auf die Bullen Alexander's VII. ausgeſprochen [4]). Die nämliche Ansicht erhebt Livinus Meyer

---

[1]) Augustiniana Romanae Ecclesiae Doctrina.

[2]) Gegen Natalis Alexander ſchrieb *Roncaglia* (ex congreg. Matr. Dei, † 1733): Animadversiones in eam P. Natalis doctrinam, qua ex Sententia Facultatis Parisiensis dicit Romanum Pontificem in suis decisionibus non esse infallibilem, nisi accedat universalis ecclesiae consensus. Abgedruckt im Thesaur. theol. VII, p. 959—986.

[3]) *Serry*, de pontificis infallibilitate justis terminis circumscripta. Dagegen *Roncaglia:* Animadversiones quoad infallibilitatem Romanis Pontificibus concedendam etc. im Thesaur. VII, p. 986—1000. Gegen Launoy u. A. ſchrieb *Petitdidier*, tractatus theologicus de auctoritate et infallibilitate Summorum Pontificum. Abgedruckt im Thesaur. VII, p. 1214—1328.

[4]) Theologia mentis et cordis. Lib. V, diss. praeamb., c. 2.

gegen den Dominicaner Delbecque [1]). Das Verfahren des römiſchen Stuhles gegen die Janſeniſten — bemerkt Liv. Meyer [2]) — war ganz ordnungsgemäß und entſprach dem hergebrachten Gebrauche in der Kirche bei Auftauchen häretiſcher Meinungen. Eben ſo entſprach aber auch das Verhalten der Janſeniſten ganz jenem der Häretiker älterer und neuerer Zeiten, welche, wenn ſie zu offenen Erklärungen gedrängt wurden, dieſe unter Berufung auf die quaestio facti abzulehnen verſuchten. So wollten Euſebius von Nikomedien, Theognis von Nicäa, Theonas von Marmarica, Secundus von Ptolomais die Nicäniſche Formel nicht unterſchreiben, weil ſie, wie ſie vorgaben, nicht glauben konnten, daß Arius das wirklich gelehrt haben ſoll, was die Nicäniſchen Väter ihm zur Laſt legen [3]). Nun iſt wohl zu beachten, daß Euſebius und Theognis früher die dem Arius zur Laſt gelegten Meinungen als ihre eigenen vertraten. Gerade ſo haben die Janſeniſten zuerſt die Sätze des Janſenius in dem Sinne vertheidiget, in welchem ſie ſpäter verworfen wurden; als aber dieſelben verworfen wurden, wollten ſie nicht zugeben, daß Janſenius es ſo gemeint habe, wie es in den beregten Propoſitionen dargeſtellt war. Solche Ausflüchte haben indeß die Kirche nie abgehalten, auf unbedingter Unterwerfung unter ihre Entſcheidung zu beſtehen. Der Papſt Hormisdas weigerte ſich, eine kirchliche Gemeinſchaft mit dem Biſchof Johann von Conſtantinopel zu unterhalten, ſo lange dieſer, obgleich er ſich laut und offen für die Entſcheidungen des Concils von Chalcedon ausſprach, den Namen des Acacius nicht aus den Dyptichen der Kirche löſchen wollte. Eben ſo fand es Clemens XI. unvereinbar, daß die Janſeniſten einerſeits die Verwerflichkeit der fünf Sätze zugeben, andererſeits aber deßungeachtet die Lehre des Janſenius feſthalten wollten. Als Theodoret auf Befehl des Kaiſers Theodoſius die Verurtheilung des Neſtorius unterſchreiben ſollte, wandte er ſich an den Biſchof Andreas von Samoſata mit der Bitte, man möge das Andenken des frommen und eifrigen Neſtorius ſchonen, und ohne Nennung ſeines Namens jene verurtheilen, welche Chriſtum zu einem bloßen Menſchen machen, oder den Einen Herrn Jeſum Chriſtum in zwei Söhne auseinander

[1]) Epistola curiosa ad F. Norb. Delbecque responsoria. Brüſſel, 1715.

[2]) Parallelum antiquae et praesentis ecclesiae in praescribenda et exigenda fidei formula adversus haereses exortas. Brüſſel, 1711.

[3]) Meyer verweiſt hierüber des Näheren auf *L. Maimbourg:* Histoire de l'Arianisme depuis sa naissance jusqu'à sa fin. Avec l'origine et le progrès de l'hérésie de Sociniens. Paris, 1673.

anderſcheiden. Gerade ſo wollen die Janſeniſten, man möge die Propoſitionen verurtheilen, und die Verurtheilung derſelben auf Jene beziehen, welche dieſelben nach deren natürlichem Sinne vertreten wollen; das Andenken des Janſenius aber möge man ſchonen, ſeinem Namen und ſeine Meinung außer Frage laſſen. Theodoret empfand es übel, daß Johann von Antiochien, einſt ſelbſt Neſtorianer, ſpäter den Neſtorius ſo indiscret verdammte. Zu Theodoret's Troſte änderte Johannes ſeine Verdammungsformel: Anathematizamus quaecunque aliter dixit Nestorius quam doctrina apostolica continet. Dieſen Ausſpruch nahm Theodoret in hypothetiſchem Sinne; für den Fall, daß Neſtorius etwas der apoſtoliſchen Lehre Zuwiderlaufendes geſagt haben ſollte, ſei darüber der Bann geſprochen. Auf dem Concil von Chalcedon verwahrte er ſich dagegen, mit den allfälligen Irrthümern des Neſtorius etwas gemein zu haben; ihm eine Unterſchrift der Verdammung derſelben abfordern, heiße ſeiner Ehre nahe treten u. ſ. w. Reden die Janſeniſten heutzutage anders? Hieronymus bringt in ſeinem Briefe an Pammachius und Oceanus ähnliche Beiſpiele vor. Luther machte es auf dieſelbe Art, als er dem Cardinal Cajetan gegenüberſtand; er betheuerte ſeine Anhänglichkeit an die römiſche Kirche: ſollte er etwas ihrer Auctorität nahe Tretendes geſagt haben, ſo nehme er es für immer zurück u. ſ. w. Mehr war ihm nicht abzudringen. Als Papſt Zoſimus fünf Sätze des Cöleſtius verdammte, waren augenblicklich die pelagianiſchen Biſchöfe mit einem anderen, von Julian von Eclanum abgefaßten Bekenntniſſe zur Hand, in welchem die Sätze des Cöleſtius bis auf einen mißbilliget waren, jedoch ſo, daß ihnen noch immer die Möglichkeit offen blieb, unbeſtimmt gehaltene Ausdrücke nach ihrer bisherigen Weiſe auszudeuten; oder ſie nahmen ſtillſchweigend die Behauptungen des Cöleſtius in einem demſelben fremden Sinne, um ſie nur eben in dieſem von Cöleſtius gar nicht gemeinten Sinne zu verwerfen, und die eigentliche Meinung deſſelben beibehalten zu können. Nicht anders die Janſeniſten, welche z. B. den erſten der fünf Sätze ganz calviniſch deuten, und in dieſer erweislich falſchen Deutung verwerfen, um den eigentlichen Irrthum des Janſenius aufrecht halten zu können. Ihnen zufolge hätte Janſenius geſagt: Praecepta Dei *quibusdam* hominibus justis et *quovis tempore* volentibus ... sunt impossibilia; deest quoque *semper justis omnis* gratia, qua possibilia fiant. Hat dieß Janſenius je behauptet? Freilich nicht, antworten ſie dreiſt; aber die Cenſoren haben es ihm unterſtellt. Wenn aber die höchſte Lehrauctorität der Kirche das Buch des Janſenius

nicht richtig aufzufaſſen im Stande iſt, ſo iſt ſie auch nicht vermögend, über Luther's und Calvin's Anſichten ein richtiges Verſtändniß zu gewinnen, und daher nicht in der Lage, über dieſelben irgend ein Urtheil zu fällen. Und doch fällt es keinem Janſeniſten ein, zu ſagen, die Kirche hätte die Meinungen der proteſtantiſchen Irrlehrer nicht verſtanden, und etwas Anderes verdammt, als die Proteſtanten lehren. Auch die Janſeniſten geſtanden vor der Verurtheilung der fünf Sätze die Authenticität derſelben zu; die quaestio facti wurde erſt hinterher in rabuliſtiſcher Weiſe herbeigezogen. Sollten in der That ſo viele Theologen, Biſchöfe und andere ausgezeichnete Männer ſich einſtimmig geirrt haben, wenn ſie die verurtheilten Sätze in Janſenius' Schrift wirklich ausgeſprochen fanden? Auch Abälard beſchwerte ſich bei Innocenz II., der heilige Bernhard hätte ihn ganz unrichtig aufgefaßt, und ihm niemals behauptete Sätze unterſtellt. Die Wickleffiten beklagten ſich, ihr Meiſter ſei von den Theologen der engliſchen Kirche gar nicht verſtanden und deßhalb von allen mißverſtanden worden. Die Janſeniſten wiederholen dieſelbe Klage, und beſchuldigen alle Lehrauctoritäten der Kirche und der Schulen der Unfähigkeit und des Mangels an gutem Willen, die Lehre des Janſenius richtig zu würdigen [1]). Von dieſer Klage iſt es nicht mehr weit bis zur förmlichen Erklärung des Austrittes aus der Kirche. Uebrigens iſt die Beſchwerde häretiſcher Neuerer über das Nichtverſtandenwerden ihrer tiefen Einſichten eine von Alters hergebrachte Sache; demgemäß goß bereits Hieronymus die ſcharfe Lauge ſeines Spottes über einen Anhänger der Jovinianiſchen Irrthümer aus, der da meinte, daß er allein Jovinian richtig verſtehe; Auguſtinus rügt die eitle Selbſtverblendung ſeiner häretiſchen Gegner, die nicht begreifen wollen, daß in ſonnenklaren Dingen andere Leute eben ſo richtig ſehen ſollten, wie ſie. Nur wird man geſtehen müſſen, daß die Pelagianer im Vergleiche mit den Janſeniſten ſich noch immerhin beſcheiden benommen haben; ſie waren nicht von ſechs ſondern von zwei Päpſten verurtheilt, Julian hatte mehrere Biſchöfe auf ſeiner Seite, während die Janſeniſten keinen einzigen Biſchof finden können, der jetzt noch ihre Sache in Schutz nehmen möchte; an keiner Akademie wird ein Lehrer

[1]) Meyer citirt das ſchon erwähnte Libell Witte's (vgl. S. 325, Not. 3) unter dem in's Lateiniſche überſetzten Titel: Denunciatio solennis Bulla Clementinae, quae incipit: Vineam Domini Sabaoth, facta universae Ecclesiae Catholicae, ac praesertim omnibus Hierarchis ejus, tanquam evellentis doctrinam gratiae, qua Christiani sumus, tanquam resuscitantis Pelagium etc.

geduldet, welcher ſich zu Janſenius zu bekennen gewillt iſt. — Ein neuerlichſt erſchienenes Libell [1]) will die wahre Sachlage durch Berufung auf die Moliniſten verdecken, welchen zufolge der Irrthum des Janſenius darin beſtände, daß er das Durch-ſich-wirkſam-ſein der Gnade behaupte — eine Lehre, welche die Kirche unmöglich verdammen könne [2]); es ſei nicht zu begreifen, wie andere Theologen, welche der Moliniſtiſchen Richtung nicht zugethan ſind, mit denſelben gemeinſame Sache machen und über Janſenius geradezu den Stab brechen mögen. Der Verfaſſer des Libells will nicht ſehen, daß es ſich um etwas Anderes handelt, als er vorgibt — nicht um die gratia per se efficax, ſondern um die von Janſenius daraus gezogenen Folgerungen, die in den fünf Sätzen verurtheilt worden ſind. Ob die Folgerungen des Janſenius logiſch richtig oder unrichtig, nothwendig oder falſch waren, kann allerdings noch einen Controversgegenſtand zwiſchen den kirchlichen Schulen abgeben; die Moliniſten werden ſagen, die fünf Sätze ſeien die logiſchen Conſequenzen einer falſchen Grundanſicht, Andere werden behaupten, die fünf Sätze ſeien verfehlte Deductionen aus einem an ſich richtigen Grundgedanken. Darüber aber ſind alle kirchlichen Theologen einig, daß die Sätze, wie ſie nun einmal vorliegen, entſchieden falſch und verwerflich ſeien. Indem nun die Janſeniſten den Fragepunct verſchieben und vorgeben, die gratia per se efficax ſei der Gegenſtand des Streites, gleichen ſie abermals ganz den Pelagianern; auch Julian gab vor, die Pelagianer würden darum verfolgt, weil ſie die Wahlfreiheit des Menſchen vertheidigten oder weil ſie ſagten, daß Gott der Schöpfer der Kinder ſei. Und um eine letzte Aehnlichkeit nicht zu übergehen, ſo möge

---

[1]) Considerationes circa exactionem formulae Alexandrinae.

[2]) Allerdings wird die Kirche dieſe Lehre nie verdammen, und kann ſie nicht verdammen; eben ſo wenig aber kann ſie das Beſtreben verurtheilen, daneben den Begriff der menſchlichen Freiheit, die das Correlat der Gnade iſt, zu wahren, weil ſonſt der Begriff der Gnade in jenen einer fataliſtiſchen Nothwendigkeit übergeht. In dieſem Sinne ſpricht de Maiſtre ſehr wahr und treffend über Molina: Un homme de génie; auteur d'un système à la fois philosophique et consolant, sur le dogme redoutable, qui a tant fatigué l'esprit humain, système, qui n'a jamais été condamné et qui ne le sera jamais. Car tout système publiquement enseigné dans l'eglise catholique pendant trois siècles sans avoir été condamné, ne peut être supposé condamnable; système, qui présente après tout le plus heureux effort, qui ait été fait par la philosophie chrétienne pour accorder ensemble, suivant les forces de notre faible intelligence res olim dissociabiles, libertatem et principatum. *De l'eglise Gallicane*, Liv. I, chap. 9.

noch bemerkt werden, wie die Janſeniſten gleich den alten Häretikern, den Pelagianern, Neſtorianern u. ſ. w., oder gleich einem Luther, Calvin u. ſ. w. alle gegen ſie gefällten Entſcheide für erſchlichene, erpreßte, mit Außeracht-laſſung alles Rechtes und Herkommens zu Stande gekommene Erklärungen ausgeben. Die Janſeniſten ſagen dreiſt, man ſei bei der Prüfung der fünf Sätze auf unredliche Weiſe vorgegangen, die entſtellenden Berichte des ränkeſüchtigen Albizzi hätten die Verdammung des Janſenius herbeigeführt u. ſ. w. Der Arianiſche Hiſtoriker Sokrates meint, der größte Theil der Väter des Nicänums hätte gar nicht gewußt, um was es bei der Verdammung des Arius ſich eigentlich handle; gerade ſo beſchwerte ſich Cöleſtius bei Zoſimus über das übereilte und leidenſchaftliche Vorgehen der africaniſchen Biſchöfe, und erfüllten die Pelagianer den ganzen Orient mit ihren Klagen über das ihnen zugefügte Unrecht, daher denn auch Neſtorius in einem Schreiben an Papſt Cöleſtin ihre Partei nahm, und ihre Beſchwerden gegen die africaniſchen Biſchöfe wiederholte; gerade ſo ſchob auch Luther die gegen ſeine Irrthümer erlaſſene Bulle Leo's X. ganz auf Rechnung perſönlicher Gehäſſigkeiten ſeines Gegners Eck; ganz ſo ſtellt Calvin die Väter des Trienter Concils als bloße Figuranten und unberathene Werkzeuge päpſtlicher Ränke hin, und die Theologen, welche die Beſchlüſſe des Concils vertheidigten, als gewiſſenloſe käufliche Sophiſten u. ſ. w. Dergleichen Dinge aus dem Munde erklärter Gegner der Kirche zu hören, gereicht wenigſtens aufrichtigen und frommen Katholiken nicht zum Aergerniſſe; weit gefährlicher aber iſt ein ähnliches Gebahren von Seite Solcher, die ſich für Katholiken ausgeben, und als ſolche bei Unkundigen und Ununterrichteten Glauben finden: **Plus nocet falsus Catholicus** — ſagt der heilige Bernhard — **quam si verus apparcat haereticus.**

Der Hauptſchauplatz der Janſeniſtiſchen Bewegungen und Unruhen war Frankreich geweſen; der dogmatiſche Streit berührte ſich auf franzöſiſchem Gebiete mit anderen principiellen Fragen der kirchlichen und ſtaatlichen Politik, die ihn zur brennenden Frage des Tages machten, und nebſtdem wurde auch die Parteileidenſchaft in denſelben hineingezogen. Dieſe war nun vornehmlich gegen die Jeſuiten gekehrt, der Molinismus das Stichwort der Abneigung von Univerſität und Parlament gegen eine durch den Hof geſtützte Ordensgeſellſchaft, in welcher das Parlament ein Werkzeug des königlichen Abſolutismus zur Brechung alterſtändiſcher Freiheiten, die Univerſität eine Gegnerin ihrer Rechte und Immunitäten zu erkennen glaubte. Der Hof ſeinerſeits ſah im Janſenismus einen verdeckten Cal-

vinismus, und nahm deßhalb ſchon aus politiſchen Gründen alle Maßnahmen des römiſchen Stuhles gegen denſelben in Schutz; ein Theil des gallicaniſchen Klerus hingegen gewann der Sache neben ihrer dogmatiſchen Seite auch eine kirchlich-politiſche ab, und meinte wenigſtens nicht ſo weit gehen zu ſollen, um die Rechte und Freiheiten der gallicaniſchen Kirche an deren Gegner völlig preiszugeben. Allerdings klärte ſich im Verlaufe der Bewegungen zuſehends die kirchliche Anſchauung der Sache, und einzelne hervorragende Männer, wie z. B. ein Fenelon, verſtanden es ganz wohl, ſich zu der verwickelten Angelegenheit in ein vollkommen richtiges Verhältniß zu ſetzen, und einen über alle perſönliche Beziehungen und Rückſichten erhabenen Standpunct in Beurtheilung derſelben zu gewinnen. Was bei Fenelon eine ethiſche That war, iſt für die kirchliche Wiſſenſchaft nachfolgender Zeiten Aufgabe einer wiſſenſchaftlichen Verſtändigung geworden; die den Janſeniſtiſchen Bewegungen des ſiebzehnten Jahrhunderts nachfolgenden revolutionären Vorgänge auf kirchlichem und politiſchen Gebiete im achtzehnten Jahrhunderte haben das Ihrige gethan, um in ihren extremen Folgerungen ein geläutertes und geiſtig-klares Verſtändniß jener Frage anzubahnen, welche in der unerleuchteten Trennung der quaestio facti von der quaestio juris ſo ſehr mißverſtanden worden war. Heutzutage wird man nicht mehr darüber ſtreiten, ob dem Oberhaupt der Kirche die Gabe perſönlicher Unfehlbarkeit zukomme; jeder Katholik iſt überzeugt, daß der Geiſt des Herrn, der die Kirche leitet, und die Providenz, die über ihren Geſchicken wacht, jeden das Anſehen des höchſten Richters in Glaubensſachen irgendwie bloßſtellenden Irrthum ganz gewiß verhüten werde.

Die in dieſer Frage obwaltenden Mißverſtändniſſe verwirrten auch in dem an Frankreich anſtoßenden, und von den nachbarlichen Vorgängen fühlbar genug berührten Belgien die Geiſter und Gemüther. In Belgien hatte man die Verurtheilung des Bajus nie ganz verwinden können, und die nachfolgende Verdammung der fünf Janſeniſtiſchen Sätze trug dazu bei, eine geſchärfte Oppoſition gegen jede wirkliche und vermeintliche Abſchwächung des Auguſtinismus wach zu erhalten. Die franzöſiſchen Janſeniſten unterhielten vielfach freundſchaftliche Verbindungen in Belgien [1]),

[1]) So beruft ſich z. B. der Löwener Doctor Steyert auf Nicole's Erklärung der gratia efficax: Nemo nostrum hactenus rejiciendam putavit potentiam illam, quam admittit Wilhelmus Wendrockius in homine sub gratia efficace constituto, ad hoc ut is talis gratiae non obediat. Longum foret dialogum ejus

und die Meinung, es ſei nicht gewiß und evident, daß die fünf verurtheilten Sätze die eigentlichſte Meinung des Janſenius ausdrücken, war auch in Belgien verbreitet. Die ſchon erwähnten Cenſuren Alexander's VIII. über die einundbreißig Sätze und nebſtdem andere Vorgänge hatten zur Folge, daß mehrere Biſchöfe ein ſchärferes Auge auf den Janſenismus richteten. Der Erzbiſchof von Mecheln verlangte, daß die Facultät in Löwen ſich ausdrücklich und förmlich auf die Formel Alexander's VII. verpflichte (a. 1692). Die Facultät lehnte den abgeforderten Eid ab; demzufolge wendeten ſich gleichzeitig Erzbiſchof und Facultät nach Rom, der Erzbiſchof ſchickte den Auguſtiner P. Deſirant, die Facultät den Doctor Hennebel [1]).

---

famosum nec infacetum referre, quo amico aliud sentienti persuasum facit, similem hanc esse potentiam illi, qua unusquisque mentis compos, ad parendum precibus nugantis amici, potest sibi nasum praecidere, oculos eruere vel e fenestra se praecipitem dare: quod nemo fecit hactenus neque unquam faciet; sicut nemo unquam gratiae per se efficaci dissensit aut dissensurus est, etsi dissentire omnino possit. — Addemus aliam similem, a Nostris passim admissam, dum se testantur a gratia Thomistice sufficiente non abhorrere. Dat nempe haec gratia quoddam posse, sed rursus tale, quod in actum exire possit, at nunquam reipsa per solam illam gratiam sufficientem exibit, nos plus quam oculos suos quisquam eruet in casu Wendrockii. Et sicut Deus certissime novit (non scientia aliqua media, sed simplicis intelligentiae) eum, cui gratiam efficacem dedit, nunquam dissensurum ... ita novit, gratiam suam Thomistice sufficientem non habituram effectum etc. *Martini Steyert* theologia moralis emendata, abgedruckt im Thesaur. theol. IV, p. 1071—1307.

[1]) Hennebel's theologiſches Bekenntniß über die Gnadenlehre, in Steyert's ſchon erwähnter Schrift mitgetheilt (vgl. vor. Anm.), lautet: De justis, quibus magna illa non adest gratia, licet parva et imperfecta non desit, vere utrumque dici potest, et potuisse illos Dei mandata servare tentationique resistere, eosdemque alio sensu non potuisse; potuerunt enim prorsus, quia non solum liberi arbitrii virtutem, et gratiam habitualem habuerunt, sed etiam gratiam actualem, quae sufficiens dici potest Thomistarum sensu, qui gratiae per se efficacis necessitatem supponit. At quia, absente gratia efficaci, nunquam contingit, ut voluntas sicut oportet, tentationi resistat, constansque est apud Thomistas dogma, gratiam sufficientem ab efficaci operatam non complecti omnia ad pie agendum necessaria, ideo usitatissima Scripturis Patribusque locutione, et Thomistis omnibus probata, hoc sensu dici potest, justos illos ejusmodi sufficienti gratia instructos tentationi, cui succubuerunt, resistere non potuisse, quia nimirum ejusmodi potestatem non habuerunt, quae complecteretur omnia ad agendum necessaria, cum gratiam ad agendum utique necessariam non habuerint. *Thesaur. theol.* IV, p. 1239.

Innocenz XII. erließ als Antwort hierauf (6. Febr. 1694) ein Breve an die Biſchöfe Belgiens, in welchem er die Decrete ſeiner Vorgänger Innocenz X. und Alexander VII. erneuerte, rückhaltloſe Bejahung der quaestio facti von Seite der zum Eide Aufgeforderten einſchärfte, im Uebrigen aber jede Erneuerung des Streites durch ungegründete Verdächtigung oder Herausforderung unterſagte. Die Schonung, welche unverkennbar aus dem Decrete ſprach [1]), wirkte das Gegentheil deſſen, was ſie hätte wirken ſollen; daher war Innocenz XII. genöthiget, nach zwei Jahren ein neues Breve zu erlaſſen (24. Nov. 1696), in welchem die Mißdeutung des vorigen Breve's gerügt und auf unbedingte Achtung der bereits beſtehenden Erläſſe des römiſchen Stuhles gedrungen wurde. Indeß auch dießmal ſuchten die Freunde der Janſeniſten noch nach einem ihnen günſtigen Ausdrucke; im Breve iſt die Rede von praetensis Jansenistis, welches ſie „angebliche Janſeniſten" überſetzten und daraus folgerten, der römiſche Stuhl ſelber zweifle, ob es wirklich eine Janſeniſtiſche Ketzerei in Belgien gebe. Die Bulle Vineam Domini führte die Löwener Sache um einen Schritt weiter; die Facultät verſprach (a. 1709), ſich in Allem dem Gebote des Papſtes zu fügen, und bat nur, man möge von ihr nicht mehr verlangen, als durch die bisher publicirten päpſtlichen Erlaſſe überhaupt gefordert werde; man möge nämlich den Löwener Doctoren nicht auferlegen, daß ſie die Sätze des Janſenius noch in einem anderen Sinne, als in jenem, in welchem ſie von Rom aus verworfen worden waren, verwerfen und abſchwören ſollten [2]). Damit wollten ſie nun keineswegs in Abrede ſtellen, daß Janſenius die in Rom verworfenen Behauptungen wirklich ausgeſprochen habe;

[1]) Die Lehre von der gratia efficax wurde nicht inhibirt, wie aus dem gleichzeitigen Breve des Papſtes an die Löwener Akademie hervorgeht: Dilecti filii salutem! Tradidit nobis mensibus elapsis dilectus filius Joannes Libertus Hennebel epistolam vestram die 7. Maji anni praeteriti; in qua humiliter postulatis, ut hujus S. Sedis auctoritate licitum vobis esset et liberum continuare in tradenda doctrina Majorum vestrorum, quae continetur in libro Censurarum Lovaniensis et Duacensis Universitatum, una cum Apologia Universitatis Lovaniensis, et ab eadem declarari, doctrinam de gratia per se efficaci et de praedestinatione ante praevisa merita nullis hactenus Apostolicis Decretis damnatam et enervatam esse, eamque proinde posse teneri, quoadusque S. Sedes ipsa aliter statuerit. Verum, quia... profundiores difficilesque partes incurrentium in materia divinae gratiae quaestionum... sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus astruere...

[2]) Das Schreiben der Facultät an Clemens XI. und die dem Schreiben beigeſchloſſene Erklärung gegen die fünf Sätze findet ſich abgedruckt in *Henrici a S. Ignatio* Appendix ad Theol. moral. abbrev. (Cöln, 1717), Sect. I, p. 182—188.

aber ſie meinten, dieſe Sätze ſtünden nicht in ſtrictem Zuſammenhange mit den ſonſt in Janſen's Werke vorkommenden Sätzen und Gedankenentwickelungen, Janſen's Werk ſei eben kein reifes, vollkommen durchdachtes und in ſtrengem Zuſammenhange abgefaßtes Buch. Zu Mehrerem will ſich aber Hennebel nicht verſtehen, und proteſtirt in ziemlich roher Weiſe gegen Fenelon's Zumuthung, die fünf Sätze für die das ganze Werk des Janſenius durchherrſchenden Irrthümer deſſelben zu halten [1]).

[1]) Hennebel's Brief an Fenelon iſt abgedruckt bei Henricus a S. Ign., l. c. (vgl. vor. Anm.), p. 193—212. — Wie Fenelon, dachte in dem beregten Puncte auch Boſſuet. Je viens de relire Jansénius tout entier — ſagte er einmal zu Abbé Le Dieu — comme je fis il y a quarante ans; et j'y trouve les cinq propositions très-nettement, et leurs principes répandus par tout le livre (*Bausset*, Hist. de J. B. Bossuet, Tom. IV, p. 329). — Leibnitz iſt ſich über Janſenius nicht vollkommen klar. Mit Fenelon's Anſicht iſt er als Proteſtant nicht einverſtanden: Archiepiscopi Cameracensis, viri certe magni, et ob alia mihi valde aestimati, subtilitates miras, quibus in facti quaestionibus infallibilitatem Ecclesiae vindicat, discutere non vacat, neque mihi certe eo labore opus est, qui sentio nullam Ecclesiae infallibilitatem esse, nisi in conservandis dogmatibus salutaribus, dudum a Christo traditis; cetera ad disciplinam pertinere, ubi reverentia sufficit, assensus necessarius non est (Ep. ad des Bosses vom Jahr 1707). In demſelben Briefe äußert er weiter noch die Meinung, daß Janſenius wohl meiſtentheils getreu den Auguſtinus wiedergebe, von welchem die Scholaſtiker mit gutem Grunde in vielen Puncten abgewichen ſeien. In einem anderen Briefe an des Boſſes (vom Jahre 1712) will es ihn bedünken, als ob Janſenius die einzelnen Ausſprüche des Auguſtinus zu wenig nach ihrem Zuſammenhange mit dem Ganzen der Auguſtiniſchen Lehre in's Auge gefaßt hätte; es möchte deßhalb dem Janſenius öfter begegnet ſein, daß er das gerade Gegentheil der Auguſtiniſchen Anſicht aus Auguſtinus herauslas. In der Theodicee (P. III, n. 267) ſpricht Leibnitz die Meinung aus, die Gegenſätze auf dem Gebiete der Gnadenlehre dürften am Ende doch nicht ſo groß ſein, daß eine Vermittelung der innerhalb des Katholicismus einander gegenüberſtehenden Parteien nicht möglich wäre: Je ne m'étonne pas, si dans le fond les Thomistes et les Jesuites, et même les Molinistes et les Jansenistes, conviennent entre eux sur ce sujet plus qu'on ne croit. Un Thomiste et même un Janséniste sage se contentera de la détermination certaine, sans aller à la necessité: et si quelqu'un y va, l'erreur peut-être ne sera que dans le mot. Un Moliniste sage se contentera d'une indifference opposée à la necessité, mais qui n'exclura point les inclinations prévalantes. — Anders urtheilt Maiſtre, welcher einen Abſchnitt ſeiner Schrift de l'eglise gallicane (liv. I, chap. 4) einer Parallele zwiſchen Hobbes und Janſenius widmet: C'est un étrange phénomène que celui des principes de Hobbes enseignés dans l'Eglise catholique; mais il n'y a pas, comme on voit, le moindre doute sur la rigoureuse identité des deux doctrines. Hobbes et Jansénius étaient contemporains. Je ne sais, s'ils se sont lus, et si l'un

Dieſe Rohheit des Tones ſcheint nun eine beliebte Sitte mancher mit den Löwenern zuſammenhängender Männer geweſen zu ſein. Der vom Mechelner Erzbiſchof nach Rom geſchickte P. Deſirant hieß in einem gewiſſen Freundeskreiſe der Pater Deliramt; Henricus a St. Ignazio meint ganz naiv, die Cenſurirung des erſten Bandes ſeiner Ethica amoris [1]) in Rom könne nicht als Beweis für etwaige Irrthümer in derſelben angeſehen werden, indem Bücher oft auch aus anderen Urſachen z. B. „propter stili acrimoniam“ in den Index librorum prohibitorum geſetzt würden. Livinus Meyer iſt bezüglich der Ethica amoris anderer Anſicht. Er findet darin nebſt anderen anſtößigen Dingen die Behauptung, daß der Janſenismus bloß in der Einbildung der Gegner des Auguſtinismus exiſtire; er findet darin Quesnell's Reflexions morales belobt, die doch bereits vor dem Erſcheinen der Ethica amoris in Rom cenſurirt wurden; er findet darin belobende Aeußerungen über Pascal's Provincialbriefe und deren neueſten Apologeten, während doch beide, der eine a. 1657, der andere a. 1704 im Index notirt worden ſind. Liv. Meyer findet einen ſpeciellen Grund, ſich gegen Henricus umſtändlicher zu erklären, in dem Umſtande, daß derſelbe in einer der Verurtheilung der Ethica amoris vorausgehenden Schutzſchrift [2]) die gegen den Dominicaner Reginald gerichtete Schrift Meyer's De mente concilii Tridentini circa gratiam efficacem bekämpft und hiemit eine Antwort herausgefordert habe [3]). Henricus will die Thomiſtiſch-Auguſtiniſche Lehre vertreten, ſchiebt aber derſelben in weſentlichen Puncten augenſcheinlich die Bajaniſch-Janſeniſtiſche unter. Thomas lehrt, daß die Ausrüſtung der urſprünglichen Menſchennatur zur Erreichung ihres übernatürlichen Zieles kein debitum, ſondern ein donum gratuitum geweſen ſei; er erklärt die urſprüngliche Unterwerfung, ſowohl des Geiſtes unter Gott, als auch der Sinnlichkeit unter die Vernunft, für eine Wirkung

---

est l'ouvrage de l'autre. Dans ce cas, il faudrait dire de ce dernier: „Pulchrâ prole parens,“ et du premier: „Pulchro patre satus.“

[1]) Ethica amoris sive Theologia Sanctorum, magni praesertim Augustini et Thomae Aquinatis circa universam amoris et morum doctrinam adversus novitias opiniones strenue propugnata et in materiis principalibus hodie controversis fundamentaliter discussa. Lüttich, 1709.

[2]) Gratiae per se efficacis Augustiniano-Thomisticae adversus injustam accusationem defensio. Lüttich, 1713.

[3]) Responsio ad librum Fr. Henrici a St. Ignatio, cui titulus: Gratiae per se efficacis etc. Brüſſel, 1715.

der Gnade; die Concupiscenz würde, wenn nicht niedergehalten durch die ursprüngliche Gnade, dem Menschen vom Anfange her als ein natürlicher Defect angehaftet haben, und es war Gott möglich, den Menschen ursprünglich als einen den Kampf der Begierlichkeit gegen die Vernunft in sich Wahrnehmenden zu schaffen. Das gerade Gegentheil lehrt Bajus, der sichtlich auf Thomas und Thomisten deutend, diejenigen bekämpft, welche, philosophorum insipientiam sequentes, sich rein an die dermalige Beschaffenheit der Menschennatur halten, und diese für die reine Natürlichkeit derselben ausgeben. Jansenius und Quesnell haben den Irrthum des Bajus erneuert, zuwider der päpstlichen Censur der Sätze: Integritas prima creationis non fuit indebita naturae humanae exaltatio, sed naturalis ejus conditio. — Deus non potuisset ab initio creare hominem, qualis nunc nascitur. Wie verhält sich nun Henricus zu den angeführten Propositionen? Er schildert die aus der Erbsünde hervorgegangene sittliche Desordinirung der menschlichen Natur, mit dem Beifügen, daß eine so offenbare inordinatio als ein vitium nicht etwas der noch unverdorbenen Natur Natürliches sein könne. Hier wird nun offenbar der Unterschied zwischen vitium als moralischem Defect und vitium als natürlichem Defect oder Mangel einer natürlichen Vollkommenheit übersehen. Ein solcher Mangel ist einem aus Nichts geschaffenen Wesen natürlich, und ist nur im Vergleich des endlichen Wesens mit Gott ein Gebrechen; dieß gilt eben so sehr von der Begierlichkeit, als von der Fehlbarkeit des Menschen. So wenig Gott ungerecht handelte, daß er fehlbare Menschen schuf, so wenig wäre er böse oder Urheber des Bösen, wenn er den Menschen, als einen die Begierlichkeit in sich gleich Anfangs Wahrnehmenden und seine Versuchlichkeit Fühlenden geschaffen hätte. Auf diesen Vorhalt antwortet Henricus [1]) mit einem Spruche des heiligen Thomas: Concupiscentia quae transscendit limites rationis, inest homini contra naturam. Es gehöre zur natürlichen Ordnung, daß das Niedere dem Höheren sich füge; nach Contenson verhalte sich das Niedere im Menschen zum Höheren, wie die niedere Himmelssphäre zu der sich bewegenden höheren, welcher sie ohne Widerstand folge. Quis neget — sage Augustinus — concupiscentiam esse malam, etiamsi peccata concipere et parere non patiatur? Diesen Gegengründen antwortet Meyer nicht in einer weiteren Schrift, wohl aber ein späterer seiner Ordensgenossen, Casini, welcher einen Abschnitt

[1]) Appendix ad Theologiam moralem abbrev. etc.

ſeiner Schrift de statu naturae purae [1]) der Frage widmet, ob dem Menſchen von Natur aus die ἀπαθεια, oder wie Hieronymus dieß überſetzt, die imperturbatio zukomme [2]). Dafür ſpricht einmal 1. Moſ. 2, 25 vgl. mit 3, 7, wozu Auguſtinus die paſſende Erklärung gibt: Ibi enim sensit, qua prius gratia vestiretur, quando in sua nuditate nihil indecens patiebatur. Nach Clemens Alexandrinus iſt der Menſch essentia sua perturbationibus obnoxius; daß Chriſtus ἀπαθης war, erkläre ſich daraus, daß er Patri simillimus geweſen. Hieher gehören weiter die vielen Ausſprüche bei Dionyſius Areopagita, Athanaſius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyſſa, Macarius dem Aelteren, den ſonderbarer Weiſe Gennadius, vielleicht aus Pelagianiſcher Befangenheit zu einem Vertreter der ἀπαθεια machen will, aus Nemeſius, Chryſoſtomus, Hieronymus, Hilarius von Poitiers. Hieronymus und Auguſtinus tadelten an den Pelagianern nicht bloß, daß dieſe die Erbſünde läugneten, ſondern überdieß auch, daß der von der Erbſünde freie Menſch, homo innocens, das Vermögen haben ſollte, ſich über alle Perturbationen und Bewegungen der Seele erheben zu können. Die Väter der africaniſchen Concilien riefen einmüthig, Pelagius ſtelle den Stand des einfach Schuldloſen (oder negativ Gerechten) über jenen des (poſitiv) Gerechten. Während Janſenius der natürlichen Concupiscenz nicht genug Schmachvolles nachſagen kann, und meint, ihr Vorhandenſein allein reiche hin, den Menſchen der ewigen Verdammung werth zu machen, heißt es bei Auguſtinus: Etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus Deus, sed laudandus esset. Auguſtin's Lehre, daß die Beſchwichtigung der natürlichen Begehrungen einzig Werk der Gnade ſei, und jene zum Weſen des Menſchen gehören, wird von den nachfolgenden Vätern beſtätiget. Nilus: In nobis perturbationes — In Dei arbitrio dare nobis spirituales alas.... Cyrillus Alex.: Pax donum Dei est, et coeleste, et solis divinis ve-

---

[1]) Controversia de statu naturae purae in compendium redacta, et ad linguarum hebraicae et graecae publicam exercitationem adhibita a Philippo Dazon in Collegio Romano. Rom, 1724. Caſini wollte auch das große Werk des Petavius fortſetzen, welchem die eben genannte Abhandlung eingeſchaltet wurde, kam aber nicht zur Ausführung ſeines Vorhabens. Ueber ſeine übrigen Schriften vgl. Backer III, p. 224.

[2]) Dieſe Frage erinnert an die von Auguſtin mit Rückſicht auf die ſtoiſche Lehre angeſtellte Unterſuchung über die Affecte des Menſchen in deſſen drei Zuſtänden (status naturae integrae, lapsae, reparatae): Civ. Dei, XIV, c. 8—10.

niens nutibus. . . . In ähnlicher Weiſe äußern ſich weiter Proklus, Baſilus, Theodoret, Prosper Aq., Gelaſius, Julianus Pomerius, Prokop von Gaza, Fulgentius, Gregor d. Gr., Maximus, Beda, Joh. Damasc., Anſelm, Bernhard, Thomas, Duns Scotus, G. Biel u. ſ. w. Die Gegner wiſſen nicht zwiſchen natürlichem Begehren und ſündigem Gelüſten zu unterſcheiden; das erſtere iſt eine motio exlex der concupiscentia primordialis, das letztere eine motio rebellis der concupiscentia poenalis (quando scil. — ſagt Auguſtinus — id quod non licet, libet). Das Schamgefühl iſt für ſich noch kein Beweis von Corruptheit und Verdorbenheit; man ſchämt ſich oft über Dinge, die auf das Sittliche gar keinen Bezug haben, auf kein ſinnliches Gelüſten hindeuten u. ſ. w. Vernunft und Wille ſind unvermögend, den Regungen des natürlichen Begehrens zuvor zu kommen; ein Stoß, ein Schlag u. ſ. w. bringt in dem davon Getroffenen unmittelbar eine natürliche Regung der abweiſenden Begehrung des Unmuthes hervor. Ein ſchreckender Eindruck auf den Gehörs- oder Geſichtsſinn erzeugt ein ſinnliches Furchtgefühl, praeter rationem oder auch contra rationem; Vernunft oder Wille können der Fucht Einhalt thun, dieſelbe überwinden, aber nicht bewirken, daß der Menſch keine Luſt oder Unluſt empfinde, daß kein ſinnliches Begehren oder Verabſcheuen erwache, welches erſt nachgehends durch das imperium rationis und durch das Aufgebot der Willenskraft niedergehalten werden kann. Das ſinnliche Begehrungsvermögen ſteht unter einem anderen Geſetze und folgt einem anderen Zuge als der vernünftige Wille, und dieſer übt über jenes kein regimen despoticum, ſondern ein regimen politicum. Die ſinnlichen Begehrungen treten unter den gegebenen Bedingungen unvermeidlich ein; appetitus inferior positis omnibus ad agendum praerequisitis non agere non potest. Uebrigens will Caſini nicht ſo weit gehen, um mit Cajetan zu ſagen, das ſinnliche Begehren habe für ſich ſo viele Freiheit, daß ſein Act für ſich ausreiche, die Schuld, wenn ſchon keiner Todſünde, ſo doch einer läßlichen Sünde zu begründen. Dieß ſei der Anſicht des heiligen Thomas, wie Suarez ausführlich zeige, durchaus entgegen. Selbſt Janſenius ſpreche dem ſinnlichen Begehren die Fähigkeit, durch ſeine Acte Verdienſt oder Mißverdienſt zu contrahiren, ab. Ja er meint, eben dieſer Irrthum ſei Urſache der Verurtheilung der Bajaniſchen Sätze geweſen: Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit — Sola violentia repugnat libertati naturali.

Wir haben nunmehr auch dem Grunde nachzugehen, aus welchem die

Theologen des Jeſuitenordens den status naturae purae von dem status naturae integrae unterſchieden. Die alte Scholaſtik — bemerkt Suarez — kannte die Abſtraction des status naturae purae nicht; dieſelbe iſt erſt neuerlich durch Cajetan in die Theologie eingeführt und von den Theologen gemeinhin angenommen worden, um gegenüber den die Heils-. und Gnadenlehre betreffenden Behauptungen der Proteſtanten und auch mancher Katholiken ſichere und genaue Beſtimmungen in den Lehrſtücken von Freiheit, Gnade, Sünde u. ſ. f. formuliren zu können. Die antiproteſtantiſchen Folgerungen aus dem Unterſchiede der natura pura von der natura integra laſſen ſich leicht erkennen; beſteht zwiſchen der natura pura und der natura lapsa kein das Weſen der Menſchennatur betreffender Unterſchied, ſo müſſen in der mit der Erbſünde behafteten Menſchennatur noch dieſelben Anlagen, Kräfte und Vermögen vorhanden ſein, welche der menſchlichen Natur an ſich zukommen. Man kann demnach nicht mit Luther ſagen, der Menſch ſei durch die Sünde ſeiner natürlichen Freiheit verluſtig gegangen. Eine ſolche Alteration der Menſchennatur iſt gar nicht denkbar, weil die Subſtanz der Seele und die aus der Seelennatur dimanirenden Potenzen des Erkennens und Wollens untheilbare Entitäten ſind, ſomit nicht auf eine ihr Weſen ſchädigende Weiſe afficirt werden können. Dasſelbe gilt in ſeiner Art von den Potenzen der äußeren und ſinnlichen Wahrnehmung. Calvin ſucht den Grund des Verluſtes der natürlichen Freiheit in einer äußeren Urſache; Gott läßt den Menſchen nicht auf ſich und den Gebrauch ſeiner angebornen Willenskräfte gewieſen ſein, und gewährt ihm nicht nur die zum Freiheitsgebrauche erforderliche göttliche Concurrenz, ſondern nimmt einen nöthigenden Einfluß auf den Menſchenwillen. Da nun aber Calvin keinen Grund hat, in Abrede zu ſtellen, daß Gott auf den nicht gefallenen Menſchen eben denſelben determinirenden Einfluß nehmen könnte, ſo folgt auch aus ſeiner Anſicht nicht, daß die natura pura durch den Fall im Weſen alterirt worden ſei; ja Calvin könnte nicht einmal beweiſen, daß die natura integra an ſich höher ſtehe als die natura lapsa. Läßt ſich nun der angebliche Verluſt der natürlichen Freiheit aus einer äußeren Urſache eben ſo wenig begründen, als aus einer inneren, ſo kann ſie überhaupt nicht verloren gegangen ſein. [1]) Didacus Alvarez meint,

[1]) Augustini sententia de libero arbitrio hominis post lapsum — bemerkt Suarez — tam est clara et saepe ab ipso repetita et sollicite observata, ut impudentissimum sit, propter unum aut aliud verbum ejus illam velle obruere ac pervertere. Id constat ex toto libro de gratia et libero arbitrio, ep. 46 et 47,

unter Berufung auf die zuſtimmende Anſicht der Mehrzahl der Thomiſten, die natürlichen Vermögen der Menſchen ſeien durch den Sündenfall geſchwächt worden; das Concil von Trient beſtimme, hominem secundum corpus et animam in deterius mutatum fuisse — die Väter reden von einer Verwundung der menſchlichen Natur. Indeß iſt die gewöhnliche und auch richtige Anſicht doch dieſe, daß die natürlichen Kräfte und Anlagen des Menſchen dem Grade oder der Vollkommenheit nach keine Einbuße erlitten haben, obſchon ihnen jene Vorzüge fehlen, die ihnen im Urzuſtande in Kraft der justitia originalis (quoad robur et integritatem) zukommen. Dieſe Anſicht findet ſich bei Conrad, Cajetan, Soto, Medina, Marſilius, Valentia, Duns Scotus, G. Biel, Durand, Bellarmin, Pighius, Vega, Ruard Tapper, Driedo, Vellozillo [1]), ſo wie bei Thomas ſelber. Das Concil von Trient leitet die Folgen der Erbſünde ausſchließlich vom Verluſte der urſprünglichen Gerechtigkeit und Heiligkeit ab. Auch ließe ſich eine Minderung der urſprünglichen natürlichen Vermögenheit in keiner Weiſe denkbar machen, weder durch Annahme der Entziehung einer reellen und weſenhaften Vollkommenheit, noch durch die Annahme vom Hinzukommen irgend eines disconvenienten Habitus zur Natur. Eine Minderung der natürlichen Begabung und Entziehung läßt ſich nicht denken, weil die Seelenſubſtanz und ihre natürlichen Kräfte, wie ſchon erinnert wurde, untheilbare Entitäten ſind; ſie können auch nicht durch das Hinzukommen einer innerlich inhärenten Form deteriorirt worden ſein; die Seele iſt ja

---

ut alia loca omittam. Cum igitur dicitur liberum arbitrium hominis lapsi ante gratiam non esse liberum, aequivocatio est in voce „liberum.“ Aliquando enim opponitur servituti, et hoc modo dicitur liberum arbitrium hominis lapsi non esse liberum sine gratia, quia est servus peccati, ut dicit Augustinus. Et de eadem potest intelligi Prosper et apertius Fulgentius. Hinc etiam liberum interdum opponitur necessitati peccandi, non in singulis actibus, sed absolute disjunctim, seu confuse, et hoc modo dicitur homo lapsus gratia destitutus non esse liber, ut nunquam peccet. Et de hac necessitate loquitur Augustinus in prioribus locis: illa vero necessitas non excludit propriam libertatem indifferentiae, quae opponitur determinationi ad unum in singulis actibus definite sumtis. Haec autem libertas indifferentiae est, quae constituit liberum arbitrium, vere liberum pro singulis actibus, et de hac nunquam Augustinus aut alii Patres dixerunt esse per peccatum amissam. *De gratia,* Proleg. IV, c. 7.

[1]) Ferd. Vellozillo, lehrte zu Siguenza und Alcala, und wohnte auch dem Trienter Concil als Abgeordneter bei († 1587). Schriften: Advertentiae theologicae scholasticae in B. Chrysostomum et quatuor Doctores Ecclesiae.

urſprünglich eine tabula rasa, ohne irgend ſolche inhärente Formen. Das Hinzukommen einer verſchlechternden poſitiven Entität iſt auch in keiner Weiſe denkbar; die Sünde Adams, durch welche ſie fortwährend in jedem neugeſchaffenen Menſchen neuerdings cauſirt werden müßte, iſt ein längſt vergangener Act, die Erbſünde, mit welcher jeder Menſch geboren wird, eine reine Privation, die als ſolche nichts Poſitives ſetzt. Die poſitive Schwächung der natürlichen Vermögenheit des Menſchen ließe ſich nur entweder aus der Unwiſſenheit des Verſtandes, oder aus der concupiscentia fomitis, oder aus der Sterblichkeit des Körpers ableiten; dieſe drei möglichen Urſachen ſind aber in der natura pura in gleichem Grade vorhanden, wie in der natura lapsa, bieten mithin keinen Erklärungsgrund für die angebliche Verwundung der reinen Menſchennatur dar. Nicht die natura integra, ſondern der urſprüngliche heilige und gerechte Menſch iſt das Subject der Verwundung im Sinne der heiligen Väter. Aus der Identität der Weſensbeſchaffenheit des Intellectes in der natura pura und natura lapsa folgt, daß der Menſch auch in statu natura lapsae alle der natürlichen Einſicht proportionirten theoretiſchen und praktiſchen Wahrheiten, jede für ſich einzeln, ohne beſondere Gnadenhilfe finden könne, nicht aber die Geſammtheit derſelben, weil ihm die der Geſammterfaſſung proportionirte integritas naturae fehlt. Das Gleiche gilt von der Beobachtung der natürlichen Gebote; den Erwerb eigentlicher Tugenden im wahrhaften Sinne des Wortes wird man dem natürlichen Menſchen kaum zugeſtehen können, indem jede ächte beſondere Tugend alle anderen beſonderen Tugenden neben ihr in ſich faßt, und überdieß der natürliche Zug der Selbſtliebe ohne Gegenwirkung der Gnade es zu keiner wahrhaft ſittlichen Geſinnung kommen läßt. Aus eben dieſem Grunde wird der rein natürliche Menſch niemals auf wirkſame Weiſe Gott über Alles lieben können; dieß würde zudem den wirkſamen Willen in ſich ſchließen, alle natürlichen Gebote des Dekalogs und das geſammte natürliche Geſetz zu erfüllen, wozu er aus dem vorhin ſchon erwähnten Grunde ohne Gnade nicht fähig iſt. Der natürliche Menſch wird, rein auf ſich ſelbſt geſtützt, auf die Dauer die Gebote ſelbſt auch nur ſachlich oder quoad substantiam zu erfüllen unvermögend ſein, auch wenn er durch keine Verſuchungen von Außen zur Uebertretung gereizt wird. Hieraus ergibt ſich, in wie weit die Gnade ſelbſt in rein natürlicher Ordnung zur Integration der natürlichen Kräfte des Menſchens nothwendig iſt, woraus zugleich von ſelbſt erhellt, um wie viel mehr ſie zur Setzung der übernatürlichen Acte

des Glaubens, Hoffens und Liebens und zur Erfüllung der übernatürlichen Gebote nothwendig ſei.

Henricus a St. Ignazio findet die in dieſer Theorie feſtgeſtellten Einſchränkungen des natürlichen Könnens des Menſchen nicht genügend. Er rügt die weſentliche Gleichſtellung der natura lapsa mit der natura pura; dieß ſei baarer Molinismus, gegen welchen ſich die Kirche auf das Entſchiedenſte ausgeſprochen habe. Das Wahre iſt — erwidert Meyer — daß die Kirche den Satz des Bajus verworfen hat: Deum non potuisse talem creare hominem, qualis nunc nascitur. Es iſt keine Unehre, Moliniſt zu ſein, wenn Molina's Anſicht die Auctorität des heiligen Thomas für ſich hat, wie in dem beregten Falle. Nec homo, nec angelus, ſagt Thomas, per peccatum aliquid naturalium amisit vel in aliquo diminutus est. Gleicherweiſe verhält es ſich mit der weiteren Bemängelung des Satzes, daß der Menſch, einzig durch den concursus Dei generalis unterſtützt, eine dem natürlichen Zwecke des Menſchen congruirende ſittlichgute Leiſtung zu Stande bringen könne. Henricus verwirft dieſen Satz, weil er nicht zwiſchen der ſachlichen Leiſtung (substantia operis) und der durch die ſubjective Beſchaffenheit des Handelns bedingten Modalität der Leiſtung zu unterſcheiden weiß. Est aliquid interdum supra naturam humanam quantum ad modum actus — ſagt Thomas — non autem quantum ad substantiam ipsius. Auch Bannez geſteht bei Commentirung dieſer Stelle zu, daß der Menſch mittelſt ſeiner natürlichen Kräfte ein beſtimmtes durch die Vernunft erkanntes Pflichtgebot erfüllen und dadurch der lex naturalis genügen könne; nur daß eine ſolche Leiſtung für ſich, nisi aliquid supranaturale accedat, zur Rechtfertigung des Menſchen nicht ausreiche. Aehnlich der Dominicaner-Theolog Bunderius [1]). Der Widerſpruch des Henricus gegen dieſe anerkannt Thomiſtiſche Unterſcheidung zwiſchen Subſtanz und Modus der Handlung beruht auf einer durchaus widerkirchlichen Baſis; er will eben den von ihm angenommenen Bajaniſchen Satz nicht zurücknehmen, daß eine von Seite ihres Objectes, Zieles und der begleitenden Umſtände tadelloſe und löbliche Handlung auch dann, wenn ſie nicht durch die Gnade cauſirt wäre, für das ewige Leben verdienſtlich wäre. Hiedurch aber ſtellt er ſich im Principe geradezu auf die Seite der Pelagianer; den Conſequenzen des Principes entgeht er nur

[1]) Joh. Bunderius O. P., von Gent, und Inquiſitor in den Niederlanden († 1557), ſchrieb mehrere Streitſchriften gegen Luther, Menno und andere Proteſtanten.

dadurch, daß er ſich in's entgegengeſetzte Extrem ſtürzt, und mit Bajus behauptet, der freie Wille des Menſchen in statu naturae lapsae habe nur zum Sündigen Kraft. Wenn er zur Begründung deſſen hie und da eine Stelle aus Auguſtin's Schriften reißt, um dieſelbe für ſeine Zwecke zu verwenden, ſo verfehlt er ſich gegen die Rüge, welche Alexander VIII. über den Satz ausſprach: Ubi quis invenerit doctrinam, in Augustino clare fundatam, illam potest tenere et docere, non respiciendo ad ullam Pontificis bullam. Die beiden unvereinbaren Extreme des Pelagianismus und Bajanismus verſucht er durch eine Freiheitstheorie zu vermitteln, die natürlich nur falſch und ſophiſtiſch ſein kann. Sie ſoll beweiſen, daß er, den antipelagianiſchen Standpunct Auguſtin's auf's Tiefſte erfaſſend, eben hiedurch dem Bajanismus im Principe fremd ſei und dem katholiſchen Dogma vollkommen gerecht zu werden wiſſe. Es falle ihm gar nicht ein, bemerkt er, dem Menſchen die Möglichkeit, das göttliche Geſetz zu erfüllen, abzuſprechen; nicht bloß dem Gerechten kommt ſie zu, ſondern auch dem Sünder, nicht bloß dem Gläubigen, ſondern ſelbſt dem Ungläubigen, und nicht bloß jenem Ungläubigen, der von der evangeliſchen Predigt Kunde hat, ſondern auch dem ungetauften Heiden, der nie davon gehört. Letzterer beſitzt die Möglichkeit, das Geſetz zu erfüllen, wenigſtens potentia naturali; bei dem unterrichteten Ungläubigen kommt die äußere Hilfe der Lehrverkündung hinzu; der gläubige Sünder iſt zudem durch ſeinen Glauben unterſtützt, der ihn um die zur Erfüllung des Geſetzes nothwendige Gnade bitten lehrt; der Gerechte endlich beſitzt neben der doppelt unterſtützten potentia naturalis auch noch die potentia supernaturalis, die in Actualität übergeht, wofern ihm, was meiſtens geſchieht, die wirkſame Gnade zu Theil wird. Meiſtens — alſo nicht immer! Damit bekennt ſich Henricus zu der erſten der verurtheilten Propoſitionen des Janſenismus, und verſtößt gegen die Worte des Concils von Trient: Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis. Dieſen Verſtoß will nun Henricus freilich nicht zugeben. Mit den angeführten Worten des Concils will nach Henricus durchaus nicht verſichert ſein, daß allen Gerechten jederzeit die potentia proxima oder auch nur potentia remota, ein göttliches Gebot zu erfüllen, zu Gebote ſtehe. Daß auch den Gerechten nicht jederzeit unmittelbar die proxima potentia zu Gebote ſtehe, geht allerdings aus den Worten des Concils ſelber hervor; ſonſt würde dieſes die Gerechten nicht auffordern, durch Gebet das Vermögen zu erflehen,

das ihnen fehlt (petere quod non possunt). Zugleich wird jedoch in Aussicht gestellt, daß ihnen die Kraft, die ihnen anfänglich fehlt, zufolge ihres Gebetes zu Theil werde. Und demzufolge haben die Päpste den Satz des Janſenius verworfen: Aliqua Dei praecepta hominibus justis ... sunt impossibilia, deest quoque illis gratia qua possibilia fiant. Henricus aber ſagt, aus den Worten des Concils könne die Möglichkeit, mit Gottes Gnade die Gebote jederzeit zu erfüllen, nicht gefolgert werden; denn das Concil ſage nicht, daß dem Gerechten auch jederzeit die Gnade, das ihm mangelnde Vermögen im Gebete zu erflehen zu Theil werde. Er geht in dieſer Hinſicht noch weiter als Janſenius, welcher die Gnade zu beten nicht in Abrede ſtellte, wohl aber die Erhörung des Gebetes als ungewiß hinſtellte, und demnach den Worten des Concils: „Et adjuvat ut possis“ die Gloſſe einſchaltete: „si exaudiat,“ wornach der Sinn der Stelle wäre: „Et (si exaudiat) adjuvat ut possis.“ Wenn nun Henricus dem Gerechten die Gnade zu beten abſpricht, ſo ſpricht er ihm nicht bloß das actuelle Vermögen zur Erfüllung des Gebotes ab, ſondern erklärt jede actuelle Gnade, welche das Wollen und Bemühen um jenes fehlende Vermögen verleihen ſoll, als etwas Ungewiſſes, was dem Gerechten nicht jederzeit zu Theil werde. Er meint nebenher, daß an der Gewißheit der Ertheilung jener actuellen Gnade feſtzuhalten, auch gar nicht nothwendig ſei; die possibilitas antecedens, Gottes Gebote zu erfüllen, ſtehe auch abgeſehen von jener Gewißheit feſt, und nicht minder der Tod Chriſti für Alle, und der vorausgehende Wille Gottes, alle Menſchen ſelig zu machen. Dieß kann Henricus nur inſofern behaupten, als er die bloße Fexibilität der natürlichen Wahlfreiheit zum Guten und Böſen bei ausdrücklicher Verneinung der Actualiſirbarkeit des Vermögens zum Guten für ausreichend hält, um den Satz zu erweiſen, daß die Gebote Gottes erfüllbar ſeien. Damit ſagt er aber nichts Anderes, als was früher von Janſenius geſagt wurde, und was als Janſeniſtiſche Behauptung gegenwärtig von den ſtrengen Auguſtinianern in Löwen und Duai ausdrücklich verworfen wird. Der Löwener Steyert bekennt, daß die bloß habituelle Gnade des Gerechten offenbar unzureichend ſei, im Momente eines pflichtgemäßen Actes das actuelle Können zu verleihen, geſchweige das wirkliche Vollbringen; und ſo müſſe wenigſtens ein das actuelle Können ermöglichender Gnadeneinfluß für den bezüglichen Moment zugegeben werden. Das Vorgehen des Henricus hingegen heißt nichts anderes, als den Janſenius mit Worten verläugnen, um ihm in der Sache beizufallen.

Henricus deutet an, daß Meyer in Bezug auf ſeine Anſicht über die gratia sufficiens ſich auch zu den Thomiſten in Widerſpruch ſetze. Ueber dieſen Punct hatte Meyer ſich bereits früher in einer gegen den Dominicaner Antonie Reginald gerichteten Schrift [1]) in Kürze ausgeſprochen, und vorübergehend hingewieſen auf die witzigen Spöttereien Pascal's einerſeits [2]) und auf die ernſtgemeinten Rügen des Cardinals Sfondrata andererſeits rückſichtlich des Widerſpruches, welcher zwiſchen der Wortbezeichnung und ſachlichen Bedeutung im Sinne der Thomiſten verſtandenen gratia sufficiens obwalte, die denn in Wahrheit doch nur eine gratia insufficiens ſei. Hiezu geſelle ſich der weitere Uebelſtand, daß zufolge der nothwendigen Inſufficienz der ſufficienten Gnade die gratia a se efficax ein nothwendiges Requiſit zur Leiſtung deſſen ſei, was ohne Gnade nicht geleiſtet werden kann. Wie kann da für denjenigen, dem die gratia a se efficax verſagt wird, die kirchliche Lehrbeſtimmung Wahrheit haben: Deum impossibilia non jubere? Man hat übrigens nicht zu überſehen — fügt Meyer bei — daß die Thomiſtiſche Anſicht von der Nothwendigkeit der gratia efficax auf ganz andere Vorausſetzungen gebaut iſt, als die Janſeniſtiſche; die letztere fließt offenbar aus einer dogmatiſch falſchen Auffaſſung der Folgen des Sündenfalls, die Thomiſtiſche Anſicht ſtützt ſich auf gewiſſe philoſophiſche Grundvorausſetzungen vom Verhältniß der causa prima zu den causis secundis, welche in Bezug auf die Lehren vom Urzuſtande zu durchwegs anti-janſeniſtiſchen Ergebniſſen führen, und als eigentlich philoſophiſche Sätze das kirchliche Dogma nicht ſo unmittelbar berühren, daß ſie nicht, wenn ſchon irriger, ſo doch erlaubter Weiſe vertheidiget werden dürften. Die Frage, ob ſich die praedeterminatio physica mit der menſchlichen Wahlfreiheit vereinbaren laſſe, iſt eine Frage, nicht des Glaubens, ſondern der Wiſſenſchaft [3]), die denn allerdings nachweiſt, daß

[1]) De mente concilii Tridentini circa gratiam physice praedeterminantem etc. Diss. I. Brüſſel, 1715.

[2]) Lettres provinc., lettr. 2.

[3]) Meyer citirt gegen Henricus, der die Lehre von der gratia per se efficax als die einzige der Schrift und Tradition gemäße erweiſen will, eine Stelle aus einem Gutachten der Facultät von Douai von a. 1704 über den „Gewiſſensfall“: Quidquamne cogitari potest ridiculum magis, minusque consentaneum aequitati, quam, quod quidam faciunt, opiniones de gratia per se efficaci et de mere gratuita ad solam gloriam praedestinatione, tanquam articulos fidei venditare, et tanquam depositi Apostolis a Jesu Christo concrediti portionem; nec non illos quasi suspectos habere, dignosque anathemate, qui secus sentiunt? Non

das Festhalten eines posse des menschlichen Willens in sensu diviso mit Ausschluß des posse sensu composito einen schlechterdings undenkbaren Widerspruch involvire.

Henricus urgirt dagegen seinerseits wider die Unzureichendheit der gratia congrua zur Erwirkung des Gott wohlgefälligen Freiheitsgebrauches; er nennt sie eine gratia solius possibilitatis, wogegen Meyer nachzuweisen bemüht ist, daß sie, und einzig sie, die gratia liberae actionis sei. Die nähere Begründung dessen wollen wir aus Suarez' opus posthumum vernehmen, welches das Bekenntniß der Vertreter des Congruismus im Gegensatze zur Lehre von der gratia efficax und deren Folgerungen auf soteriologischem Gebiete enthält. Suarez stellt das Problem so: Gibt es eine Gnadenhilfe, deren Function es wäre, als Mittleres zwischen der gratia excitans und dem Assense des menschlichen Willens diesen Assens zu erwirken? Davila, Cabrera u. A. sagen, es müsse ein solches Mittleres geben; das Gegentheil behaupten, hieße die Kraft und Wirksamkeit der Gnade abschwächen, und dem Menschen einen Theil dessen zuschreiben, was nach dem klaren Worte der Schrift durch Gottes Gnade gewirkt wird.

Um diese Frage in's Klare zu bringen — fährt Suarez weiter — hat man drei mögliche Meinungen zu unterscheiden. Die Einen sagen, das Wollen des Guten wird einzig durch Gott gewirkt; Andere sagen, der Mensch wirkt es lediglich aus sich selbst; die dritte vermittelnde Ansicht ist, es geht von beiden zugleich aus. Die Anhänger der ersteren Meinung statuiren drei Thätigkeiten von Seite Gottes; zuerst berufe Gott den Menschen (gratia excitans sive praeveniens = sufficiens); dann bewirke Gott die Willensdetermination in dem bereits berufenen Menschen (gratia efficax partim praeveniens, partim concomitans), worauf nachfolgend der Willensconsens des Menschen eintritt, jedoch abermals unter Concurrenz und Mitwirkung Gottes. Von diesen Thätigkeiten ist nur die zweite ein Gegenstand gerechter Beanstandung. Daß Gott die Willensdetermination im Menschen ohne den Menschen wirke, muß schlechthin in Abrede gestellt werden; die Schrift sagt: Deus reliquit hominem in manu consilii sui — Ego sto ad ostium et pulso; die Concilien wissen nur von zu-

eo haec dicta sunto, quasi Facultas gratiae per se efficaci ac praedestinationi ad solam gloriam mere gratuitae ullo se modo adversari declaret; sed ut significet, fide bona fateri se, illas sententias a fidei dogmatibus abesse quam longissime, minimeque reprehendendos qui sententias progugnant contrarias.

vorkommender und concomitirender oder mitwirkender Gnadenhilfe, also nur von der ersten und dritten der genannten Thätigkeiten. Auch sieht man nicht, wozu jene Willensdetermination durch Gott dienen soll. Sie müßte entweder per modum actus primi, oder per modum actus secundi statt haben; im ersteren Falle kann keine determinatio ad unum statt haben [1]), im letzteren Falle muß man fragen, ob die aus der Willensdetermination entspringende Willensthätigkeit vom Acte des Willensconsenses verschieden ist, oder nicht. Wenn ersteres, so kann sie nicht als Act, sondern nur als passio (receptio) gedacht werden; die andere Annahme, nämlich die sachliche Coincidenz der Determinirtheit und des Consenses läßt letzteren als völlig unfrei und den Willen als eine leblose Sache erscheinen, und muthet dem Verstande den undenkbaren Widersinn zu, den Willen ohne Gebrauch seiner Freiheit oder ohne es zu wollen, in actum übersetzt zu sehen. Man hat also von der ersten der oben genannten Meinungen abzugehen, woraus noch nicht folgt, daß man die zweite festhalten müsse, weil es auch noch eine dritte gibt, welche das Wahre in der ersteren vollkommen anerkennt, zugleich aber das Falsche in ihr berichtiget. Gestehen die Vertreter der ersten Meinung zu, daß der menschliche Wille an dem Zustandekommen eines durch die Gnaden causirten Consenses Antheil habe, so haben sie keinen Grund, sich dagegen zu sperren, daß dasjenige, was sie vom Consense sagen, auch auf die Determination zum Consense ausgedehnt werde und auf die inchoatio proxima des Actes, nicht bloß auf dessen Endverlauf. An die Stelle einer doppelten Effectuirung des Willensactes tritt sodann eine einzige, und die zweite der vorhin genannten drei Thätigkeiten Gottes fällt als überflüssig hinweg [2]).

---

[1]) Quamdiu enim voluntas non componitur cum suo actu, domina est illius i. e. potens ad efficiendum vel continendum illum; nec potest privari hac potestate et dominio per quamcunque qualitatem sibi inhaerentem sine suo consensu. Si autem non privatur illo dominio et potestate non determinatur ad unum, quia illud dominium intime et essentialiter consistit in potestate indifferenti ad utrumque extremum. *De vera intelligentia aux. effic.*, c. 3.

[2]) Auch aus Augustinus läßt sich — bemerkt Suarez de Gratia, lib. V, cap. 5 — jene von den Thomisten urgirte zweite Thätigkeit Gottes, die sich als mittlere zwischen eine erste und dritte einschieben soll, nicht nachweisen. Augustinus theilt vielmehr die gratia excitans in eine sufficiens und efficax ein d. h. die excitans ist nach ihm bald eine sufficiente, bald eine wirksame; mithin bleibt letzterer keine besondere Function neben der ersteren, wie die Thomisten wollen. Dieß läßt sich aus mancherlei Stellen begründen. In Lib. I ad Simplic., qu. 2 heißt es:

Eine praedeterminatio physica kann alſo nicht zugegeben werden; dieß heißt aber keineswegs, wie die Gegner wollen, die Wirkſamkeit der Gnade auf den Willen in Abrede ſtellen. Denn mit Ablehnung der praedeterminatio physica iſt nicht der phyſiſche Einfluß der Gnade ſchlechthin, ſondern nur der gratia praeveniens abgelehnt; daneben aber bleibt es wahr, daß Gott als übernatürliche causa und causa prima und zugleich auch in ſeiner Art proxima principalis, vere physice et realiter unſere übernatürlichen Acte und die Entſchließungen zu denſelben wirke, indem der Wille als causa secunda der Obmacht der causa prima niemals entzogen ſein, und im Beſonderen die über ſein natürliches Wirkungsvermögen hinausgehenden Acte nicht ohne Gottes Hilfe ſetzen kann. Von Gott als causa prima ſind herzuleiten die ſogenannten Früchte der Gerechtigkeit in den Gerechten d. i. die mittelſt der eingegoſſenen Habitus gewirkten übernatürlichen Acte der Gerechten; ferner auch die Acte des Glaubens, der Hoffnung und Furcht vor der ewigen Verwerfung in den gläubigen Sünden mittelſt der phyſiſchen Efficienz der Habitualitäten des

---

Vocatio bonam voluntatem praecedit ... et est effectrix bonae voluntatis. Sine ejus vocatione non volumus.... Si autem vocatio ista ita est effectrix, ut omnes eam vocati sequantur, quomodo verum: Multi vocati, pauci electi? Darauf wird geantwortet: (Alios) hoc modo vocavit, quomodo aptum erat eis, qui secuti sunt vocationem; ad alios autem vocatio quidem pervenit, sed quia talis fuit, qua moveri non possent, ut eam capere apti essent, vocati quidem dici potuerunt, sed non electi. — In der Schrift de Praedest. Sanct., c. 8 wird von einer gewiſſen Art der erweckenden Gnade geſagt: Haec itaque gratia, quae occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur; ideo enim tribuitur, ut cordis duritia penitus auferatur. — De Corrept. et Grat., c. 7 und 8 wird das Beharren von einer beſonderen Art der Berufung, von der Erwählung abhängig gemacht, der infallible Erfolg der Erwählung aber aus einer eigenthümlichen Zubereitung des Willens erklärt: Praeparatur voluntas a Domino. Dieſes Praeparare geht dem Handeln und Beharren voraus, iſt alſo eine Function der excitirenden Gnade. — In ähnlicher Weiſe beleuchtet Suarez noch einige andere Stellen aus Epist. 107 — LXXXIII Q. Q., qu. 68 — Grat. et lib. arb., c. 5 u. ſ. w. Aus eben dieſen Stellen folgert Suarez dann weiters noch (Lib. V, c. 46), daß nach Auguſtin's Worten die Wirkſamkeit der excitirenden Gnade durch ihre Congruität zur beſonderen Beſchaffenheit des Erweckten bedingt ſei. Illi electi, qui congruenter vocati, heißt es Ad Simplic. I, qu. 2. In ähnlicher Weiſe heißt es De don. persev., c. 14 von den Tyriern und Sidoniern, die ſich bekehrt haben würden, wenn ihnen geprediget worden wäre: Ex quo intelligitur, habere quosdam in ipso ingenio divinum naturaliter munus intelligentiae, quo moveantur ad fidem, si congrua suis mentibus vel audiant verba vel signa conspiciant.

Glaubens und der Hoffnung. Ob aber der dem Habitus vorausgehende Act des Glaubens oder Willens zu glauben und des Hoffens ebenfalls unmittelbar von Gott als ungeſchaffenem Principe, oder zunächſt von etwas Geſchaffenen cauſirt werde, iſt eine Controversfrage, rückſichtlich welcher die Meinungen frei gegeben ſind. Die weckende Gnade wird von Gott realiter und physice im Willen des Menſchen hervorgebracht, indem die Wirkung ein realer und übernatürlicher Effect iſt; mithin wird mit Recht geſagt, daß Gott physice auf den menſchlichen Willen wirke. Es iſt aber nicht nöthig, weiter auch den Act der freien Zuſtimmung als einen physice erwirkten zu bezeichnen; die Schrift ſagt wohl, daß Gott das Herz des Menſchen berühre, fügt aber bei, daß Gott der Zuſtimmung des Herzens, der Oeffnung deſſelben für Gottes Einwirkung harre.

Die Gegner legen den Beſtreitern der praedeterminatio physica die ſemipelagianiſche Anſicht zur Laſt, daß der Anfang des Heiles vom menſchlichen Willen ausgehe. Dieſe Unterſtellung beruht auf einem gänzlichen Mißverſtändniſſe des Congruismus. Die Congruiſten ſagen nicht, wie die Semipelagianer, daß die Berufung zum Heile mit einem Acte des menſchlichen Willens beginne, durch welchen die gratia excitans erſt verdient werden müßte; auch trennen ſie Gnade und freies Wollen im Acte der Zuſtimmung nicht ſolcher Art, daß beide nicht ein untheilbares Ganzes bildeten, wie die Semipelagianer annehmen; abgeſehen davon, daß letztere ein anfängliches Wirken Gottes im Menſchen ohne die Menſchen gar nicht zugeben wollten, während nach congruiſtiſcher Anſicht der erſte Moment des Wirkens der Gnade ein ausſchließlich göttlicher Act, actus in nobis sine nobis, iſt. Nun wenden wohl einige Theologen ein, man müſſe zwiſchen initium conversionis simpliciter und initium efficaciae conversionis unterſcheiden; auf das initium in erſterem Sinne ſeien die Ausſprüche der Concilien über den Anfang des Heiles durch Inſpiration des heiligen Geiſtes zu beziehen, die Determination des Willens zum Conſenſe aber auf das initium in letzterem Sinne. Für dieſe Unterſcheidung finden ſich aber keinerlei Anhaltspuncte in den Vätern und bei den älteren Theologen; ſie iſt auch an ſich unpaſſend, da man dasjenige, was auf das initium folgt, nicht abermals initium nennen kann. Wenn man einwendet, daß nach congruiſtiſcher Anſicht die Gnade ihre Wirkſamkeit vom menſchlichen Willen empfange, dieſem ſomit untergeordnet werde, ſo muß auf den Unterſchied hingewieſen werden, der zwiſchen der vis efficientiae und zwiſchen der actuellen efficacia zu machen iſt. Indeß wird ſelbſt

letztere im congruiſtiſchen Syſteme nicht vom menſchlichen Willen abhängig gemacht, ſofern man unter Abhängigkeit ein Verhältniß der Unterordnung verſteht; und auch Molina meint, wenn er den Ausdruck Abhängigkeit gebraucht, nur das Correlatverhältniß im Zuſammenwirken von Gnade und Freiheit als zwei concausis und comprincipiis des menſchlichen Willensaſſenſes. Die Gegner berufen ſich auf conc. Araus. II, c. 4: Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum exspectare contendit ... a. s. Die Stelle iſt jedoch nicht auf den bereits berufenen Willen, ſondern auf den Willen vor der Berufung durch Gott zu beziehen. Was ſollte auch Gott von dem noch nicht berufenen Willen erwarten? Doch nicht, daß dieſer ſich zum Empfange der Gnade disponire? Converte nos Domine — ſagt die Schrift — et convertemur. Sie läßt aber auch wieder Gott ſagen: Convertimini ad me, et ego convertar ad vos. Dieß kann dem Geſagten zufolge offenbar nur auf den bereits berufenen Willen ſich beziehen.

Mit Unrecht — fährt Suarez weiter — werfen die Prädeterminiſten den Congruiſten vor, daß letztere der gratia praeveniens keinen Einfluß auf den Willen, ſondern bloß eine Wirkung auf den Verſtand zugeſtehen. Nur hat man unter dem Einfluſſe auf den Willen nicht etwa die Erwirkung des Willensconſenſes ſelber zu verſtehen, ſondern die Hervorbringung einer unerwogenen Willensbewegung (actus voluntatis indeliberatus), die der deliberirten Bewegung des freiwilligen Aſſenſes vorausgeht. Jener indeliberirte Act des Willens wird nicht bloß mittelbar durch den erleuchteten Verſtand, ſondern nachdem er bereits durch den erleuchteten Verſtand in Bewegung geſetzt worden, auch durch eine unmittelbare Einwirkung der Gnade (physice) hervorgerufen; daher der Vorwurf der Gegner ungegründet iſt: A foribus salutari voluntatem per gratiam juxta Congruistas. Der Grund aber, aus welchem man den Congruiſten unterſtellt, daß ſie die gratia praeveniens bloß auf den Verſtand wirken laſſen, iſt die ſchlechthinige Identification der congruiſtiſchen gratia praeveniens mit der gratia sufficiens der Prädeterminiſten, die als eine nur auf den Verſtand wirkende angeſehen wird, weil man eben nicht einſehen will, daß es auch eine des Erfolges entbehrende Willensſollicitation der gratia praeveniens geben könne, und die Möglichkeit einer ſolchen erfolgloſen Vocation des Willens ſogar zugegeben werden muß, wenn anders das Concil von Trient wahr ſpricht: Tangente Deo cor hominis posse hominem inspirationem illam abjicere.

Aber eben hierüber, wie die hiefür bezüglichen Ausſprüche des Concils von Trient ausgelegt werden ſollen, herrſchte immer Streit zwiſchen den Congruiſten und Banneziſten. Liv. Meyer bemerkt gegen Reginald (de mente conc. Trid. circa grat. praedeterm.), daß Calvin das Tridentiniſche posse dissentire si velit, weit richtiger verſtanden habe, als die katholiſchen Prädeterminiſten; er habe eingeſehen, daß die Tridentiniſchen Väter die Unvereinbarkeit einer gratia a se efficax mit der menſchlichen Wahlfreiheit ausſprechen wollten; die Banneziſten hingegen ſehen dieß nicht ein, und bringen gegen die Congruiſten nur alle jene Gründe vor, welche Calvin gegen die Entſcheidung des Concils von Trient vorbrachte. Daß die dem Willen zukommende Wahlfreiheit neben der wirkſamen Gnade in sensu diviso beſtehe, hat auch Calvin zugeſtanden; und die Banneziſten müßten, um irgend einen Unterſchied zwiſchen ſich und Calvin aufzubringen, dieſem die Abſurdität aufbürden, daß das freie Wahlvermögen während des Wirkens der Gnade geradezu vernichtet werde, und nach Vorübergang der Gnadenwirkung wieder in's Daſein zurückkehre — eine Ungeheuerlichkeit, die ſich Calvin wahrlich nicht einfallen ließ.

Der Gegenſatz zwiſchen den Congruiſten oder Moliniſten und den Vertretern der gratia per se efficax reducirt ſich zuhöchſt auf die Verſchiedenheit der Anſichten über das Verhältniß vom göttlichen Wiſſen und Wollen. Die Vertreter der scientia media begründen die actuelle Efficacität der Gnade aus der Untrüglichkeit des göttlichen Vorherwiſſens; die Anhänger der gratia a se efficax aus der ſouverainen Macht des göttlichen Willens [1]). Da der göttliche Wille nach chriſtlicher Ueberzeugung die höchſte allbeſtimmende Macht alles Geſchehens in Zeit und Welt iſt, ſo muß auch die

[1]) Meyer wirft ſeinem Gegner eine völlige Identification der gratia efficax mit dem göttlichen Willen vor: Hallucinatio Fr. Henrici et aliorum in eo consistit, quod voluntatem Dei absolutam, praedestinationem ac praedefinitionem confundant cum gratia efficaci, quae multis inter se titulis distinguuntur. Nam voluntas Dei absoluta, praedestinatio ac praedefinitio est causa gratiae, est actus immanens et aeternus; gratia vero est divinae voluntatis, praedestinationis praedefinitionisque effectus temporalis in creata voluntate receptus. Voluntas Dei efficax, praedestinatio, praedefinitio non potest frustrari suo effectu; motioni gratiae efficacis, in quantum physica motio est, potest humana voluntas resistere, potestque eam frustrare effectu. Non ergo quidquid de voluntate divina absoluta et efficaci dicitur, qua attingit a fine usque ad finem *fortiter*, id ipsum dici potest de gratia efficaci, quâ in executione voluntates nostras disponit ac movet *suaviter*.

Beſeligung der Guten und die Verdammung der Böſen zuhöchſt auf ihn zurückgeführt werden. Hier entſteht nun das Bedenken, ob nicht bei Feſthaltung der Lehre von der gratia per se efficax die Verwerfung der Böſen aus einem zur Sünde vorausbeſtimmenden Willen Gottes hergeleitet werden muß, indem die Entziehung der gratia efficax ſo viel bedeutet, als den Menſchen zur Sünde verurtheilen? Um dieſer Schwierigkeit zu begegnen, wird die Unterſcheidung zwiſchen der voluntas Dei antecedens und consequens herbeigezogen, mittelſt welcher alle theologiſchen Schulen gleichmäßig den auf die Beſeligung Aller gerichteten Willen Gottes mit dem Reprobationsbeſchluſſe zu vermitteln beſtrebt ſind. Ueber die Art der Vermittelung aber herrſchen verſchiedene Anſichten, und Liv. Meyer zeigt ſich unzufrieden über die Art und Weiſe, wie ſie von Henricus a St. Ignazio vorgenommen wird. Henricus trete ganz in die Fußtapfen des Janſenius, wenn er, dem heiligen Thomas zuwider [1]), die voluntas Dei antecedens in Rückſicht auf den gefallenen Menſchen in einer bloßen Velleität, in einem nicht ernſtlichen Wollen der Seligkeit Aller beſtehen läßt. Die Berufung auf die Auguſtiniſche Auslegung von 1. Tim. 2, 4 iſt einſeitig und verfehlt; Auguſtinus legt die genannte Stelle öfter aus, und Henricus weiſt die andere ihm ungünſtige, aber mit der Pauliniſchen Anſicht und den Entſcheidungen der Päpſte genau zuſammenſtimmende Auslegung willkürlich ab. Gewiegten Thomiſten, einem Dominicus Soto und Gonet widerſprechend, ſtützt er ſich auf eine in Delbecque's Dissolutio schematis Wyckiani [2]) enthaltene mißlungene Deutung der Thomiſtiſchen voluntas antecedens, mit deren Bezeichnung als einer voluntas secundum quid von Thomas offenkundig nicht ein halbes und uneigentliches, ſondern ein ganz wahrhaftiges Wollen Gottes bezeichnet iſt, zugleich aber ein ſolches, deſſen Verwirklichung von einem entſprechenden Verhalten der Menſchen abhängig iſt. Aus dem Geſagten iſt nun auch ſchon zu entnehmen, wie Henricus es meint, wenn er mit Janſenius ſagt, daß Chriſtus efficaciter für die Erwählten,

[1]) Doctor angelicus 1 dist. 46, qu. 1, art. 1 agens de voluntate Dei antecedente, qua omnes homines salvos fieri vult juxta Damascenum: „Hujus," inquit, „voluntatis effectus est ipse ordo naturae in finem salutis, et promoventia in finem omnibus communiter proposita, tam naturalia, quam gratuita." Ergo antecedens voluntas non in nuda velleitate, nihil gratiae causante consistit.... Loquitur S. Thomas respectu hominis lapsi, licet considerati sine circumstantiis boni vel mali operis.

[2]) Vgl. Geſch. d. Thom., S. 450.

für alle übrigen Menſchen aber bloß sufficienter die Sühne der Schuld geleiſtet habe. Denn das sufficienter bedeutet nach den ſchon oben erwähnten Erklärungen des Henricus a St. Ign. ſo viel als insufficienter d. h. unzureichend zur Ermöglichung des Einganges in die ewige Seligkeit. Ja er hält es gar nicht für nöthig, anzunehmen, daß Chriſtus durch ſeinen Tod allen Menſchen eine auch nur im Thomiſtiſchen Sinne ſufficiente (d. h. inſufficiente) Gnade verdient habe, was denn doch noch ein Reginald in ſeiner Schrift de mente concilii Tridentini feſthalten zu müſſen glaubt, aber freilich mit Ausſchluß jeder Intention von Seite Chriſti, den nicht Erwählten die Möglichkeit des ewigen Heiles zu verdienen [1]).

Die bisher beſprochenen dogmatiſchen Differenzen zogen auch auf dem Gebiete der Moral ihre Conſequenzen nach ſich. Einer der am meiſten controvertirten Puncte war jener über die in Unwiſſenheit begangenen Sünden. Die ſtrengen Auguſtinianer nahmen den Stand der Unwiſſenheit ſelber gemeinhin als einen Stand der Verſchuldung, und Henricus nimmt daran Aergerniß, daß zufolge der aus Meyer's dogmatiſchen Anſichten ſich ergebenden praktiſchen Folgerungen die von der Nacht des Heidenthums bedeckten Völker eigentlich völlig impeccabel wären, was nahezu an Sfondrati's Anſicht gränze, der in der troſtloſen Finſterniß des Heidenthums ſogar eine Art Wohlthat für die heidniſchen Völker erkennen will. Wenn die natürliche Einſicht des Menſchen nicht genüge, ſondern jederzeit eine Erleuchtung durch die gratia sufficiens erfordert werde, um den Menſchen vor Gott als ſtrafbar erſcheinen zu laſſen, ſo ſei jeder Ungläubige und von der Gnade Verlaſſene im Voraus für alle ſeine Sünden entſchuldiget — meint Henricus. Darauf konnte freilich Meyer wieder ſagen, daß es Gott an der gratia sufficiens niemals fehlen laſſe, und die Unwirkſamkeit derſelben eben nur dem Menſchen ſelber zuzurechnen ſei. Schon im Jahre 1640 — fährt Henricus fort — ſei Bauny's Summa casuum conscientiae wegen des darin enthaltenen Irrthums über die ſogenannte philoſophiſche Sünde, die im Unterſchiede von der theologiſchen keine Beleidigung

[1]) Reginaldus (sive Quesnellus, cui revisio operis Reginaldi commissa fuit) cum Jansenio concludit: Eo meritum Christi, ex ipsius intentione, protendi ac limitari, ut aliquibus nullam internam gratiam, puta infantibus sine baptismo morientibus, aliis aliquam quidem sit promeritus, sed non illius bonum usum, puta fidelibus peccantibus; aliis bonum alicujus gratiae usum, non tamen illius, quae ad perseverandum necessaria est; aliis demum etiam ipsum donum perseverantiae, quo non nisi perseverantes sunt.

Gottes ſein ſoll, in Rom verboten und auf einer Generalverſammlung des franzöſiſchen Clerus cenſurirt worden [1]). Und als derſelbe fünf Jahre ſpäter die Theſe aufſtellte, eine Handlung könne nicht als willentliche, als gute oder böſe, gelten, wenn ſie nicht mit Erkenntniß, Gefühl und Advertenz des Guten oder Böſen, was in ihr liegt, begangen werde: habe die Facultät von Löwen Einſprache gethan, und die Theſe als widerchriſtlich und ſittengefährlich bezeichnet. Die ſittengefährlichen Conſequenzen dieſer Theſe habe Pirot, der verunglückte Apologet der Caſuiſten, zu ziehen gewagt [2]), ſei aber dafür ſcharf zurechtgewieſen worden; ſelbſt noch auf der Generalverſammlung des franzöſiſchen Clerus vom Jahre 1700 ſei ſeine Propoſition abermals cenſurirt worden [3]). Aehnlicher Weiſe ſei es dem Jeſuiten Germanus Becheſer gegangen, der die Sünden der gänzlichen Gottverlaſſenheit als gar keine Sünden mehr gelten laſſen wollte [4]), ſo wie ſeinem Or-

---

[1]) Alexander VIII. cenſurirte a. 1690 (24. Aug.) folgende Theſe: Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rationi. Theologicum vero mortale est transgressio libera divinae legis. Philosophicum, quantumvis grave in illo qui Deum vel ignorat vel de eo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei, neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei, neque aeterna poena dignum.

[2]) Pirotius Jesuita ausus est ita sustinere: „Quodsi peccatores consummatae malitiae, cum blasphemant et flagitiis se immergunt, non habent conscientiae stimulos, nec mali quod agunt notitiam, cum omnibus Theologis propugno, eos hisce actionibus non peccare. Sine libertate enim non est peccatum. Ut autem adsit libertas, oportet adesse notitiam bonitatis et malitiae, quae in objecto proposito continetur."

[3]) Indeß wurde auch gegen das andere Extrem eingeſchritten. Alexander VIII. verurtheilte a. 1690 (2. Dez.) folgende Theſe: Tametsi detur ignorantia invincibilis juris naturae, haec in statu naturae lapsae operantem reipsa non excusat a peccato formali.

[4]) Becheſer wurde auf Befehl des Cardinal-Erzbiſchofes Noailles durch ſeine Oberen zu folgendem Widerrufe verhalten: Primum profiteor, in ea me nunquam sententia fuisse ut crederem, eos qui vocantur excoecati et indurati, non peccare amplius, vel sua illis peccata minime imputari a Deo; imo me semper tenuisse et nunc etiam tenere, ex Scriptura et Patribus certo constare quod peccent, et quod peccata ipsis imputentur. Profiteor insuper, quantumvis mihi persuasum sit, obduratos nequaquam omni carere interiori gratia, quae ad implenda praecepta sufficiat, haud propterea voluisse me ulla censura notare eos, qui nec pauci sunt nec infimi nominis, Theologos e Catholicis, quos contraria in opinione aeque in Ecclesia permissa versari certum est; neque cum in praedicta positione dixi, errare illos, aliud a me intellectum fuisse, quam quod fallantur.

densgenoſſen Buffier, der eine eben ſo extreme Anſicht vertrat und deßhalb ſogar aus der Rouener Diöceſe verwieſen wurde (1697).

Das Thema de peccatis ignorantiae wurde von P. Daniel zum Gegenſtande einer beſonderen theologiſchen Abhandlung gemacht [1]). Daß es Sünden der Unwiſſenheit gebe, ſei aus Pſalm 24, 7; Luk. 23, 34; Apſtgſch. 3, 17 gewiß. Unter Unwiſſenheit in ſittlichen Dingen verſtehe man das Nichtwiſſen um die Verpflichtungen, die uns als Menſchen und Chriſten obliegen. Die natürlichen Verpflichtungen gegen Gott, gegen ſich ſelbſt und den Nächſten, welche den Inhalt des jus naturale bilden, laſſen ſich auf gewiſſe allgemeine Principien zurückführen, deren Kenntniß dem Menſchen von Natur aus potentiell eigen iſt. Sobald er zum Gebrauche der Vernunft kommt, fängt er an, dieſe Principien auf die gegebenen beſonderen Verhältniſſe des Lebens anzuwenden; im Lichte der Gnade wird er durch die aus ihnen gezogenen denknothwendigen Schlüſſe zur gläubigen Annahme der Offenbarungslehren hingeführt. Unter die natürlich erkennbaren Pflichten gehört auch jene des Gehorſams, in welcher auch ſchon auf natürlich erkennbare Weiſe enthalten liegt, alle rechtmäßigen poſitiven Vorſchriften als bindende Normen des ſittlichen Willens anzuerkennen. Aber mit dieſer Anerkenntniß iſt nicht auch ſchon die Erkenntniß der poſitiven Normen gegeben. Eben ſo kann in Bezug auf die erſt mittelbar aus den Principien der natürlichen Moral ſich ergebenden Forderungen des natürlichen Gewiſſens eine ignorantia juris ſtatthaben. Neben dieſer ignorantia gibt es auch noch eine ignorantia facti. Von jeher war man in den Schulen einig, daß eine unüberwindliche Unwiſſenheit (ignorantia invincibilis) geſetzwidrige und gewiſſenswidrige Handlungen wenigſtens in ſo weit entſchuldige, daß dieſelben nicht die Strafe ewiger Verwerfung nach ſich ziehen. Seit einigen Jahrzehnden aber hat man von gewiſſen Seiten her angefangen, die invincibilis ignorantia juris naturalis hievon auszunehmen, entgegen den Anſichten achtungswürdigſter und allgemein anerkannter Auctoritäten, eines Gerſon [2]), Bonaventura [3]), Thomas Aquinas [4]),

---

[1]) Tractatus theologicus de peccatis ignorantiae. Latinitate donatus a P. Herculano Vogl, Can. Reg. et Phil. Prof. Pollingae.

[2]) Vita spiritualis animae, lect. 2.

[3]) II Sentt. dist. 22, art. 2, qu. 2.

[4]) 1, 2 qu. 76, art. 2. 3. 4.

Petrus Lombardus [1]), Auguſtinus [2]), welche den genannten Unterſchied nicht machen. Und wenn einige ältere Theologen die Schuldhaftigkeit des aus unüberwindlicher Unwiſſenheit des natürlichen Geſetzes hervorgegangenen Handlungen behaupten, ſo geſchieht es in der Ueberzeugung, daß es eine wahrhaft unüberwindliche Unkenntniß des natürlichen Geſetzes nicht gebe; während Janſenius eine ſolche Unüberwindlichkeit zugibt, dieſelbe aber zugleich als culpa poenalis (Strafe der Erbſünde) bezeichnet. Die Meinung der älteren Theologen lernt man richtig kennen, wenn man z. B. bei Albertus Magnus nachſieht, welcher [3]) ein jus naturale universale und particulare unterſcheidet; letzteres wird erſt durch vieles Nachdenken erkennbar, und eine Verletzung deſſelben kann möglicher Weiſe ganz oder zum großen Theile entſchuldbar ſein. Wenn das Decretum Gratiani ſagt: Ignorantia juris non excusat a peccato, ſo iſt unter dem jus naturale eben nur jenes gemeint, welches Albertus das jus universale nennt. Der von einigen älteren Theologen aufgeſtellte Satz: Facienti, quod in se, Deus non denegat gratiam — iſt in der von den Gegnern ihm gegebenen Anwendung auf die vorliegende Frage zwar nicht glaubenswidrig, läßt ſich aber nicht hinreichend begründen, und muß als falſch verworfen werden. Wer möchte nicht Einſprache erheben, wenn Wilhelm von Paris den fraglichen Satz ſogar auf die Verletzungen des poſitiven Rechtes ausdehnt? Es kommt öfter vor, daß einſichtige Menſchen uneins ſind, was in einem gegebenen Falle von Rechtswegen gelte; nicht bloß auf dem Gebiete des poſitiven Rechtes, ſondern auch auf jenem des natürlichen Rechtes gibt es einen ſolchen Widerſtreit der Anſichten, und ſelbſt Thomas und Bonaventura ſind in manchen wichtigſten Fragen hierüber nicht einig. Läßt ſich denken, daß der eine dieſer beiden heiligen Männer ſich im Zuſtande ſchuldhafter Unkenntniß befunden habe? Und doch müßte dieß, den Principien der Gegner zufolge, angenommen werden. Richter und Advocaten dürften gar nicht wagen, ihr Amt auszuüben, wenn ſie nicht auf beſtändige außerordentliche Erleuchtungen zu rechnen hätten. Und was ſoll man erſt von den unzähligen übrigen Menſchen und ihrem Verhalten in den Angelegenheiten und Vorkommniſſen des täglichen Lebens ſagen, welches ſo oft Fälle bringt, in welchem man ſich auf verſchiedene Art entſcheiden

---

[1]) 2 dist. 22, c. 4.

[2]) De lib. arb. III, c. 19.

[3]) 2 dist. 22, art. 10.

kann, und dabei beſtändig in Furcht ſein müßte, aus ſelbſtverſchuldetem Mangel an göttlicher Erleuchtung nicht das einzig Rechte getroffen, ſomit geſündiget zu haben? Man bringe das über die ignorantia invincibilis Geſagte nicht mit der Frage vom peccatum philosophicum in Zuſammenhang. Die hierauf bezügliche Theſe iſt mit Recht verworfen worden, weil ſie, nach dem vollen Umfange ihres Wortſinnes genommen, auch die ignorantia vincibilis und ſchuldhafte Vergeßlichkeit auf Gottes Gebot in Schutz nahm. Zudem ſetzt das peccatum mere philosophicum ein Nichtwiſſen um Gott voraus, während die ignorantia invincibilis mit dem Wiſſen und Denken an Gott verbunden ſein kann. Die ignorantia invincibilis als Entſchuldigungsgrund eines fehlerhaften Handelns ſchlechthin verwerfen, heißt die beiden Janſeniſtiſchen Propoſitionen I und III förmlich anerkennen. Dieſe Folgerung iſt viel richtiger, als jene der Gegner, welche den Jeſuiten zur Laſt legen, daß es in Folge der von ihnen gelehrten Unterſcheidung des peccatum philosophicum vom peccatum theologicum keine peccata ignorantiae, inadvertentiae, consuetudinis mehr gebe [1]). Die Jeſuiten lehren in den letzterwähnten Puncten nichts Anderes, als was auch in anderen katholiſchen Schulen gelehrt wird. Sie unterſcheiden mit allen anderen Theologen zwiſchen voluntarium und involuntarium, und theilen das voluntarium abermals in ein voluntarium per se und ein voluntarium in causa; zu letzterem gehören ihnen auch die peccata ignorantiae vincibilis. Ob letztere an ſich (propter intrinsecam et formalem malitiam) oder bloß per relationem (ad causam) böſe und einer ewigen Strafe würdig ſeien, iſt eine rein ſpeculative Frage, die im praktiſchen Verfahren mit jenen, die aus ſträflicher Unwiſſenheit fehlen, nichts ändert. Man wird übrigens die ſpeculative Frage kaum je zu entſcheiden vermögen, da man nicht wiſſen kann, ob Gott den Fehlenden bereits in dem Momente, wo derſelbe die Urſache ſeiner ſträflichen Unwiſſenheit ſetzt, zu allen jenen ewigen Strafen verurtheilt, welche den aus jener Urſache fließenden Verſündigungen entſprechen; oder ob er ihm vorläufig nur jene Strafe beſtimmt, welche der Bosheit des Actes, in welchem die Urſache nachfolgender Verfehlungen geſetzt wird, entſpricht. Im letzteren Falle wären die einzelnen peccata ignorantiae offenbar als

[1]) Die aus dieſem Grunde vorgebrachten Anſchuldigungen gegen die Moraldoctrin der Jeſuiten ſind zur Genüge widerlegt in der Schrift: Sentimens des Jesuites sur le pêche philosophique. Paris, 1694.

formaliter ſchuldhafte und verdammungswürdige zu nehmen; im erſteren Falle aber nur als mala per relationem. Daß man den Jeſuiten die Abläugnung der peccata inadvertentiae aufbürden will, kommt zum Theile daher, daß man das voluntarium, was ſelbſt in den Verfehlungen aus Inadvertenz liegen kann, aus Mangel an pſychologiſcher Genauigkeit überſieht. Inadvertenz iſt ſchon vorhanden, wenn es an actueller Advertenz fehlt, womit eine virtuelle Advertenz wohl verträglich iſt. Man kann die peccata inadvertentiae nicht den peccatis ignorantiae gleichſtellen; die Gegner wollen alſo bloß einem eigenſinnig feſtgehaltenen Begriffe zuliebe den Jeſuiten ein Brandmal aufdrücken. Uebrigens kann es auch völlig unfreiwillige peccata inadvertentiae geben; und die freiwilligen ſind nach Beſchaffenheit ihrer Urſachen und nach dem Grade der Willensläſſigkeit in Beſeitigung dieſer Urſachen zu beurtheilen. Wie ſchwer oder eigentlich unmöglich es indeß ſei, den Antheil des Willens an den Sünden aus Inadvertenz jederzeit genau zu beſtimmen, zeigt ſich in den häufigen Zweifeln oder auch Beängſtigungen gewiſſenhafter oder auch ſcrupulöſer Menſchen.

Dieſe Ausführungen Daniel's enthalten eine ſehr verſtändige und klare Darlegung der Anſichten ſeines Ordens über die beregten Arten von Sünden. Die Janſeniſten, die ſtrengen Auguſtiner und ſonſtigen Gegner der Jeſuiten hatten eine lange Reihe von hieher bezüglichen Sätzen der Jeſuitentheologie namhaft gemacht, an welchen ſie förmlich Anſtoß nehmen zu müſſen glaubten. Hieher gehörte der von allen hervorragenden Theologen des Ordens wiederholte Satz Vasquez', daß zur formellen Sünde eine actualis reflexio erfordert werde; welcher Satz von Sanchez [1]) weiter dahin ausgedehnt wurde, daß wahrſcheinlich ſelbſt das Vorhandenſein einer virtuellen Advertenz nicht hinreiche, das Factum einer überwindlichen Advertenz zu conſtatiren — es müſſe der ſündigen Handlung eine actuelle Erinnerung an die Bosheit, Gefährlichkeit u. ſ. w. der Handlung, oder wenigſtens ein actuelles Bedenken (dubitatio expressa) vorausgegangen ſein, wenn ſie als voluntarium gelten ſoll. Dieſelbe Anſicht — heben die Gegner hervor — wurde von Laymann [2]), Filliutius [3]), Martinonus,

---

[1]) Opus morale in praecepta Decalogi (opus posthumum). Madrid, 1613.

[2]) Paul Laymann S. J. († 1625): Theologia Moralis.

[3]) Vincenz Filliutius S. J. († 1622): Moralium quaesticum cursus.

Escobar [1]), Terillus [2]), de Rhodes [3]) mit Berufung auf die Auctoritäten eines Suarez und Vasquez wiederholt. Der Consens zu einer verwerflichen Handlung sei keine Todsünde — sage Vasquez — wenn nicht eine actuelle Advertenz auf die Sündhaftigkeit vorausgegangen; nach Lugo und Gobat [4]) müßte diese actuelle Advertenz auch während der Handlung vorhanden sein, um diese in Hinsicht auf jene Bösartigkeit ihres Inhaltes oder Gegenstandes als formelle Sünde anschuldigen zu können. Ohne Erkenntniß des Bösen, was in einer Handlung liegt, könne keine formelle Sünde vorhanden sein; wohl aber ohne Scheu und Gewissenspein von Seite des Willens, wie bei Gewohnheitssündern. Wenn hingegen — füge Pirot hinzu — der Mensch in vollendeter sittlicher Vollkommenheit ganz verdummt und verthiert worden ist, so seien auch seine Handlungen nicht mehr als moralisch imputirbare Handlungen, sondern mehr als Handlungen eines schädlichen und schmutzigen Thieres anzusehen. Keiner ermangelt der hinreichenden Gnade im Begehen einer sündhaften Handlung — sage Honorat Fabri — denn sonst könnte die Handlung gar nicht als Sünde angerechnet werden; ohne Erkenntniß des Bösen hätte der Mensch keinen inneren Antrieb, das Böse als solches zu meiden, würde also nothwendig sündigen. Wir übergehen andere hieher gehörige Aussprüche und Aeußerungen aus den Schriften anderer Moralisten des Ordens, eines Oxea [5]), Annat, Meratius [6]), Estrix [7]), de Jonghe [8]), Platelius [9]), Beon [10]), Azor [11]), Rosmer [12]), Tamburini [13]), Hazard [14]), Taverna [15]) u. s. w.,

[1]) Anton. de Escobar et Mendoza († 1669): Universa theologia moralis.

[2]) Anton. Terillus († 1668): De conscientia probabili.

[3]) George de Rhodes († 1661): Theologia scholastica.

[4]) Georg Gobat († 1679): Experientia sacramentales — Quinarius tractatuum.

[5]) Peter Oxea († 1683): Tract. theol. schol. de virtute fidei — De virtutibus spei et charitatis — tractatus moralis de virtutibus theologicis.

[6]) Ludw. Meratius († 1664).

[7]) Agyd. Estrix (c. a. 1670): de recto usu opinionum probabilium, una cum logistica probabilitatum.

[8]) Jean de Jonghe († 1669): Theses theologicae de gratia, lib. arb., praedestinatione etc. quibus doctrina Theologorum S. J. contra Corn. Jansenii Augustinum defenditur.

[9]) Jakob Platelius († 1679): Synopsis cursus theologici.

[10]) Beon, lehrte im Colleg zu Marseille (c. a. 1689).

[11]) Joh. Azor († 1602): Institutiones morales.

[12]) Paul Rosmer († 1664): De actibus humanis — de jure et justitia — de poenitentia.

und verweilen für einen Augenblick bei der letzterwähnten Aeußerung Fabri's, die den Gegenſatz der Congruiſten und Moraliſten zu den Auguſtinern und Janſeniſten auf moraliſchem Gebiete kurz und ſchlagend angibt. Es iſt derſelbe Gegenſatz, der auch auf dem Gebiete der Glaubenslehre ſich hervorſtellt, nämlich die Hervorhebung und Betonung des Erkennens und Wiſſens von Seite der Jeſuiten — des göttlichen auf dogmatiſchem Gebiete, des menſchlichen auf moraliſchem Gebiete; von Seite der anti-Moliniſtiſchen Auguſtiner und anticongruiſtiſchen Janſeniſten hingegen auf beiden Gebieten die Betonung des Willens, des göttlichen und des menſchlichen. In Folge der Betonung des göttlichen Willens das Dringen auf die Unverbrüchlichkeit des göttlichen Geſetzes, ohne Rückſicht, ob der Menſch in ſeinem verſchuldeten Zuſtande das Vermögen beſitze ihm zu entſprechen oder nicht; die Gerechtigkeit Gottes erſcheint nur um ſo erhabener, wenn Gott den, durch eigene und des Geſchlechtes Schuld zum Guten unvermögenden Menſchen der ewigen Verwerfung anheimgibt. In dieſem Sinne verdammte die Sorbonne den Satz, daß zur formellen Sünde der Vorausgang einer Advertenz auf die Sündhaftigkeit der Handlung gehöre, als einen verabſcheuungswürdigen Irrthum, und konnte nicht genug Worte des Entſetzens finden, als der Mölker Benedictiner Bernard Pez an den Mauriner Texier ſchrieb, daß man in ganz Deutſchland entgegengeſetzter Anſicht ſei, indem nach Auguſtinus die Sünde ſo ſehr ein Willentliches ſei, ut nullo modo peccatum sit, nisi voluntarium sit [16]). Euſebius Amort

[13]) Thomas Tamburini († 1675): In Decalogum — De confessione, communione, Sacramentis, matrimonio, contractibus etc.

[14]) Cornelius Hazart, ein belgiſcher Jeſuit und berühmter Controverſiſt († 1688), gegen welchen auch die Janſeniſten Gerberon und Arnauld polemiſirten.

[15]) J. B. Taverna († 1698): Synopsis theologiae practicae.

[16]) SS. Patrum Scripta ne primoribus quidem labiis attigit — antworteten die Sorbonniſten (Thesaur. theol. IV, p. 531) — qui nescit eos a Deo postulasse ac postulandum docuisse, ut nos ab occultis emundaret et ignorantias nostras ne recordaretur. Sine, te interrogem, quid malitiae apprehendebant gentiles, dum thus Jovi, Cereri, Veneri etc. adolebant? Quid Judaei, dum Christum et Apostolos persequebantur? Quid Romani Imperatores, dum Christianos omni suppliciorum genere vexabant? Quid haeretici, qui in haeretica secta nati cum lacte errorem suxerunt? Quid indurati illi peccatores, qui se suis cupiditatibus dedunt? Quid illi, qui ad quaedam illicita consuetudinis torrente rapiuntur? Quid illi simplices ac rudiores, qui ab improbis aut imperitis animarum rectoribus decepti summa conscientiae tranquillitate immanissima flagitia perpetrant? Denique illi qui male quidquam agendo putant se

nimmt eine vermittelnde Stellung zwiſchen P. Daniel und den Pariſer Profeſſoren [1]). Die Berufungen Daniel's auf Auguſtinus bedürfen nach Amort einer Berichtigung und Beſchränkung; jedenfalls aber wären andererſeits die Pariſer Profeſſoren viel zu weit gegangen, wenn ſie ſich bis zur Behauptung verſteigen, daß zum Sündigen keine Freiheit erfordert werde, und demgemäß jene Verfehlungen herbeiziehen, welche, aus der durch die Erbſünde cauſirten Unwiſſenheit entſpringend, nicht einmal in causa freithätig verübte Handlungen ſind. Richtig wäre ihre Bemerkung, daß zum Sündigen keine actuelle Freiheit oder actuelle Erkenntniß der Sündhaftigkeit der Handlungen gehöre; deutlicher drücke ſich aber Daniel aus, wenn er zwiſchen Form und Materie der Handlung unterſcheide, den Act als Materie, und die vorausgehend actuell vorhandene, wenn ſchon im Acte des Handelns relativ gebundene Freiheit als forma denominans des Actes auffaſſe. In dieſem Sinne iſt auch der im Rauſche begangene Todſchlag ein peccatum formale, ſofern der Todſchläger hätte vorausſehen können und ſollen, daß die freiwillige Berauſchung ihn der Gefahr dieſer Sünde preisgebe. Richtig ſei es, daß ohne vorausgehende oder begleitende directe Erkenntniß der Bösartigkeit der Handlung keine Sünde vorhanden ſei, vorausgeſetzt, daß der Mangel dieſer Kenntniß nicht in einem freien Verſchulden des Nichtwiſſenden gegründet ſei.

Dieſelbe Frage wurde ſpäter von dem Dominicaner Patuzzi wieder aufgenommen [2]), einem ſehr entſchiedenen Gegner der Moraliſten des Jeſuitenordens, welchen er in einer Reihe polemiſcher Schriften entgegentrat [3]).

Deo obsequium praestare? Si omnes illi homines extra culpam sunt, vere nos omnium sumus infelicissimi, qui die noctuque divina Scripturarum, sanctaeque Ecclesiae Doctorum volumina versamus, ut ne quid nos fugiat eorum quae vitanda nobis aut facienda sunt. Multo propius absunt a regno Dei, qui ne primis quidem religionis elementis imbuuntur; nec video, qua ratione Propheta beatum pronuntiare potuerit, qui in lege Domini meditabitur die ac nocte.

[1]) *Eusebii Amort* observationes circa epistolam Parisiensium et circa tractatum P. Danielis, de peccatis ignorantiae. Thesaur. theol., IV, p. 581.

[2]) Ethica christiana sive Theologia Moralis ex purioribus s. Scripturae divinaeque Traditionis fontibus derivata et S. Thomae Aquinatis doctrina continenter illustrata. 3 Voll. fol., Baſſano, 1770.

[3]) Difesa della dottrina dell' angelico dottore sopra 2, 2 qu. 154, art. 4. Lucca, 1746. — Lettere theologico-morali di Eusebio Eraniste all' autore della raccolta delle molte proposizioni in difesa dell' Istoria del Probabilismo del P. Daniello Concina. Si aggiugne un distinto ragguaglio delle controversie

Er will eine invincibilis ignorantia juris nicht zugeben; richtig iſt, daß, wofern es eine ſolche gäbe, die aus ihr fließende Verfehlung keine Sünde wäre. In dieſem Sinne iſt die Verurtheilung einer das Gegentheil beſagenden Theſe durch Alexander VIII. zu verſtehen; es iſt aber den Schülern Auguſtin's nicht eingefallen, das zu behaupten, was in jener Theſe behauptet wird [1]). Wohl aber bleibt es dabei, daß der Menſch, der es am

letterarie passate tra il detto P. Daniello Concina ed i suoi avversarj, e de' libri stampati dall' una e dall' altra parte. Trient, 1751. — Lettere teologico-morali in continuazione della difesa della Storia del Probabilismo, e Rigorismo etc. del P. Daniello Concina. Si aggiungono alcune osservazioni sul nuovo libro pubblicato col titolo: Veritas vindicata. Trient, 1753. — Lettere teol. mor. in continuazione della Storia etc., ovvero Confutazione della Risposta pubblicata dal M. R. P. B. della Comp. di Gesu (Philibert Balla) contro i due primi tomi delle Lettere di Eus. Eraniste. Trient, 1754. — Osservazioni sopra varj punti d'Istoria Leteraria, esposte in alcune Lettere da Eusebio Eraniste dirette al M. P. P. Franc. Ant. Zaccaria, con due Appendici, altra in risposta alla quinta Lettera del M. R. P. Filiberto Balla, altra di documenti etc. Venedig, 1756. — Lettera Enciclica del Sommo Pontefice Benedetto XIV. diretta all' Assemblea Generale del clero gallicano, illustrata e difesa da Eusebio Eraniste contro l'autore de' dubbj o quesiti proposti ai Cardinali e Teologi della Sagra Congregazione di Propaganda. Lugano, 1759. — Trattato della regola prossima delle azioni umane nella scelta delle opinioni, in cui si dimostra la falsità, improbabilità e assurdità del sistema probabilistico, e il grave pericolo di chi in pratica lo segue. Venedig, 1758. — Breve instruzione supra la regola prossima delle azioni umane nella scelta delle opinioni, necessaria a tutte quelle anime, che bramano di camminare la via sicura della salute. Venedig, 1759. — Lettere ad un Ministro di Stato sopra le morali dottrine de' moderni Casisti, e i gravissimi danni che ne risultano al pubblico bene, alla Società Civile, e a i diritti, autorità e sicurezza de' Sovrani. Venedig, 1761. — Lettere apologetiche, ovvero difesa della dottrina dell' Angelico Dottor della Chiesa S. Tommaso d'Aquino, contro le calunnie de' suoi accusatori sulla materia del tirannicidio. Si aggiugne la difesa del R. P. Daniello Concina sullo stesso argomento contro l'Autore delle Lettere ad un Conte. Venedig, 1763. — La causa del Probabilismo richiamata all' esame da Monsignore D. Alfonso de Liguori, e convinta novellamente di falsità da Adelfo Dositeo; ovvero risposta alla breve diss. dell uso moderato dell opinione probabile etc. Ferrara, 1764. — Osservazioni Teologiche sopra l'Apologia dell' Illustrissimo e Reverendissimo Monsignor D. Alfonso de Liguori contra il libro intitolato: la Causa del Probabilismo ec., nelle quali si espongono con maggior lume la falsità e insussistenza del nuovo sistema probabilistico, da Monsignore proposto e difeso. Ferrara, 1765.

[1]) Patuzzi beruft ſich des Näheren auf Steyart's Erklärung. Cum dicitur ignorantia juris naturalis esse invincibilis — heißt es bei Steyart, Aphor. 7 —

Gebrauch der zur Erkenntniß der ſittlichen Wahrheit nothwendigen Mittel nicht fehlen läßt, ohne Schwierigkeit nicht nur die Fundamentalwahrheiten der Moral, ſondern auch alle daraus abzuleitenden beſonderen Gebote, auch jene, welche nicht explicite im Dekaloge enthalten ſind, zu erkennen und auf gegebene Fälle anzuwenden vermag. Dafür ſprechen ſich nicht nur die vorzüglichſten älteren Theologen aus, ein Albert d. Gr., Thomas Aq., Bonaventura, Antonin, Hugo a S. Victore, Alexander von Hales, Wilhelm von Paris, Durand, Adrian Floriſsohn, Gerſon, Cajetan, Alphons a Caſtro — ſondern auch angeſehene neuere Theologen, ein Vasquez, Heſſels, Eſtius, Comitolus [1]), Elizalda, Stehart, Contenſon, Jakob a St. Dominico [2]), Natalis Alexander, Carolus ab Aſſumtione [3]), Noris, Huygens [4]), Gennet [5]) u. ſ. w. Der Satz iſt klar und einleuchtend. Denn

---

sensus non est, posse illam semper vinci solo studio et inquisitione intellectus; sed alii modi vincendi sunt, per studium quoque voluntatis, quo et cor nostrum expurgemus ab affectibus pravis, et oremus Deum, ut illuminet tanebras nostras, vel saltem liberet nos ab occasione impingendi in legem suam. Alſo — fügt Patuzzi bei — kann ſie beſiegt werden; denn, wie Thomas Aq. ſage, illud quod possumus cum divino auxilio, non est nobis omnino impossibile.

[1]) Paul Comitoli S. J. († 1626): Consilia, seu Responsa moralia.

[2]) *Jacobus a S. Dominico*, ein Franzoſe, O. P. († 1704): Nova cassiopeae stella antiquum praedeterminationis thomisticae negotium illustrans — De singulari omnium a Deo creaturarum dependentia essentiali — Securiores semitae moralis theologiae — De opinionum delectu — Brevis animadversio in librum, cui titulus: ars semper gaudendi Sarasae (Saraſa, ein Jeſuit) — Diss. theologica pro doctrina D. Thomae quantum ad concursum primae causae secundis necessarium — Compendiaria theologiae moralis explicatio — Examen operis Cardenae etc.

[3]) *Carolus ab Assumtione*, einſtmals ſpaniſcher Officier, ſodann Carmelit und Lector der Theologie zu Douay, ſchrieb unter dem Namen Germanus Philalethes Apistinus zuerſt gegen die praedeterminatio physica, bekehrte ſich aber zu derſelben in der Schrift: Thomistarum triumphus (1762), und ſuchte im Funiculus triplex (1675) die vollkommene Identität der Thomiſtiſchen und Auguſtiniſchen Lehre darzuthun.

[4]) Gummarus Huygens, ein Löwener Theolog, entſchiedener Gegner der Probabiliſten, ebenſo aber auch der vier gallicaniſchen Artikel († 1702), Schriften: Conferentiae theologicae 3 Voll. — Breves observationes (enthaltend einen cursus theologicus). Mehrere ſeiner Abhandlungen ſind im Thesaur. theol. abgedruckt.

[5]) Ant. Genet, ein franzöſiſcher Theolog und Biſchof († 1702): Theologie morale, ou resolution des cas de conscience selon l'Ecriture sainte, les canons et les Saints Pères, 8 Voll. in 12.

der Application der jedem Menſchen zum Bewußtein kommenden allgemeinen ſittlichen Wahrheiten auf die beſonderen Verhältniſſe und Lebensfälle ſteht eben nur die ſündhafte Begierlichkeit, Leidenſchaft oder Neigung entgegen; wo dieſe nicht in's Spiel gezogen ſind, wird der Menſch immer folgerichtige Conſequenzen aus den allgemeinen ſittlichen Wahrheiten ableiten. Damit ſoll nicht in Abrede geſtellt werden, daß es einige verwickelte und ſchwierige Fälle gibt, rückſichtlich welcher die Kenner und Lehrer des ſittlichen Geſetzes ſelbſt unter einander nicht einig ſind. Dieſe einzelnen ſchwierigen Fälle thun jedoch der allgemeinen Wahrheit des eben aufgeſtellten und auch bewieſenen Satzes keinen Eintrag.

Der heilige Alphons von Liguori iſt anderer Anſicht. Eben Thomas Aquinas, auf welchem Patuzzi die Unzuläſſigkeit einer ignorantia invincibilis begründen will, lehrt ausdrücklich [1]), daß ein unfreiwilliges Nichtwiſſen in Dingen, die man nicht wiſſen konnte, oder nicht zu wiſſen ſchuldig war, von der Schuld der Sünde enthebe. Dieſe Anſicht finde ſich bei Antonin, Habert, Du Hamel, Berti, Gonet, Colet (dem Fortſetzer Tournely's), Antoine, welcher im Beſonderen auf die Cenſurirung der Theſe (a. 1685) verweiſt: Nullam admittimus ignorantiam invincibilem juris naturalis in ullo homine, dum hic et nunc contra jus naturae agit. Man kann zur weiteren Beſtätigung auch noch die prop. 2 und prop. 68 aus Bajus' Irrthümern herbeiziehen. Alexander VII. hat ferner die Theſe cenſurirt: Non licet sequi opinionem inter probabiles probabilissimam. Die Erlaubtheit der opinio probabilissima beſtätiget, daß es Fälle gibt, in welchen ſich nicht zur vollen Evidenz bringen läßt, was das ſittlich Rechte oder ſittlich Nothwendige ſei. Patuzzi will indeß nicht zugeben, daß man ohne formelle Sünde irgend etwas auf das jus naturale Bezügliche nicht wiſſen könne, dieſes Nichtwiſſen könne keinem ſeiner Vernunft und Freiheit Mächtigen zur Entſchuldigung gereichen. Damit wäre nun der Gebrauch jeder probablen Meinung, auch der probabelſten inhibirt. Nun lehren aber Andere z. B. Colet, daß ſogar der Irrende, ſo lange er in gutem Glauben iſt, recht handelt, wenn er ſeinem irrenden Gewiſſen folgt, was weit mehr iſt, als die opinio probabilissima frei geben; und Thomas beſtätiget dieſe Anſicht 1, 2 qu. 19, art. 6. Es hilft nichts, wenn der Gegner einige andere Stellen aus Thomas beibringt, die das Gegentheil lehren ſollen; denn dieſe ſprechen nur von ſolchen Fällen,

[1]) 1, 2 qu. 76, art. 3; Quodlib. 8, art. 15.

in welchen ein verſchuldetes Nichtwiſſen kaum denkbar iſt. Die von Patuzzi citirten Schriftſtellen Luk. 12, 48; Pſalm 24, 7; 1. Tim. 1, 13 beziehen ſich nach einſtimmiger Anſicht der Ausleger nur auf die ignorantia crassa; die Stellen Luk. 23, 34 und Joh. 16, 2 auf ein verſchuldetes Nichtwiſſen. Patuzzi meint, daß, wo nicht ſträfliche Unterlaſſung des angeſtrengten Fleißes, doch gewiß Unterlaſſung des Gebetes um Erleuchtung Urſache des Irrens und Nichterkennens ſei. Dieſer Behauptung widerſpricht die nähere Kunde um die Verſchiedenartigkeit der über dieſelben moraliſchen Materien bei heiligen Männern ſich findenden Anſichten. Hat Chryſoſtomus geſündiget, und war er von Gott verlaſſen, als er die Bereitwilligkeit der Sara lobte, ihren Gatten Abraham mit deſſen Zuſtimmung ſelbſt auf Koſten ihrer ehelichen Treue zu retten? Die Irrthümer aus Mangel an nöthiger Schärfe und Klarheit natürlicher Einſicht müſſen nicht nothwendig dem Mangel an übernatürlicher Gnade zur Laſt gelegt werden; wir Chriſten haben kein Verſprechen empfangen, daß uns auch dasjenige durch übernatürliche Erleuchtung offenbar werden ſolle, was wir durch unſere natürlichen Verſtandeskräfte zu erkennen berufen ſind. Daß ein actus materialiter malus auch formaliter malus ſein müſſe, wird kein Vernünftiger behaupten wollen; Thomas lehrt vielmehr [1]), daß die gute und rechte Abſicht eine an ſich nicht zu billigende Handlung ſubjectiv zu einer guten Handlung machen können. Wir dürfen auf eine durch Gebet zu erlangende Gnade der Erleuchtung nur inſoweit rechnen, daß wir hiedurch vor formellen Sünden bewahrt werden, nicht aber auch vor allen materiellen Sünden. Die Berufung auf die Cenſurirung der die philoſophiſche Sünde betreffende Theſe paßt nicht hieher; denn eine bloß materielle, und nicht zugleich auch formale Beleidigung Gottes iſt eben keine Beleidigung Gottes. Der Ausſpruch Auguſtin's, daß ein nicht gefliſſentliches, ſondern einfaches Nichtwiſſen hinreiche, um den zufolge deſſelben Sündigenden der ewigen Verdammung werth zu machen [2]), beſagt nicht, daß die Sündigenden wegen ihres Nichtwiſſens ewig verdammt werden, ſondern, wie Du Hamel richtig hervorhebt, wegen der Sünden, die ſie wider das natürliche Geſetz ſich zu Schulden kommen laſſen. In ähnlicher Weiſe erklärt dieſen Auguſtiniſchen Ausſpruch auch Berti, welcher nebenher

[1]) 2, 2 qu. 18, art. 6.

[2]) Ignorantia quae non est eorum, qui scire volunt, sed qui tanquam simpliciter nesciunt, neminem sic excusat, ut sempiterno igne non ardeat. *De grat. et lib, arb.*, c. 3.

nachweiſt, wie ſehr Wendrock (Nicole) ſich irre, wenn er bei dem heiligen Bernhard eine Beſtätigung der offenbar falſchen Auslegung des Auguſtiniſchen Ausſpruches ſucht. Denn derſelbe Bernhard, welcher das Nichtwiſſen als eine der Urſachen unſerer Sünden bezeichnet, entſchuldiget andererſeits auch denjenigen, der auch einem unverſchuldeten unüberwindlichen Irrthum fehlt: Qui bonum diligit et malum nescius ait, hujus quidem bonus est oculus, quia pius, non tamen simplex, quia coecus. Alſo coecus, nicht aber nequam!

Die Frage über Entſchuldbarkeit der ignorantia invincibilis hängt, wie wir ſahen, mit einer Streitfrage von allgemeinerer Bedeutung zuſammen, mit der Frage über Grad und Umfang der Zuläſſigkeit probabler Meinungen in ſittlichen Dingen. Zwei Extreme — bemerkt der Jeſuit Mannhart [1]) — ſind durch eine förmliche Entſcheidung der Kirche ausgeſchloſſen, einerſeits unbedingte Verwerfung der Probabilität in ſittlichen Dingen, andererſeits gewagtes Begnügen mit einer ſelbſt geringen Probabilität irgend eines praktiſchen Urtheiles als Verhaltungsregel in ungewiſſen und ſtreitigen Fällen. Alexander VIII. verurtheilte das eine Extrem, Innocenz XI. das andere [2]), konnte aber trotz alles Drängens nicht dahin gebracht werden, das Princip des Probabilismus ſelber zu verwerfen und den Satz zu verurtheilen: Licitum est sequi opinionem minus probabilem, quae vere sit probabilis. Die Lehre von den probablen Meinungen in ſittlichen Dingen wurde zuerſt von den Dominicanertheologen Dominicus Soto und Medina ex professo einer Unterſuchung unterzogen; viele andere Theologen von Bedeutung folgten ihnen nach, und ſo bildete ſich dieſe Lehre durch faſt ein Jahrhundert in ungeſtörter Arbeit aus, ohne daß irgend jemand daran Anſtoß genommen hätte, bis die Janſeniſtiſchen Streitigkeiten begannen, in welchen die Anhänger des Janſenius für den Widerſtand, den ſie an den Jeſuiten fanden, an dieſen durch Verdächtigung des angeblichen Laxismus ihrer Moral Rache zu nehmen befliſſen waren. An die Janſeniſtiſchen Verdächtiger der Jeſuitenmoral, an einen Pascal, Nicole, Sinnichius [3]) ſchloſſen ſich leider auch mehrere der ſpäteren

[1]) De ingenua indole Probabilismi. Vgl. Thesaur. theol., IV, p. 398 ff.

[2]) Die dritte der von Innocenz XI. (a. 1679) verworfenen Propoſitionen lautet: Generatim dum probabilitate sive intrinseca sive extrinseca, quantumvis tenui, modo probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus.

[3]) Joh. B. Sinnichius, ein irländiſcher Theolog (c. a. 1670), ſchrieb: Vin-

Thomiſten an, ein Contenſon, Gonet, Natalis Alexander, Concina, welchem letzteren ein Noceti [1]), Philibert Balla [2]), Casp. Joſ. Gagna [3]), Jakob Sanvitale [4]) gebührend antworteten. Noceti weiſt einhundertundneunundſechzig Sätze, welche Concina als ſpecifiſch-jeſuitiſche brandmarken will, aus den Werken berühmter Dominicanertheologen nach. Umgekehrt läßt ſich das crimen falsi, welches in der Beſchuldigung liegt, daß der Probabilismus Ordensdoctrin ſei, leicht aufzeigen; es genügt auf die Werke eines Michael Elizalde (Ant. Cellidäus), Ignatius de Camargo [5]), Paul Comitoli, Andreas Blancus (Candidus Philalethes), Thomas Munieſſa [6]), Thyrſus Gonzalez, Kaspar Kummet, Gabriel Antoine, Chriſtoph Raßler, Anton Mayr u. ſ. w. hinzuweiſen, welche ſämmtlich Antiprobabiliſten ſind. Als Innocenz XI. in Folge vielſeitiger und ſtets wiederholter Beſchuldigungen und Anklagen wider die Jeſuitenmoral den Vorſtand des Ordens förmlich befragte, ob es wahr ſei, daß die Vertretung des Probabilismus Ordensſache ſei, ſo wurde ihm geantwortet, daß in dieſem Puncte jedem einzelnen Gliede des Ordens vollkommene Freiheit eingeräumt ſei, und in

---

diciae decalogicae — De Saulo protomonarcha — Goliathismus confessionistarum profligatus etc.

[1]) Veritas vindicata, sive permultae sententiae Auctorum Soc. Jesu in Theologia christiana dogmatico-morali minus sincere relatae, suaeque integritati a quodam ejusdem Societatis Theologo restitutae. Lucca, 1753. — Dawider: F. *Vinc. Mariae Dinellii* O. P. ad Carolum Nocetium de Danielis Concinae in indicandis describendisque Casuistarum locis summa fide ac diligentia Epistolae. Rom, 1753. — Noceti beantwortete nur den erſten dieſer Briefe, zu den übrigen ſchrieb er bloß Randgloſſen, die allerdings durch Veranſtaltung ſeiner Freunde gedruckt in die Oeffentlichkeit gelangten.

[2]) Risposta alle Lettere teologico-morali scritte dal P. N. N. sotto nome d'Eusebio Eraniste in difesa dell' Istoria del Probabilismo del P. Dan. Concina. Modena, 1753.

[3]) Lettere d'Eugenio Apologista delle Dissertazioni della Storia del Probabilismo e del Rigorismo ad un Collega del Padre F. Daniele Concina. Lubina, 1745,

[4]) Sanvitale ließ gegen die zweite der oben angeführten Schriften Patuzzi's mehrere Aufſätze erſcheinen, wurde aber ſeinerſeits wieder von mehreren Schriftſtellern des Dominicanerordens, und auch von Patuzzi ſelber angegriffen. Die Geſchichte dieſer und ähnlicher Streitigkeiten iſt in Lombardi's Fortſetzung der Literärgeſchichte Tiraboschi's, ſo wie in Zaccaria's ſchon erwähnter Storia letteraria d'Italia zu finden.

[5]) Ign. de Camargo, lehrte in Salamanca († 1702): Regula honestatis moralis.

[6]) Stimulus conscientia, 1695.

der That auch neben den Vertretern des Probabilismus ſich nicht wenige Antiprobabiliſten im Orden fänden. Umgekehrt läßt ſich eine große Zahl von neueren, nicht dem Jeſuitenorden angehörigen Theologen anführen, welche ſämmtlich mehr oder weniger Probabiliſten ſind, oder den Probabilismus wenigſtens im Principe anerkennen. Didacus Alvarez, Petrus Ledesma, Bannez, Gregor Martinez, Vincenz Candidus, Joh. Ildefonſus Baptiſta geſtehen zu, daß man einer opinio vere probabilis folgen dürfe, wenn ihr auch eine opinio probabilior gegenüberſtünde. Der Dominicaner Joh. Nider, Rector der Wiener Univerſität und Abgeordneter zum Basler Concil († 1438) ſagt, er habe in alten Büchern ſeines Ordens verſchiedene Responsa moralia, vermuthlich von Albertus Magnus herrührend gefunden, unter welchen eines ſo lautet: Frater simplex vel quilibet homo cum salute potest sequi in consiliis quamcunque opinionem voluerit, dummodo alicujus magni Doctoris opinionem sequatur. Dieß zur Antwort für den Dominicaner Kaltenhauſen (Mannhart's Gegner), der nicht umhin kann, zu geſtehen, daß viele neuere Thomiſten ſeit Medina den Probabilismus vertreten haben. Dem Nachweiſe des Salzburger Benedictiners Peri, der nicht wenige ältere Thomiſten als Vertreter des probabiliſtiſchen Principes vorführt, weiß Kaltenhauſen nur mit der Diſtinction zwiſchen probabilitas intrinseca und extrinseca zu begegnen, in der Abſicht nämlich, das Recht der letzteren abzuläugnen. Aber den älteren Thomiſten iſt dieſe Diſtinction fremd, oder wird von ihnen wenigſtens nicht zur Beſchränkung des Principes angewendet, was ohnehin ohne mancherlei Unzukömmlichkeiten nicht anginge. Was wäre z. B. zu thun, wenn einer Anſicht, die ex motivo intrinseco als probabler erſcheint, eine andere minder probable, aber durch weit bedeutendere Auctoritäten unterſtützte entgegenſtünde? Darf man einfach ſagen, ohne unbeſonnen zu reden, daß die letztere Anſicht eine gewagte und deßhalb verwerfliche ſei? Nicht bloß bei den Thomiſten, ſondern in allen anderen Schulen hat der Probabilismus ſeine Vertreter gefunden. Stephan Spinola [1]) nennt die im Probabilismus vertretene minder ſtrenge Anſicht eine in der allgemein menſchlichen Anſchauung und in der Uebereinſtimmung aller Völker begründete Auffaſſung. Der Minorit Gabriel Bovvin [2]) hebt hervor, daß ſich faſt alle Lehrer von Rang und Bedeutung, auch die heiligſten und

[1]) Vgl. unten S. 371, Anm. 10.

[2]) G. Bovvin, lebte im ſiebenzehnten Jahrhundert, Schriften: Philosophia Scoti, 4 Voll. — Theologia Scoti, welche von a. 1664—1682 fünf Auflagen erlebte.

gelehrteſten, zu dieſer milderen Anſicht bekennen. Der dem Orden der regulirten Kleriker angehörige Joh. Angelus Boſſius, der Kapuziner Jak. Raggius [1]), der berühmte Scotiſt Maſtrius erklären ſie als faſt allgemein anerkannte Doctrin. Lacroix [2]) machte eine große Zahl von, dem Jeſuitenorden nicht angehörigen, Theologen namhaft, welche dem Probabilismus ausdrücklich zuſtimmen; ſo die Auguſtiner Salonius [3]), Arragonius [4]), Beja [5]), Pontius [6]); die Carmeliten Cornejo [7]), Lezana [8]), Urbanus ab ascensione [9]); der Salmanticenſer Gabriel a St. Vincentio [10]); die Benedictiner Sayrus [11]) und Reding [12]); der Carthäuſer Roſell [13]); die Ciſtercienſer Lorca, Petrus a St. Joſepho, Malletus; die Franciscaner Villalobos [14]), Portel [15]), Pontius [16]), Marchantius [17]), Franciscus Longus

---

[1]) Jak. Raggius, aus einem genueſiſchen Adelsgeſchlechte († 1657), ſchrieb unter dem Namen Giragius: De regimine regularium — Monita pro confessariis deputatis tempore pestis ad sacramenta ministranda. Er ſtarb ſelber an der Peſt.

[2]) Theologia moralis antehac ex probatis auctoribus breviter concinnata a R. P. Herm. Busenbaum, nunc pluribus partibus aucta a R. P. Claudio Lacroix. Cöln, 1729. 2 Voll. fol.

[3]) Michael de Salon († 1620): De jure et justitia. — In secundam secundae S. Thomae.

[4]) Petrus de Aragon (c. a. 1584): In secundam secundae Thomae de justitia et jure — In tertiam Thomae de mysteriis vitae Christi et utriusque adventus.

[5]) Ludwig Beja († 1587): Responsiones casuum.

[6]) Baſilius Pontius († 1629): De matrimonio.

[7]) Vgl. Geſch. d. Thom., S. 145.

[8]) Joh. B. de Lezana († 1659): Summa QQ. Regularium — Mare magnum — Consulta moralia.

[9]) Urban *ab Ascens.* († 1648): Theologia moralis, canonica et practica — Exercices spirituels ou manuel et practique pour l'oraison mentale.

[10]) Lebte um a. 1670, und gab ein Werk de remediis ignorantiae heraus.

[11]) Gregorius Sayrus († 1602): Clavis regia — Thesaurus casuum conscientiae — De censuris.

[12]) Auguſtin Reding, Abt von Einſiedeln († 1667): Theologia scholastica.

[13]) Joſ. Roſell († 1656): Praxis deponendi conscientiam dubiam et scrupulos.

[14]) Henricus de Villalobos (c. a. 1620): Candelabrum aureum — De sacramentis et censuris.

[15]) Laur. Portel (c. a. 1617): Responsa moralia — Dubia Regularium.

[16]) Joh. Pontius (c. a. 1644): Cursus theologicus.

[17]) Petrus Marchantius (c. a. 1630): Tribunal sacramentale.

a Corisiano [1]), Ludovicus Caspensis, Oswald Pelbart [2]), Hauzeur [3]), Philipp Gesualdo, Eligius Bassäus, Bordonus, Bosco, Sporer [4]); die Clerici Regulares Leander a St. Sacramento [5]), H. Garcias [6]), Aversa, Ant. Diana [7]), Bivaldus, Lanfranc [8]), Homobonus de Bonis [9]), Spinola [10]), Morinus, Joseph de Januario, Delbene [11]); die keinem Orden angehörenden Theologen und Jurisperiten Besantius († 1617), Carbo, Zechus (c. a. 1580), Martinus ab Azpilcueta, Petrus Navarrus [12]), Lud. de Montesinos († 1621), Joh. Sanchez [13]), La Rua [14]), Petrus de Ochogavia [15]), Trullenchus [16]), Recasull [17]), Guttierez [18]), Solorzano [19]), Machado de

---

[1]) De casibus reservatis etc. 1618.

[2]) Flores totius theologiae practicae, a. 1645.

[3]) Theologia Sacramentalis, 1665.

[4]) Patritius Sporer († 1681): Theologia moralis in Decalogum — Tirocinium sacramentale — Theologia sacramentalis.

[5]) Leander a S. Sacr., O. SS. Trin. († 1663): Summa novem partium.

[6]) Hieronymus Garcias, ein Hieronymitaner (c. a. 1656): Suma moral de las excelencias del sacerdocio evangelico y obligaciones de los ecclesiasticos — Politica ecclesiastica regular y secular etc.

[7]) Antonius Diana († 1660): Resolutiones morales — Summa resolutionum etc.

[8]) Andreas Lanfrancus, Can. Reg., † 1650 Bischof zu Ugento: Opuscula logica et theologica — De jure beneficiariorum in beneficiorum ecclesiasticorum fructus.

[9]) Theologia Moralis.

[10]) Stephan Spinola, zuletzt Bischof von Savona († 1682): De libera et prudenti agibilium electione in moralibus — philosophia novissima — Comm. in plures Aristotelis libros — Epigrammata etc.

[11]) De immunitate ecclesiastica, 1649.

[12]) De restitutione, 1590.

[13]) Disputationes selectae, 1620.

[14]) Hieron. de la Rua (c. a. 1580): Controversiae theologicae.

[15]) Vgl. Gesch. d. Thom., S. 375.

[16]) Praxis Sacramentorum, 1633.

[17]) Totius theologiae moralis praxis, 1660.

[18]) Joh. Guttierez, ein spanischer Rechtsgelehrter, c. a. 1600, unter dessen, zu Lyon 1730 erschienenen sämmtlichen Werken sich auch mehrere canonistisch-casuistische Abhandlungen befinden.

[19]) Joh. Pereira de Solorzano, lehrte zu Salamanca die Rechte, und war später Mitglied des hohen Rathes von Indien, zuletzt von Castilien. Ueber seine verschiedenen Schriften vgl. Jöcher's Gelehrten-Lexicon.

Chaves († 1653), Gamachius, Duvallius, Isambert, Bail, Wiggers, Mercerus [1]), Mauden [2]), Sylvius, Gaugericus Rivius (c. a. 1610), Hallus, Manigart [3]) u. s. w. Selbst Obstraet [4]), sonst ein geschworner Feind des Probabilismus, gesteht: Nihil per multos annos communius probabilitatam doctrina ... communis ergo et universalis per ecclesiam erat probabilitatis doctrina. Die höchsten Würdenträger der Kirche haben sich zum Probabilismus bekannt; so der Erzbischof von Palermo, Nicolaus de Tudeschis, der heilige Erzbischof Antonin von Florenz, Petrus de Palude, Patriarch von Jerusalem, Didacus Alvarez, Erzbischof von Trani, Bartholomäus Ledesma, Bischof von Antequera, Thomas Zerola, Bischof von Minorca, Joh. Malderus, Bischof von Antwerpen, Martinus Bonacina, Bischof von Mailand, Aug. Barbosa, Bischof von Ugento, Caramuel Lobkowitz, Abt, Generalvicar und Bischof von Mysien, die Cardinäle Tolet und Joh. de Lugo.

Gegen dieses Raisonnement erhebt nun freilich Patuzzi Einsprache. Es sei nur ein Stratagem der neueren Probabilisten, die Auctoritäten mittelalterlicher Theologen für sich in Anspruch zu nehmen; die älteren Probabilisten hätten ungeschminkt und unverholen immer hervorgehoben, daß sie eine den Auctoritäten eines Antonin, Silvester, Cajetan, Conradus, Corduba [5]), Adrian, Bartholomäus Fumus [6]), Gabriel Biel, Major u. s. w. entgegengesetzte Ansicht verträten. Den hochgestellten Protectoren des Probabilismus stellt Patuzzi die Auctoritäten eines Bellarmin [7]), Carolus

[1]) Wilhelm Mercerus, Prof. in Löwen († 1639): Comm. in tertiam Partem S. Thomae.

[2]) David Mauden, zuletzt Decanus an der Collegiatkirche zu Breda († 1641): Discursus morales in praecepta Decalogi — Speculum aureum vitae moralis — Alethelogia etc.

[3]) Pastorale, 1664.

[4]) Joh. Obstraet, ein belgischer Theolog, und Gegner Steyert's und Desirant's († 1720): Institutiones morales ad tirones in academiis et episcopalibus seminariis alumnos — Theologus christianus — Institutiones theologicae de actibus humanis — Theologia moralis practica et scholastica etc.

[5]) Anton von Corbova O. S. F. († 1553): Quaestionarium theologicum — Annotationes in Dom. Sotum de ratione tegendi et obtegendi secretum — De detractione et restitutione famae — Comm. in 4 libros Sentt. — Casos de conciencia — De conceptu B. M. V. etc.

[6]) Barth. Fumus O. P. (c. a. 1553): Armilla aurea.

[7]) Patuzzi citirt eine Stelle aus einem Schreiben Bellarmin's an den Bischof von Theano, Bellarmin's Neffen: Si quis velit in tuto salutem suam collocare,

Borromäus, Franz von Sales, Boſſuet [1]), Bona, Saenz d'Aguirre gegenüber, ſo wie die Decrete und Paſtoralſchreiben vieler ausgezeichneter Biſchöfe Frankreichs, Belgiens, Spaniens, Italiens. Was dieſen letzten Punct anbelangt, ſo würden vornehmlich die Urtheile der franzöſiſchen Biſchöfe zu berückſichtigen ſein, welche am meiſten und eifrigſten den Ausſchreitungen des Probabilismus entgegentraten. Liguori ſagt, er habe die Erläſſe und Verbote derſelben genau durchgeleſen und gefunden, daß ſie im Grunde nur auf Pirot's Apologia Casuistarum ſich bezögen. Ueber das Verhalten hochgeſtellter und anſehnlicher Auctoritäten, Perſönlichkeiten und Körperſchaften äußert ſich Liguori, umſtändlicher als in ſeiner Theologia Moralis, in der kleinen Schrift dell' uso moderato dell' opinione egualmente probabile; er zählt da alle jene berühmten Cardinäle, Biſchöfe, gelehrten Körperſchaften und Thomiſten auf, welche dem Probabilismus im Principe zugeſtimmt haben. Wenn die franzöſiſchen Biſchöfe auf einer ihrer General-Aſſembleen einmal für den Tutiorismus ſich ausſprechen, ſo muß erinnert werden, daß, wie hoch man auch die Auctorität weiſer und würdiger Männer zu ehren hat, hiedurch dem Gewichte innerer Gründe nicht derogirt werden könne, und dieß um ſo weniger, wenn für die durch ihre inneren Gründe zu empfehlende Anſicht zugleich auch, wie von ſelbſt zu erwarten ſteht, achtbare äußere Auctoritäten einſtehen. Alle Einwendungen der Gegner würden, wenn ſie etwas zu bedeuten haben ſollen, nur beweiſen, daß der Tutiorismus Geſetz des ſittlichen Verhaltens ſei; dieſe

---

et simul oporteat eum episcopali officio fungi, is omnino debet de novis controversiis certam veritatem inquirere, et non respicere, quid multi hoc tempore dicant vel faciant; et, si rei certitudo non possit ad liquidum apparere, debet omnino tutionem partem sequi, et nulla ratione, nullius imperio, nulla utilitate temporali proposita, ad minus tutam partem declinare. Agitur enim de summa rei, cum de salute aeterna tractatur, et facillimum est, conscientiam erroneam exemplo aliorum induere; et eo modo, conscientia non remordente, ad eum locum descendere, ubi vermis non moritur, et ignis non exstinguitur.

[1]) Ex eo — lauten Boſſuet's Worte bei Patuzzi — quod nulla mentio hujus doctrinae de licito usu opinionis minus tutae in occursu tutioris et operanti ipsi probabilioris apud Patres reperiatur, neque apud Scholasticos et S. Doctores, qui a Patribus doctrinam suam acceperunt... conficitur manifeste, illam esse novam, et in ecclesia ignotam usque ad finem XVI saeculi. Hinc autem elicitur, illam esse falsam; quia incredibile est, Deum per tot saecula occultasse omnibus antiquis Theologis doctrinam veram adeo proficuam ad facilitandam coeli viam, et permisisse, ut omnes prisci theologi, qui hoc punctum attigerunt, per tot saecula errassent.

rigide Anſicht iſt aber durch eine förmliche Entſcheidung des apoſtoliſchen Stuhles zurückgewieſen, indem Alexander VIII. die Theſe verwarf: Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam. Die Ausſchreitungen und Verirrungen, die bei den Probabiliſten in der That vorgekommen ſind, ſind nicht im Principe des Probabilismus begründet, ſondern aus einer ungerechtfertigten Ausdehnung und Erweiterung des Principes gefloſſen, welches man mit dem in ſeiner Allgemeinheit unerweislichen Satze identificirte: Qui probabiliter agit, prudenter agit. Das richtige Princip iſt vielmehr dieß, daß eine lex dubia oder incerta keine obligatio certa involviren könne; zur Conſtatirung einer obligatio certa iſt eine manifestatio oder promulgatio legis nothwendig, die in Rückſicht auf das natürliche Sittengeſetz nach Thomas' Worten ſtatt hat ex hoc ipso, quod Deus eam (scil. legem naturalem) mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam, womit aber noch nicht die actuelle Kenntniß des Geſetzes gegeben iſt; daher denn auch Thomas deutlich genug zwiſchen opinio und scientia unterſcheidet, und ausdrücklich hinzufügt: Nullus ligatur per praeceptum aliquod, nisi mediante scientia praecepti illius [1]).

Die von Kaltenhauſen gegen Ablehnung des Tutiorismus vorgebrachten Gründe — bemerkt Mannhart — beruhen auf einer offenkundigen Verwechslung der possessio licentiae mit der possessio veritatis. Die possessio licentiae iſt im gegebenen Falle aus der ignorantia invincibilis zu rechtfertigen, durch deren Vorhandenſein jede mögliche Verfehlung gegen das nicht anerkannte Geſetz entſchuldiget iſt. Derſelbe Entſchuldigungsgrund rechtfertiget auch den Soldaten, der, ſo lange er nicht gewiß weiß, daß der Kriegszug, zu welchem ihn das Gebot ſeines Fürſten beruft, ungerecht, alſo gegen Gottes Gebot unternommen ſei, mit gutem Gewiſſen dem Rufe unter die Fahnen folgen kann. Oder würde er vielleicht ſicherer daran ſein, wenn er nicht folgte? Wenn jemand bona fide zweifelt, ob er die Verbindlichkeit eines Gelübdes auf ſich genommen habe, ſo ſpricht ihn das kirchliche Geſetz ſelber [2]) von der Verbindlichkeit frei; eben ſo fordert daſſelbe nicht, daß der Gatte, der an der Giltigkeit ſeiner Ehe zweifelt [3]), dem Mitgatten die Leiſtung der ehelichen Pflicht verweigere. Oder

---

[1]) Ver., qu. 17, art. 3.

[2]) Reg. 122 ff., de reg. Juris.

[3]) Cap. Inquisit. de sent. Excomm.

würde der Gatte etwa ſicherer handeln, wenn er die Leiſtung verweigerte? Dieß ſind nun lauter Fälle, in welchen die Regel: Melior est conditio possidentis, die minder ſichere Handlungsweiſe zur erlaubten, und das Gegentheil ſogar zur unerlaubten oder wenigſtens gewagten macht. Dieß hat bereits der berühmte Thomiſt Silveſter Prierias ausgeſprochen, rückſichtlich der Frage, was beſſer ſei: augenblicklich beichten, wenn Wunſch und Gelegenheit dazu vorhanden iſt, oder das Geſchäft der ſacramentalen Ausſöhnung mit Gott noch eine Weile zu verſchieben; und Suarez ſagt in ähnlichem Sinne, daß die mildere Auslegung eines Eides zugleich auch die interpretatio tutior ſei. So ſind einſichtsvolle Männer beider Orden einig in Anerkennung des Wahren und Berechtigten, was im Probabilismus liegt. Wenn aber Kaltenhauſen ſich darauf etwas zu Gute thun will, daß ſein Orden in einem Generalcapitel zu Rom vom Jahre 1655 die Initiative gegen die Laxitäten der probabilitas extrinseca ergriffen habe, ſo muß ihm erſtlich einmal entgegengehalten werden, was Daniel dem Natalis Alexander entgegenhielt, daß man nämlich keine, die rechten Gränzen der indulgenten Milde überſchreitende Aeußerung eines Jeſuiten vorweiſen könne, welche nicht früher oder gleichzeitig auch von einem Dominicaner wäre vorgebracht worden. Sodann iſt es nicht richtig, daß der Predigerorden die Initiative gegen die probabilitas extrinseca ergriffen habe; längſt ſchon früher hat der General der Jeſuiten Mutius Vitelleschi in einem Rundſchreiben an die Superioren der Ordensprovinzen (a. 1617) vor den Gefahren und Ausſchreitungen des Probabilismus gewarnt, und im Beſonderen das Vorgehen jener getadelt, die ſo ſchnell bei der Hand ſind, zu ſagen: Tueri quis potest, probabilis est, auctore non caret etc. Er hat darauf gedrungen, denjenigen Anſichten den Vorzug zu geben, welche moraliſch ſicherer ſind, das Anſehen der gewichtigeren Lehrer, namentlich des heiligen Thomas, für ſich haben, und deren Vertretung zur Förderung der Frömmigkeit und des erbaulichen Wandels dient. Wenn nun in nicht wenigen Fällen, wie aus den vorhin angeführten Beiſpielen erhellt, gerade die mildere Anſicht den von Vitelleschi geforderten Bedingungen entſpricht, hat man da noch ein Recht, über den Probabilismus als ſolchen den Stab zu brechen? Daß es übrigens dem Orden nicht an der nöthigen geiſtigen Kraft gebreche, exceſſive und ſchadhafte Elemente, die hin und wieder aus einem an ſich guten und geſunden Streben ſich herausſetzten, auszuſtoßen, möge die nicht genug gewürdigte und nie genug zu würdigende Abhandlung des Generals Thyrſus Gonzalez de recto usu opinionum probabi-

lium [1]) bezeugen. Auch darf man den Moraliſten des Jeſuitenordens die Anerkennung nicht verſagen, daß ſie jederzeit die erſten waren, welche eine cenſurirte Theſe, ſelbſt wenn ſie perſönlich durch die Cenſur betroffen waren, in ihre Bücher aufnahmen, ihre unrichtigen Meinungen verbeſſerten und förmlich zurücknahmen. Das Verhalten eines Cardenas [2]) und Viva [3]) möge zum Beweiſe für das Geſagte dienen. Kaltenhauſen ſchreibt Gonet den Vorwurf nach, Sanchez habe dem heiligen Thomas fälſchlich eine Rechtfertigung der probabilitas intrinseca unterlegt, die in deſſen Schriften ſich gar nicht finde. Der vielgeſchmähte Cardenas weiſt aus der catena des berühmten Thomiſten Petrus de Tapia [4]) eine ganz anders lautende Stelle vor: Colligitur e D. Thomae Quodlib. III, art. 3 — ſagt Tapia — quemque posse sequi opinionem sui magistri, in his quidem, quae non derogant fidei aut bonis moribus.

Wir übergehen den übrigen Theil der Abhandlung, in welchem Mannhart ſeine Ordensgenoſſen Escobar und Tamburini wider verſchiedene, ungerechter und verläumderiſcher Weiſe ihnen zur Laſt gelegte Behauptungen in Schutz nimmt; es ſei nicht wahr, daß ſie geſagt hätten, eine unverehelichte Schwangere dürfe den noch unbeſeelten Fötus abtreiben; ein Concubinarius dürfe die Concubine im Hauſe behalten, wenn die Fortſchickung derſelben ſein Leben traurig und troſtleer machen würde [5]); daß ein Kläger

---

[1]) Zuerſt erſchienen in Rom, 1694; mitgetheilt im Thesaur. theol. IV, p. 451 ff.

[2]) Crisis theologica bipartita, sive disputationes selectae e Theologia Morali, in quibus pro votis Illustr. D. Joannis Caramuelis, utque operi ejus interrogatorio respondeatur, quam plurimae ejus opiniones et argumentationes ad praefatam crisin vocantur. Lyon, 1670. — Crisis theologica, in qua plures selectae difficultates e morali Theologia ad Lydium veritatis lapidem revocantur. Ex regula morum posita a SS. D. N. Innocentio XI. P. M., in diplomate damnante 65 propositiones. Cöln, 1702.

[3]) Damnatae Theses ab Alexandro VII., Innocentio XI. et Alexandro VIII., nec non Jansenii ad theologicam trutinam revocatae juxta pondus Sanctuarii. Neapel, 1708.

[4]) P. de Tapia O. P., lehrte zu Alcala, ſchlug das Bisthum Crotona aus, nahm aber endlich der Reihe nach die Bisthümer Segovia, Monviedro, Cordova, Sevilla an († 1657). Schriften: Catena moralis doctrinae — Catechismo y explicacion etc. por l'uso de la diocese de Sevila etc.

[5]) Aus welchen Mißgriffen dieſe ſelbſtverſtändlich unterſchobenen und angedichteten Behauptungen gefolgert worden ſein mögen, läßt ſich aus den beiden, von Alexander VIII. und Innocenz XI. verworfenen Theſen ſchließen: Est probabilis opinio, quae dicit, esse tantum veniale, osculum habitum ob delectationem

oder Angeklagter den Richter tödten dürfe, von deſſen Seite ein ungerechter Urtheilſpruch zu befürchten iſt [1]); daß ein Richter Geld annehmen und hiedurch ſich beſtimmen laſſen dürfe, eine Sache, in welcher für beide Parteien gleich viel Gründe ſprechen, zu Gunſten des Geſchenkgebers zu entſcheiden; daß man durch einen Dritten, der des guten Glaubens iſt, die Wahrheit zu bezeugen, eine Sache beſchwören laſſen könne, von deren Unwahrheit man überzeugt iſt [2]); daß es erlaubt ſei, ernſtlich den Tod eines Verwandten zu wünſchen, welchen man beerben möchte; daß man, um dem Tode oder ſchweren Nachtheilen zu entgehen, ſich durch falſche Ausſagen Dinge aufbürden dürfe, die man nicht begangen hat; daß ein Sachwalter eine Sache vertreten dürfe, von deren Unhaltbarkeit und Ungerechtigkeit er überzeugt iſt; daß ein Kleriker geſetzlich ſeine Schuldigkeit gethan habe, wenn er das ihm kirchlich vorgeſchriebene Breviergebet ganz zerſtreut verrichtet hat u. ſ. w. Es bedarf keiner umſtändlichen Beweiſe, daß dieſe und andere Dinge den Moraliſten des Jeſuitenordens nur aus Gehäſſigkeit aufgebürdet worden ſind. Der kecke Muth des Disputirens, das Beſtreben, die Schwachen und in die Gefahren des Weltlebens vielfach Verſtrickten mit möglichſter Schonung zu beurtheilen und zu behandeln, das Gefühl der Unmöglichkeit, die weltliche Sitte ganz nach den Geboten der ſtrengen evangeliſchen Moral umzugeſtalten, und das Mitleid, mit den Tauſenden und Millionen, die in Drang und Noth, Luſt und Täuſchung des Weltlebens ohne ein beſonderes Wunder der Gnade kaum zur Kenntniß und Anerkenntniß der ſtrengen evangeliſchen Moral gebracht werden konnten, mögen zu manchen Aeußerungen hingeriſſen haben, die gerechter Weiſe Anſtoß erregten. Man verurtheile diejenigen nicht, welche Fehler, die ſie ſelbſt nicht begingen und an ſich auf das Strengſte getadelt haben würden, an Anderen möglichſt zu entſchuldigen ſuchten. Lag hierin eine nicht gerechtfertigte Conceſſion an den Geiſt der Welt, ſo iſt dieſe Schuld

---

carnalem et sensibilem, quae ex osculo oritur, secluso periculo consensus ulterioris et pollutionis. — Proxima occasio peccandi non est fugienda, quando aliqua utilis aut honesta causa non fugiendi occurrit.

[1]) Alexander VII. verwarf den Satz: Licet occidere falsum accusatorem, falsos testes ac etiam judicem, a quo iniqua certe imminet sententia, si alia via non potest innocens damnum evitare.

[2]) Innocenz XI. cenſurirte eine Theſe, die vielleicht ernſthaft vertheidiget ſein mochte: Vocare Deum in testem levis mendacii, non est tanta irreverentia, propter quam velit aut possit damnare hominem.

ſchwer genug gebüßt worden; man hat den fanatiſchen Haß gegen die vermeintlichen Verderber des Evangeliums und der chriſtlichen Moral bis zum höchſten Grade geſteigert, eben hiedurch aber den Abſichten Gottes gedient, der einen zur Ehre und Ausbreitung ſeines heiligen Namens geſtifteten Bund unter Verfolgungen aller Art ſeine Lebens- und Wirkungsfähigkeit, ſeine geiſtige und ſittliche Kraft in eminenter Weiſe bewähren laſſen wollte. Verſtändige unter den Feinden des Ordens und der Kirche z. B. Voltaire, haben es ſelber ausgeſprochen, daß ſie an die der Moraldoctrin deſſelben zur Laſt gelegten Beſchuldigungen nicht glauben; und an den ſo hart Angegriffenen iſt durchwegs der gemäßigte und ruhige Ton der ihnen abgenöthigten Apologien und Selbſtvertheidigungen zu rühmen. Die wirklich vorgekommenen Mißgriffe ſtellten ſie nicht in Abrede; aber gegen die tendenziöſe Ausbeutung derſelben, gegen die ungerechte Verallgemeinerung und Uebertretung derſelben legten ſie mit entſchiedenem, männlichem Tone und überzeugenden Gründen Verwahrung ein. Sollte darin nicht eine große Ueberlegenheit geiſtiger und ſittlicher Bildung über die Gegner zu erkennen ſein?

Die erheblicheren Verfehlungen und Mißgriffe einzelner aus ihnen dürften, ſo weit nämlich dieſelben in einem mitunter forçirten Gegenſatze des Molinismus zum ſtrengen Auguſtinismus gegründet waren, aus einer zu vorwiegenden Betonung des formalen Momentes der Freiheit [1]), und aus der damit zuſammenhängenden Abſtraction von den die angeborne Freiheit lähmenden und niederhaltenden Einflüſſen, welchen das durch den Sündenfall der vorwiegenden Herrſchaft der Naturmächte anheimgegebene menſchliche Geſchlecht verfallen iſt [2]), zu erklären ſein; wenn ſie einerſeits mit

---

[1]) So entſchuldiget Filiutius die aus Inadvertenz hervorgegangenen Verfehlungen: Nec refert, quod inadvertentia oriatur ex prava consuetudine aut ex passione; quia tam passio quam prava consuetudo tollit actualem usum rationis, qui necessarius est ad peccandum mortaliter, ut pluribus ponderat Suarez.

[2]) So fanden ſich in den über die chineſiſchen Religionsbräuche ausgebrochenen Streitigkeiten der Jeſuiten mit anderen Orden und Theologen folgende Behauptungen bei Schriftſtellern des Jeſuitenordens vor: Sinarum populus fere per annos bis mille (sine fide Christi) verum Deum coluit, ea ratione et modo, qui Christianis exemplo et documento esse possit. — Sinarum moralis doctrina non minus pura visa est, quam religio. — Morum sanctitas, cultus veri Dei internus et externus, vera sacrificia, homines inspirati a Deo, miracula, spiritus religionis, purissima charitas, quae religionis est perfectio et character, et (si ausim dicere) Dei Spiritus apud Sinas olim per duo annorum millia et amplius permanserunt.

Recht betonten, daß die rohe Natürlichkeit des Heidenmenſchen nicht ſelber das Sündhafte ſei, wie die Gegner anzunehmen geneigt waren [1]), ſo fehlten doch Einzelne aus ihnen dadurch, daß ſie mit der rohen Natürlichkeit auch die rohe Begierlichkeit entſchuldigten [2]) und hiedurch an einen anti-auguſtiniſchen Naturalismus oder Pelagianismus anſtreiften, ſo wie denn Einzelne auch den philoſophiſchen Begriff der guten Handlung in faſt rationaliſtiſcher Weiſe von der chriſtlichen Auffaſſung deſſelben abtrennten [3]); offenbar in dem gegen die Bajaniſch-Janſeniſtiſche Entwerthung und Verdammung aller ſogenannten natürlichen Tugend und Moral [4]) gekehrten Beſtreben, eine neben der ſpecifiſch-chriſtlichen Denkart und Geſinnung mögliche, wenn ſchon weit minder vollkommene ſittliche Güte als ein Mittleres zwiſchen chriſtlicher Vollkommenheit und ſündiger Verdorbenheit feſtzuhalten [5]). Die

---

[1]) Rudes et inculti — ſagt Arriaga mit mehreren Anderen — invincibili Dei ignoratione excusabuntur a peccato infidelitatis, atheismi, et quod Deum non colant, nec honorem ei debitum exhibeant. — Talis homo, taliter Deum ignorans, ſagt Arriaga weiter, non peccabit mortaliter, etiamsi alium occidat et putet se male facere, nec ideo promerebitur poenam aeternam.... Nam ratio promerendi poenam aeternam solum desumitur ex eo quod aliquis homo saltem in confuso noscat se offendere Deum summum. — Ad peccatum mortale, erklärt Amicus, requiritur plena seu perfecta consideratio malitiae mortalis, per judicium de tali malitia vel periculo illius.

[2]) Innocenz XI. verdammte folgende Theſen: Comedere et bibere ad satietatem ob solam voluptatem non est peccatum, modo non obsit valetudini, quia licite potest appetitus naturalis suis actibus frui. — Opus conjugii ob solam voluptatem exercitum omni penitus caret culpa ac defectu veniali.

[3]) Alexander VIII. verwarf den Satz: Bonitas objectiva consistit in convenientia objecti cum natura rationali; formalis vero in conformitate actus cum regula morum. Ad hoc sufficit, ut actus moralis tendat in finem ultimum interpretative. Hunc homo non tenetur amare, neque in principio, neque in decursu vitae suae moralis.

[4]) Eine von Alexander VIII. cenſurirte Propoſition lautet: Omnis humana actio deliberata est dilectio Dei vel mundi. Si Dei, caritas Patris est; si mundi, concupiscentia carnis h. e. mala.

[5]) Praeceptum affirmativum amoris Dei et proximi — ſagt Tamburini — non est speciale sed generale, cui per aliorum praeceptorum impletionem satisfit. — Deus praecipiendo sui amorem satis habet, si sibi in aliis mandatis pareamus (Sirmond). — Ueber die Frage, wie oft man den Act der Liebe zu Gott zu erwecken ſchuldig ſei, finden ſich bei Hurtado de Mendoza, Koninck, Henriquez, Filliutius, Sirmond auffallende Aeußerungen, durch welche jahrelange Unterlaſſungen deſſelben entſchuldiget wären. Non parum fecisset, ſagt letzterer, qui Deum actu

Apologie der natürlichen Motive führte auf die Streitigkeiten über Sufficienz oder Insufficienz der attritio, hinsichtlich welcher, wie hinsichtlich der Liebe zu Gott im Allgemeinen die Jesuiten meinten, daß in der sachlichen Leistung und actuellen Bethätigung des Bußeifers ein weit zuverlässigerer Maßstab der Beurtheilung von Werth oder Unwerth des Menschen vor Gott gegeben sei, als in der so schwer zu ergründenden Qualität der Gesinnung und Intention, ob diese natürlich entstanden oder übernatürlich eingeflößt sei. Den in dieser Hinsicht das rechte Maß verständiger Nüchternheit überschreitenden Sätzen über die Liebe zu Gott entsprechen ähnliche über die den Nächsten schuldige Liebe [1]), die denn auch von Einzelnen allzu nüchtern aufgefaßt wurde; woraus dann weiter eine gegen das Gebot der christlichen Nächstenliebe verstoßende Ausdehnung der natürlichen Berechtigung im Verhältniß zum Nächsten floß [2]).

Der den Jesuiten mit den Scotisten gemeinsame Gegensatz gegen die das materiale Moment im Begriffe der Erbsünde und die natürliche Verdorbenheit der natura lapsa urgirenden Theologen anderer Richtungen brachte es mit sich, daß die Jesuiten auch in der Frage von der immaculata conceptio sich gleich vom Anfange her den Scotisten anschlossen [3]) und die später als förmlichen Glaubenssatz ausgesprochene Lehre als eine theologisch gewisse und dem Geiste der kirchlichen Lehre und Tradition entsprechende nachzuweisen bemüht waren. Suarez geht in der Entwickelung seiner Sätze über die Würde und Heiligkeit der seligsten Jungfrau von dem Gedanken der göttlichen Erwählung aus [4]). Maria ist durch eine

semel in vita dilexisset; quod etiam in rigore ultra praeceptum esset.... Deus non tam praecipit amorem sui, quam odium vetat, sive formale et actuale (quod non humanum sed diabolicum est) sive materiale quod in mandatorum transgressione positum est. Diese Doctrin wird mit der Lehre von der Sufficienz der Attrition in Verbindung gebracht bei Sirmond, Tamburini u. A.

[1]) Estrix und Amicus sagen mit Berufung auf Suarez: Per se non tenemur proximum diligere actu interno et formali.

[2]) Escobar: Regulariter occidere possum furem pro conservatione unius aurei. — Lessius: Licet res sit parvi momenti, si tamen ex eo quod dominus illius non eripiat eam de manibus latronis, illi vertatur dedecori, et ille sit homo dignus honore in populo, potest illum latronem occidere, cum aliud non restat medium.

[3]) Vgl. Gesch. d. Thom., S. 89.

[4]) Diese Entwickelung zweckt, wie sich im Verfolge zeigen wird, auf eine Widerlegung der Prop. 73 Baji ab: Nemo praeter Christum est absque peccato originali; hinc B. V. mortua est propter peccatum ex Adam contractum, omnesque

allen Rückſichten auf ihr Verdienen vorausgehende Vorherbeſtimmung auserwählt worden, und zwar zunächſt und zuerſt hiezu, Mutter Chriſti zu ſein. Daß ſie zugleich eine Tochter Eva's ſein ſollte, war eben nur ein Conſecutivum ihrer Auserwählung zur Mutter Chriſti, konnte demnach nicht beſtimmend auf den bereits unabhängig von ihrer natürlichen Abkunft feſtſtehenden Gedanken Gottes Einfluß nehmen. Allerdings trat ſie auf dem Wege natürlicher Zeugung in's irdiſche Daſein, aber nicht ohne Wunder und übernatürliche Einwirkung, indem ſie von einer unfruchtbaren und bereits greiſen Mutter zufolge inbrünſtiger Gebete empfangen wurde. Die heilige Jungfrau war von Geburt an mit Vollkommenheiten des Leibes und der Seele ausgeſtattet, wie keine andere Menſchennatur. Mehrere heilige Väter halten dafür, daß ſie über das Loos natürlicher Krankheiten und Leiden des Körpers erhaben geweſen ſei; der Eindruck ihrer hehren überirdiſchen Schönheit war ſo überwältigend und ehrfurchtgebietend, daß ihr Anblick jede unreine Luſt verlöſchen machte. Obwohl als Tochter Adams an ſich und natürlicher Weiſe der Nothwendigkeit an der Erbſchuld Theil zu haben, unterworfen, war ſie doch actuell niemals mit derſelben behaftet. Allerdings hat auch ſie in Adam geſündiget, und die entgegengeſetzte Anſicht eines Catharinus, Galatinus und Viguerius iſt nicht haltbar, weil ſie auf doch zu äußerlicher Auffaſſung der Erbſünde beruht, als ob die Schuld nur deßhalb im menſchlichen Geſchlechte ſich vererbt hätte, weil Gott den Willen Adams als den Willen aller ſeiner Deſcendenten, Maria ausgenommen, anzuſehen beſchloſſen hat. Maria wäre für dieſen Fall nicht als eine Erlöſte Jeſu Chriſti anzuſehen, der Heiland wäre für ſie nicht geſtorben, während doch die Schrift ſagt: unus pro omnibus mortuus est, und weiters: ergo omnes mortui sunt (scil. in Adamo). Sie kann jedoch für eine Erlöſte Chriſti gelten, ohne auch nur einen Augenblick actuell mit der Erbſünde behaftet geweſen zu ſein; weil Gott, deſſen erbarmendem Willen keine Schranken geſetzt ſind, der actuellen Unterſtellung

---

ejus afflictiones in hac vita, sicut et aliorum justorum fuerunt ultiores peccati actualis aut originalis. Später mußte nochmals Alexander VIII. (a. 1690) den Satz verdammen: Laus quae defertur Mariae ut Mariae, vana est. Suarez (de Gratia, Proleg. VI, c. 2, n. 16) erklärt, daß die erwähnte Propoſition des Bajus deßhalb verworfen worden, weil in derſelben alle Leiden der Gerechten, im Widerſpruche mit den klaren Worten der Schrift, als Strafleiden hingeſtellt werden; zudem laſſe die bezügliche Propoſition im Ungewiſſen, ob Bajus die heilige Jungfrau nicht auch actueller Sünden ſchuldig halte.

der heiligen Jungfrau unter das Loos aller Adamskinder im Augenblicke ihres Empfangenseins durch seine Gnade zuvorkommen konnte. Erbsündlichkeit ist eine accidentale Qualität des Menschseins, und ist daher mit diesem nicht so unzertrennlich verwachsen, daß dasselbe ohne jene gar nicht gedacht werden könnte; denn es läßt sich recht wohl eine Suspension der eine qualitative Unvollkommenheit causirenden Ursachen denken, ohne daß deßhalb das Subject jener Unvollkommenheit nicht wäre. Dasjenige, wodurch die allgemeine Setzung jener defectiven Qualität verhindert wurde, war eben die Gnade der Erlösung, wie Cajetan richtig hervorhebt. Daß es so geschah, war der Weisheit Gottes vollkommen angemessen; und diese Angemessenheitsgründe sind auch geeignet, die Wahrheit des kirchlichen Glaubens an die unbefleckte Empfängniß der christlich gebildeten Vernunft einleuchtend zu machen. Quicquid tibi vera ratione melius occurrit — sagt der heilige Augustinus — id scias fecisse Deum. Es war angemessen, daß Gott, der die Reinheit und Heiligkeit liebt, von einer vollkommen reinen und vollkommen sündelosen Mutter geboren wurde; am allermeisten mußte die Mutter des Herrn von der Erbsünde frei sein, da durch diese die Seele mehr befleckt und dem Satan dienstbar gemacht wird, als durch jede wirkliche Sünde. Und da der Sohn bereits war, als die Mutter geschaffen wurde, so mußte sie bereits damals, als sie geschaffen und erzeugt wurde, eine Reine und Heilige sein, besonders da sie zunächst eben nur mit der Bestimmung, Mutter des Herrn zu sein, in's Dasein gerufen wurde. Auch muß man angemessener Weise dafürhalten, daß der Sohn der Mutter die Fülle der Erlösungsgnaden im höchsten Maaße zuwenden wollte; es ist aber ein größeres Werk der Gnade, vor Fall und Verunreinigung zu bewahren, als einen Gefallenen und Verunreinigten wieder aufzurichten und zu reinigen. Maria wurde als Mutter Christi Mitwirkerin am Erlösungswerke, und zu einem Range erhoben, der sie über die Engel stellte: Sicut Deus omnia creando Pater est et Dominus omnium — sagt Anselmus — ita Beata Virgo suis meritis cuncta reparando Mater est et Domina rerum. Als Königin der Engel kann Maria niemals mit einem Gebrechen behaftet gewesen sein, dessen die Engel überhoben sind. Zudem kann man nicht zugeben, daß der heiligen Jungfrau nicht versagt gewesen sein sollte, was Adam und Eva nicht versagt war, nämlich in statu naturae purae geschaffen zu werden. Maria's Leib war des Looses, in Schmerzen zu gebären, in Tod und Verwesung zu Staub und Asche zu werden, überhoben; um so mehr wird

ſie auch des Looſes, als Tochter des Zornes geboren zu werden, überhoben geweſen ſein; weil ſonſt nur das geringe Uebel von ihr abgewendet worden, das größere aber ihr nicht erſpart geblieben wäre. Zudem läßt Gott kein Uebel ohne Grund zu; für eine befleckte Empfängniß der heiligen Jungfrau laſſen ſich aber keinerlei Zweckmäßigkeitsgründe auffinden. Auguſtinus ſagt, daß Begierlichkeit und actuelle Schuld in einem infalliblen Connex mit der Erbſchuld ſtehen; wenn nun, wie allgemein und ausnahmslos in der Kirche anerkannt und geglaubt wird, das Erſtere bei der heiligen Jungfrau wegfällt, ſo kann auch das Andere in ihr nie vorhanden geweſen ſein. Die rein pönalen Wirkungen der Erbſünde, welche auch in der heiligen Jungfrau hervortreten, laſſen ſich von allem Connexe mit einer actuellen Theilnahme an der Erbſchuld abgetrennt denken, involviren ſonach keine Nothwendigkeit, Maria als in Befleckung Empfangene zu denken. Sie verunzieren ihre heilige Perſönlichkeit ſo wenig, daß ſie die ethiſche Würde derſelben erſt recht leuchtend hervortreten laſſen. Maria ſteht höher, als Johannes der Täufer [1]); alſo muß ihr auch mehr Gnade zu Theil geworden ſein als jenem, welcher, nachdem er befleckt empfangen worden, im Mutterſchooße geheiliget worden iſt. Wie Gott den Täufer und andere ihm vorangegangene Propheten und heilige Männer mit beſonderen Gnaden ſegnete, um ſie als beſonders erwählte Werkzeuge ſeines Heilsplanes auszuzeichnen — wie er das geſammte Volk Israels als Träger ſeiner Verheißungen und erwähltes Volk mit beſonderen Gnaden und Segnungen überhäufte, ſo wird Gott im Beſonderen die heilige Jungfrau, die in allernächſter und engſter Beziehung zur Menſchwerdung des Sohnes Gottes ſtand, auf außerordentliche und beſondere Weiſe, wie keine andere Menſchencreatur, gnadenvoll geſchmückt und geheiliget haben. Im Reiche der Gnade und Erlöſung ſollten alle Grade der Erlöſungsgnade vertreten ſein; nun aber würde, wenn Maria in Befleckung empfangen worden wäre, gerade der höchſte Grad, und das rythmiſch geforderte Zwiſchenglied zwiſchen dem Heiligkeitsgrade der Menſchennatur in Chriſto, und jenem in den von

[1]) Da der Täufer (nach Luk. 1, 41) bereits im Mutterſchooße eines ſelbſtthätigen Geiſteslebens fähig war, ſo kann deſſelben auch Maria nicht ermangelt haben. (*Suarez*, de incarn., P. II, disp. 4, sect. 7). Sie hatte vom erſten Augenblicke ihres Empfangenwerdens angefangen den actuellen Gebrauch der Vernunft. Ihr Denken dürfte damals kaum einen anderen Gegenſtand als Gott und Chriſtus gehabt haben. Dieſe Gedanken waren gottgeweckte, aus übernatürlicher Erleuchtung quellende Gedanken, in deren Pflege ſie ſich ſelbſt zum Empfange habitueller Gnaden disponirte.

actueller Behaftung mit der Erbſünde Erlöſten fehlen. Man verlange nicht, daß die immaculata conceptio aus der Schrift klar nachgewieſen oder im ſtrengſten Sinne bewieſen werde; denn man müßte ſonſt in ähnlicher Weiſe auch alle anderen Vorzüge der heiligen Jungfrau, für deren Wirklichkeit das Zeugniß der Kirche einſteht, aus der Schrift beweiſen, was nicht möglich iſt. Es genüge, daß die Schrift jenes Prärogativ der heiligen Jungfrau nirgends in Abrede ſtellt. Die Verſicherungen der Schrift, daß kein Menſch ohne Sünde ſei, könnten und müßten, wenn ſie auf Maria angewendet werden ſollten, auch ihre perſönliche Sündhaftigkeit beweiſen, die doch von den Gegnern der immaculata conceptio nicht zugegeben werden will. Sie wird in der Schrift gratia plena genannt; auf ſie werden in geiſtlichem Sinne die Ausdrücke der Schrift: Tota pulchra es, lilium inter spinas, hortus conclusus, surgens aurora u. ſ. w. gedeutet, im Protoevangelium wird von einer ewigen Feindſchaft zwiſchen dem Weibe und der Schlange geſprochen, das Weib ſoll der Schlange den Kopf zertreten, kann alſo letzterer in keiner Weiſe unterthan ſein oder je unterthan geweſen ſein. Daß bei den älteſten Vätern nur ſpärliche Andeutungen der unbefleckten Empfängniß Mariä ſich finden, darf nicht Wunder nehmen, da man in jenen Zeiten dringlichere Fragen der chriſtlichen Lehre zu erörtern und zu vertreten hatte; und zudem darf man nicht vergeſſen, daß, wie Gregor von Nazianz ſagt, der heilige Geiſt ſeine Kirche nach und nach in die volle deutlich entfaltete Erkenntniß der Wahrheit einführt. Seit aber die Frage förmlich angeregt würde, haben ſich faſt alle kirchlichen Orden, die meiſten Theologen und Akademien für die immaculata conceptio erklärt, und man kann nicht annehmen, daß der göttliche Geiſt, der die Kirche leitet, dieſelbe einem faſt allgemein getheilten glaubenswidrigen Irrthum preisgegeben hätte. Als kirchliches Feſt wird die unbefleckte Empfängniß in der griechiſchen Kirche ſchon ſeit dem ſechſten Jahrhundert gefeiert; im Abendland kam dieſe Feier zu den Zeiten des heiligen Bernhard auf, und Anſelm ſchreibt an die Biſchöfe Englands, derjenige ſei kein ächter Verehrer Maria's, der dieſes Feſt nicht feiern wolle. Seit dem vierzehnten Jahrhunderte endlich iſt die Feier deſſelben allgemein in die Kirche eingeführt worden. Von dieſer Zeit an wird die Lehre von der immaculata conceptio zuſehends entſchiedener und allgemeiner in den Schulen vertreten, und es läßt ſich eine lange Reihe von Theologen nennen, welche ſie ſeit Duns Scotus, und zwar auf Grund patriſtiſcher Zeugniſſe gelehrt haben. Einige Väter reden mit den unzweideutigſten Ausdrücken dieſer

Lehre direct das Wort, andere indirect, wenn ſie die heilige Jungfrau im Allgemeinen die von aller Schuld Freie nennen; in der Liturgie des heiligen Jakobus wird ſie incontaminata, immaculata, purior angelis genannt, in den Gestis Andreae Apostoli die terra virginea nunquam maledicta. Einige Väter ſagen, daß alle Gnaden, die anderen Menſchen geſpendet worden, ihr in weit höherem und vollkommenerem Maaße geſpendet worden ſeien, daß durch ſie die Erbſünde und die Macht des böſen Feindes gebrochen worden ſei. Die wenigen, ſcheinbar dawider ſprechenden Ausſprüche der Väter laſſen ſich vermittelſt einer verſtändigen und umſichtigen Interpretation leicht zurecht legen, und ſagen im Grunde nur, daß ihr die actuelle Reinheit nicht vi naturae zukam, oder daß ſie nicht von den pönalen Folgen der Erbſchuld frei geblieben, was ganz richtig iſt.

Die von Suarez gegebenen Andeutungen über die der heiligen Jungfrau in den Schriftdenkmälern der altchriſtlichen Zeit beigelegten Epitheta ſind in dem zur Verherrlichung der feierlichen Definition und Verkündung des Dogma de immaculata conceptione geſchriebenen monumentalen Werke C. Paſſaglia's [1]) ausführlich erläutert. Unter Beziehung auf den Ausſpruch des Clemens Alexandrinus: *τὰ ὀνόματα σύμβολα ἐξὲ τῶν νοημάτων* (nomen = novimen von noscere) — werden der Reihe nach die Prädicate durchgegangen, welche der heiligen Jungfrau beigelegt werden: *ἄμωμος, ἄσπιλος, ἀμίαντος, ἀμόλυντος, ἄμεμπτος, ἀκήρατος, ἀδιάφθορος, ἄχραντος, ἄθικτος, πανάμωμος, παναμώμητος, πανάχραντος, πανακήρατος, πανάσπιλος, πανάφθορος, ἁγία, ἱερά καὶ σεμνή, ἁγνή, καθαρά, καλή καὶ εὐραῖα, κεχαριτωμένη καὶ θεοχαριτώτατος, ἐυλογημένη, θεομακαρίσος καὶ μακάρια, ἁγιωτάτη, ἱερωτάτη, καθαρωτάτη, καλλίστη, ὡραιοτάτη, σεμνοτάτη, μεγαλοδοξάτη, παναγία, πάναγνος, πανίερος, πάνσεμνος, πάγκαλος, παντευλόγητος, παμμακάριστος, παναγιώτατος.* Dieſe Prädicate werden ihr nicht bloß vereinzelt, ſondern vielfach auch cumulativ beigelegt; ſo von Theodor von Ancyra, Germanus, Andreas Cretenſis, Sophronius, Epiphanius, Timotheus (Presbyter von Jeruſalem), Johannes Geometra, Gregor von Neocäſarea, Thodorus Abukara, Syrus Ephrämus — in den Liturgien des heiligen Petrus, Jakobus, Markus, Baſilius und Chryſoſtomus, in der Liturgie der zwölf Apoſtel, im Lucernarium, in den Antipho-

[1]) De immaculato Deiparae semper Virginis conceptu commentarius. Rom, 1854. 3 Voll. in 4°.

narien, hymnologiſchen Büchern und ſonſtigen Kirchenbüchern der orientaliſchen und griechiſchen Kirche. Beſonderes Gewicht legt Paſſaglia ferner auf die comparativen Ausdrücke und Redeweiſen, in welchen die heilige Jungfrau erhoben wird über alle Menſchen, auch über die erhabenſten, reinſten und heiligſten — über alle Engel, weil erhabener, reiner, heiliger als dieſe — über alles Geſchaffene; ſie iſt ſchöner als die Schönheit, reiner als die Reinheit, heiliger als die Heiligkeit, wie ein Georg von Nikomedien, ein Johannes Damascenus, ein Baſilius Pegoriotes, Germanus u. ſ. w. mit begeiſterten Lobe von ihr rühmen; ſie iſt das Reinſte aus Allem, was es außer Gott noch gibt, ſteht in ihrer Heiligkeit zuhöchſt über allen anderen Creaturen, daher ſie auch von Theodor Studites als ἁγιόπρωτος begrüßt wird, oder vom Patriarchen Nicephorus als πρωτίστη τῶν ἁγίων, von Johannes Damascenus als κεφάλαιον τῶν ἁγίων, von Anderen θεόκλητος καὶ θεόπαις, Virgo thearchica, thearchissima. Ein Zeugniß für den Glauben an ihre ungetrübteſte, makelloſeſte Reinheit liegt ferner in den von ihr gebrauchten Ausdrücken: φωτοδόχον χωρίον, lumine induta, lucidissima porta, splendidissimum palatium, vestis immaculata lucis, lampas lucidissima et umbra carens, plena lucis, coelestis splendor atque lux divina. Venantius, Fortunatus, Sedulius, Anſelmus wetteifern mit den Griechen in Erfindung ſchmückender Worte für die heiligen Ehren der Reinheit Maria's. Zu dieſen Prädicaten gehören ferner alle vom Sonnenglanze hergenommenen Vergleiche; Gregorius Nyſſenus nennt ſie lucida supra solem. Daher auch ihr Prädicat Meeresſtern, nie untergehender Stern, Stern von ungetrübtem Glanze, stella praefulgida, stella paradisi, splendor singularis, thronus igniformis. Die vom Pflanzen- und Blumenreiche hergenommenen Vergleiche ſind nicht minder bezeichnend; Ephrem nennt ſie flos incorruptus, lilium candidissimum, Andreas von Creta flos natura virgineus, divinitus germinans innocentiae pulchritudo. Während jedes andere Menſchenleben als uva acerba et amara hervorſproßt, iſt ſie als uva suavissima aus ihrem Stamme erwachſen, nicht behaftet originali parentum ignominia. Die ihr beigelegten Prädicate agnus und columba ſind eben ſo charakteriſtiſch aufgefaßt und ausgedeutet; ſie heißt ovis immaculata, agna undequaque immaculata, agna aurei velleris.

Die heilige Jungfrau iſt — führt Paſſaglia in einer folgenden Abtheilung ſeines monumentalen Werkes aus — die verissima acrostichis der heiligen Schrift. Dieß führt auf die den conceptus immaculatus

betreffende bibliſche Typologie hinüber. Hieher gehören vor Allem einmal die typologiſchen Bedeutungen des Tempels, des Altars, der Stiftshütte, der Urna, des Leuchters, der virga aaverdotalis, der Geſetzestafeln, des Allerheiligſten. Für jeden dieſer Typen findet ſich in den ſchon genannten Schriftwerken des chriſtlichen Alterthums die reichſte und vielſeitigſte Ausdeutung, welche über den frommen Glauben deſſelben an das unbefleckte Empfangenſein der heiligen Jungfrau keinen Zweifel läßt; alle Epitheta der heiligen Jungfrau, welche mit jenen Typen in Verbindung gebracht werden, ſind eben nur poetiſch zarte, ſinnige und ausdrucksvolle, ideentiefe Umſchreibungen der ſpäter in Begriffsform gefaßten Vorſtellung. Gleicherweiſe verhält es ſich mit den typiſchen Ausdeutungen der Arche Noe, der Jakobsleiter, des brennenden Dornbuſches, des Berges Sinai, des Vließes Gedeons, der nubes levis (Jeſai. 19, 1), des mons umbrosus (Habak. 3, 3), der heiligen Stadt Sion, Bethlehems (2. Kön. 23, 17), das vas novum (4. Kön. 2, 19 ff. vgl. mit Matth. 13, 46; Hagg. 3, 9; Sprichw. 8, 15), des verſiegelten Buches (Jeſai. 29, 11), der verſiegelten Pforte (Ezech. 44, 2), des tomus novus (Jeſai. 8, 1), des Berges, von welchem ſich ohne Inciſion der Stein losriß (Dan. 2, 45), des ungepflügten Feldes (1. Moſ. 27, 27), der Zange mit den Seraphsgluten (Jeſ. 6, 6). Noch unzweideutiger ſind die vom ſchuldfreien Urzuſtande hergenommenen Symbole: Paradies, jungfräuliche Erde, Lebensbaum; und endlich der Vergleich Maria's mit dem Himmel als Wohnung Gottes und der ſeligen Geiſter.

Eine neue Claſſe von bibliſchen Nachweiſen der nunmehr förmlich declarirten kirchlichen Lehre wird aus der myſtiſchen Auslegung mehrerer Bücher des Alten Teſtamentes gewonnen, ſo namentlich des Hohenliedes, welches die Vermählung Chriſti mit der Kirche feiert, die per eminentiam durch die heilige Jungfrau repräſentirt iſt. Es iſt kein einziges Capitel des Hohenliedes, welches nicht von den frommen Vorfahren auf die Gottesmutter gedeutet worden wäre. Im erſten Capitel wird die Braut angeredet als pulchra, formosa, amica, pulcherrima, speciosissima unice dilecta, prae omnibus electa — Ausdrücke, welche als Worte Chriſti an die heilige Jungfrau gedeutet, eine vollkommene Makelloſigkeit involviren. In dieſem Sinne ſind ſie von Rupert von Deutz, Bernhard, Anſelm, Johannes Damascenus, Germanus in den kirchlichen Menäen gedeutet worden, am klarſten und unzweideutigſten hat ſich Peter von Celle hierüber ausgeſprochen. Das zweite Capitel iſt in die kirchlichen Officien der occidentaliſchen und orientaliſchen Kirche aufgenommen. Maria heißt

da flos campi et lilium convallium, der Bräutigam nennt ſie lilium inter spinas, und nebſt anderen Ausdrücken eines zärtlichſten und innigſten Wechſelverkehres kommen endlich die Worte der Braut vor: Dilectus meus mihi et ego illi qui pascitur inter lilia. Auch hiemit wird abermals eine Unſchuld der heiligen Jungfrau angedeutet, welche ſie der Unſchuld und Reinheit ihres göttlichen Sohnes völlig gleichſtellt. Wir überheben uns der näheren Angabe der commentirenden Stellen aus Johannes Damascenus, Pſellus u. ſ. w. und gehen zum dritten Capitel über, deſſen Schilderungen nach der Auslegung der Kirche wie der theologiſchen Erklärer keine andere Auffaſſung zuläßt, als daß Maria die einzig von Gott Geliebte ſei, die einzig Reine unter den Sterblichen und ſo rein, daß derjenige, der die Reinheit ſelber iſt, ſein reinſtes Fleiſch aus ihr nahm; ſie iſt die Ehre und Zierde des menſchlichen Geſchlechtes, Schmuck und Krone der Engel; ſie iſt die Unſchuldigſte und ganz Unbefleckte, unbefleckt an Leib und Seele, daher auch in keinerlei Beziehung irgend einer Schuld verhaftet. Unter den für dieſe Auslegung von Paſſaglia beigebrachten Auctoritäten mögen hier im Beſonderen die bisher noch nicht genannten: Amadeus Lauſannenſis, Abt Philipp bonae Spei, Petrus Damiani, Tarafius namhaft gemacht werden. Die dem dritten Capitel gegebene Deutung wird beſtätiget durch das vierte Capitel, welches die tadelloſe Schönheit und makelloſe Vollkommenheit der Braut im Einzelnen beſchreibt. Die Worte: Tota pulchra es et macula non est in te, werden in den orientaliſchen Kirchenbüchern auf das Unzweideutigſte in dem ſchon erwähnten Sinne auf Maria bezogen; das von Sixtus IV. approbirte Officium der abendländiſchen Kirche ſchloß ſich den orientaliſchen Büchern an. Mit beſonderer Betonung werden von den griechiſchen Erklärern die Ausdrücke: Hortus conclusus, fons signatus hervorgehoben. Die übrigen Schilderungen im bibliſchen Texte begeiſtern Johann von Damask zu der Apoſtrophe: Ave cinnamomum, aroma erumpens e spiritali paradiso integritatis, cujus odor illi suavis est, qui in canticis dicit: emissiones tuae paradisus malorum punicorum cum arborum fructibus, calamus et cinnamomum cum universis lignis Libani. Ave soror pulchri fratris cognominis, eique summe dilecta, cujus vox ejusmodi sonat: Vulnerasti cor meum soror mea sponsa, vulnerasti cor meum. Heſychius: Vocavit te hortum conclusum, quoniam falx corruptionis aut vindemia te non attigit. In den vielen exegetiſchen Umſchreibungen dieſes vierten Capitels iſt der Glaube an die immaculata conceptio direct ausgeſprochen; denn es

wird geſagt, daß die himmliſch ſchöne Jungfrau darum von Gott geſchaffen worden ſei, um Mutter Chriſti, Tempel Gottes ſein zu können. Der Sinn des fünften Capitels iſt zufolge der in den bereits öfter genannten Auslegungen gegebenen Erklärungen: Maria iſt die ganz ſchöne, ſchönſte, heiliger und ſeliger als die heiligſten und ſeligſten aus allen übrigen Creaturen; ſie iſt die unbefleckte Taube zufolge ihrer gänzlichen Unverſehrtheit an Leib und Seele; ſie iſt der Garten des Eingebornen, das geiſtliche Paradies, durch deſſen Gnadenfülle unſere Dürftigkeit und Nacktheit bedeckt wurde, deſſen Umſchließung der Schlange den Eingang wehrte; ſie iſt der reine jungfräuliche Boden, aus welchem der Baum des Lebens ſproß, deſſen Frucht die Wirkungen der verführeriſchen Frucht, von welcher Eva genoß, heilen ſollte; ſie verhält ſich zu allen übrigen Menſchen, wie der Himmel zur Erde; ſie iſt das Bindeglied zwiſchen Gott und Menſch, aus ihr floß das göttliche Licht, welches die Finſterniſſe der ſündigen Welt zerſtreute; ſie iſt vermöge ihrer ungetrübten Reinheit und makelloſen Schönheit mit Chriſtus und mit Gott zu vergleichen. In ähnlicher Weiſe lautet dann auch noch, nur immer höher geſteigert, das aus den drei übrigen Capiteln gewonnene Ergebniß der traditionellen kirchlichen Auslegung: Maria iſt über jeden Preis erhaben, immensum munus hominibus coelitus datum, magnum Trinitatis ostentum, semen benedictionis, materia supersurgens de natura lapsa, aeternae sapientiae candorem prae se ferens, mater lucis, intelligibilis luna, luna indeficiens, currus solis, aurora quae finem tenebris imposuit, dies a Deo condita, e qua Christus dies oriretur. Im weiteren tritt dann auch noch ihre gigantesk Furchtbarkeit gegenüber den hölliſchen Mächten hervor, ein Beweis, daß ſie dieſen nie unterthan oder verhaftet geweſen ſein konnte, da ſie eben den directeſten Gegenſatz und die überlegenſte Stellung zu denſelben einzunehmen und zu behaupten beſtimmt war.

Dieſelbe ſorgfältige Beleuchtung wird auch den Stellen Sprichw. 8, 12 ff.; 9, 1—7; 3, 17; 4, 18; 31, 10; 31, 29; Sirach 24, 1—14. 23. 24. 29; 35, 21; Weish. 1, 4; 3, 1; 4, 1; 8, 1; Pſalm 44, 10—17; 45, 5. 6; 86, 1—6; 81, 8. 13. 14; 18, 6; 51, 10; 84, 12; 67, 16. 17; 71, 6. 7. 17 — ferner den Vaticinien 1. Moſ. 3, 15; Jeſ. 11, 1; Pſalm 117 in Verbindung mit der typiſchen Bedeutung der Eſther und des Mardochäus (als Vorbildes Chriſti), und der neuteſtamentlichen Stelle Luk. 1, 28 ff. gewidmet. Das Ergebniß dieſer Beleuchtung iſt: Maria iſt die vor allen Anderen von Ewigkeit her Auserwählte,

ſeit ewig beſtimmt, Mutter ihres Schöpfers und Herrn zu werden, und auch vom Anfange her auf eine dieſem Berufe entſprechende Weiſe mit Gnaden begabt und ausgeſtattet; ſie ward auf eine andere Art empfangen als alle anderen Kinder des Geſchlechtes, ihr Empfangen- und Geborenwerden ging unter wunderbaren Einwirkungen vor ſich, ſie war und blieb immer jungfräulich, rein und unbefleckt, von Anbeginn her ein heiligſter Beſitz Gottes und Chriſti, und trug als wahrhafteſtes Ebenbild Gottes alle Vorzüge Chriſti des Mittlers und Erneuerers abbildlich an ſich. Dahin gehört namentlich, daß ſie als Schuldloſeſte, ihrem Sohne ähnlich, zur allgemeinen Mittlerin werden, den liſtigen Feind des menſchlichen Geſchlechtes bemeiſtern, überwältigen und brechen konnte (Sprichw. 8, 12 ff.). Indem Gott in ſeiner überreichen Erbarmung die Rettung des Menſchen beſchloß und die Zeiten vorausbeſtimmte, in deren Abfolge das Geheimniß ſeines Rathſchluſſes vollführt und offenbar werden ſollte, hat er die heilige Jungfrau gleichſam als materia praejacens beſtimmt, aus welcher der Leib des menſchwerdenden Gottes gebildet werden ſollte; demgemäß mußte ſie aber — ſo wollte es Gottes Weisheit — als eine ſolche in's Daſein treten, welche würdig und geeignet war, Tempel Gottes und Wohnſtätte des ewigen Wortes zu ſein; um das reine und heilige Wort des ewigen Vaters in ſich aufnehmen zu dürfen, mußte ſie ſelber ein unverſehrtes Gefäß der Reinheit ſein, und wurde als ſolches im Schooße Anna's vorbereitet (Sprichw. 9, 1 ff.). Maria iſt die erhabenſte aller Creaturen, die Königin der ſtreitenden und triumphirenden Kirche, die Herrin der himmliſchen Kräfte und Gewalten, der beſte unter allen guten und vom Heilande geſegneten Bäumen, ſie hat als Dei claustrum, tabernaculum, civitas, thalamus et paradisus den erſten Rang unter allen Geſchöpfen; ſie iſt ein neu von Gott geſchaffener Himmel, und wird darum einſtimmig als sola sancta inter filias geprieſen (Sirach, 24, 1 ff.). Der Pſalm 44 enthält in ſeiner Schilderung des Verhältniſſes Chriſti zur Kirche auch jenes zu Maria, ſie erſcheint da abermals als Reinſte, als Vermählte Gottes, Königin aller ſichtbaren und unſichtbaren Creaturen, von Gott vor allen Anderen geliebt, als Mitwirkende in der Oekonomie des göttlichen Heiles. Aus Pſalm 45 folgert die fromme Auslegung der im Geiſte der Kirche erklärenden älteren Theologie, daß Maria vom Anfange her gleichſam ein von dem geiſtlichen Salomo erbauter Tempel geweſen, und wie eine Stadt, die Gott ſelber ſchützte und von ihr jede Verſehrung durch den Feind abwehrte; ſie wurde erzeugt als etwas auf Erden völlig Neues und Wunder

der Wunder, sie ging so rein aus Gottes schöpferischer Hand hervor, wie ursprünglich Eva. Aus der Auslegung des Psalmes 86 ergibt sich, daß Maria dem Himmel vor allen Wohnstätten Jakobs gefallen habe, von ihm mit auszeichnenden Gaben vor allen anderen bevorzugt worden sei, daß der Sohn Gottes, der aus ihr hervorgehen wollte, sie sich eigens als Schöpfer zubereitet habe. Dieser Gedanke berührt sich mit der in Psalm 81 vorkommenden typischen Arche, über welche, um von anderen Auslegern zu schweigen, bei Cardinal Thomasius, Guerricus, Germanus, Leo Augustus, Modestus, Michael Glykas, Chrysippus schöne Gedanken entwickelt sind. Auch Psalm 18, 6: In sole posuit tabernaculum suum — wird von den Auslegern hieher bezogen. Aeußerst ausführlich und umständlich erklärt Passaglia das Vaticinium des Protoevangeliums 1. Mos. 3, 15 [1]); aus Isai. 11, 1 ergibt sich ein prophetischer Hinweis auf die heilige Jungfrau und ihre unbefleckte Empfängniß durch exegetisch-grammatische Verdeutlichung des biblischen Textes, welche folgende Erklärung des Sinnes als Resultat absetzt: Ex prostrata et penitus deleta Isai stirpe exsistet virgo, atque ex eadem prodibit Emmanuel novae sobolis auctor.

In 3. Kön. 18, 44 heißt es: Ecce nubecula parva quasi vestigium hominis ascendebat de mari in Carmelum. In dieser Stelle ist, den Salmanticensern zufolge, das Mysterium der unbefleckten Empfängniß als eine an Elias geschehene Offenbarung angedeutet, die seitdem von den Jüngern desselben immer geglaubt worden ist, so daß die Carmeliten, wie auch die Jesuiten Ojeda [2]) und Ferdinand von Salazar [3]) zugeben, als die allen anderen kirchlichen Ordensgenossenschaften vorausgehenden ersten Bekenner und Vertreter der Lehre von der unbefleckten Empfängniß anzusehen seien. Johannes von Jerusalem, der vierundvierzigste Patriarch der Kirche von Jerusalem, ein Zeitgenosse des heiligen Hieronymus und Genosse der Carmelitenverbrüderung habe in seinem Werke de institut. monarch. mit Berufung auf die dem Elias gewordene Offenbarung auf den verborgenen Sinn der Stelle 3. Kön. 18 aufmerksam gemacht. Baronius und Bellarmin wollen ihm die Urheberschaft der erwähnten Schrift

[1]) Tom. II, p. 812—953.

[2]) Peter Ojeda († 1647): Informacion ecclesiastica en defensa de la Limpia Concepcion de la Madre de Dios.

[3]) Ferd. Quirin de Salazar († 1646): Pro immaculata Deiparae Virginis conceptione defensio. Ad Philippum III. Hispaniarum et Indiarum Catholicum Regem. Alcala, 1618.

abſprechen, und auch nicht zugeben, daß der Patriarch Johann zur Verbrüderung vom Carmel gehört habe. Indeß ſind neben mehreren Jeſuiten, welche wie ein Salazar, Did. Barza, Paul Sherlog wenigſtens den letzten Punct, die Echtheit der Schrift des Patriarchen Johannes, vertheidigten, ferner die Carmeliten ſelber für die Richtigkeit beider Thatſachen eingeſtanden, ſo ein Marc. Ant. Alegre de Caſanate, Joh. B. de Lezana, Mich. Munnoz. Die Vertheidiger der Echtheit aus dem Jeſuitenorden thaten nicht wohl, die Zuſtändigkeit des Patriarchen Johannes an die Carmeliten preiszugeben, da ſie damit die Antiquität des allerälteſten Zeugniſſes für die Lehre de immaculata conceptione und nebenbei auch das allerälteſte kirchliche Zeugniß für das Mönchthum und für die kirchlichen Gelübde preisgegeben haben. Die Carmeliten behaupten nämlich, daß ſie Jünger des Elias ſeien, der die heilige Jungfrau und ihr Gelöbniß ewiger Jungfrauſchaft vorausſchauend, daſſelbe nachgeahmt, und ſeine Jünger zur Nachahmung deſſelben angeeifert habe — ein chriſtlicher Orden in vorchriſtlicher Zeit! Hieronymus von Ormachea [1]) bekennt ſich in ſeiner Auslegung des Hohenliedes vollkommen zu dem angegebenen Urſprunge des Carmeliterordens, und weiſt unter Berufung auf Baconthorp's Bericht auf das Factum hin, daß die römiſchen Cardinäle ſich in der Carmelitenkirche ad S. Mariam Transpontanam zur Feier des Feſtes der unbefleckten Empfängniß zu verſammeln pflegten; ein Beweis, daß dieſer Orden von jeher die Feier dieſes Geheimniſſes als ſeine eigenſte Angelegenheit betrachtet habe. Auch das Melotenkleid der Ordensmitglieder wird von Ormachea mit jenem Glauben in Verbindung gebracht [2]). Eine eben ſo andächtige Freude empfinden die frommen und tiefſinnigen Väter von Salamanca

---

[1]) Hier. Guerrero de Ormachea (c. a. 1630) ſchrieb: Comm. in Cant. Cantic. Salomonis.

[2]) Mirabili et singularissima fuit Dei providentia factum — lauten die von den Salmanticenſern citirten Worte Ormachea's — ut Elias et ejus discipuli Carmelitae, quibus prima fuit facta revelatio purissimae Conceptionis Marianae in nubecula illa e mari, prout diximus, ascendente, melotis ex taxo confectis induerentur, ut quasi secreto quodam divini spiritus instinctu primi illi Carmelitani Conceptionis B. M. et adoratores et vates pro habitu, et insigni suae et religionis et devotionis prophetice gestarent pellem significativam privilegii cujusdam a fascino venenato peccati originalis Beatam Mariam praeliberantis.

über Ormachea's Auslegungen der Benennung Maria's als Sabbatum Dei [1]) und der Stelle 1, 6. 7. im Hohenliede [2]).

Kehren wir nun noch einmal zu Suarez zurück, um zu ſehen, in welchem Verhältniſſe nach ihm Maria in Rückſicht auf ihre Begabung und Würde zu Chriſtus über ihr und allen übrigen Menſchen unter ihr ſteht. Chriſtus und Maria waren vom erſten Momente ihres Empfangenwerdens angefangen im Unſchuldsſtande, Gott wohlgefällig, heilig; während es aber Maria nur in Kraft der ihr zugewendeten Erlöſungsgnade war, war Chriſtus zufolge der hypoſtatiſchen Union ſeiner Menſchheit mit dem ewigen Worte heilig und zwar ſchlechthin heilig, und wäre dieß auch ohne die ſeiner menſchlichen Seele ertheilten habituellen Gnaden geweſen, während Maria eben nur in Kraft dieſer Gnade von Anbeginn an heilig ſein konnte. Die aus der hypoſtatiſchen Union reſultirende Heiligkeit wäre jedoch für ſich noch keine ethiſche d. h. keine ſolche geweſen, welche zum Wirken alles Guten und zur ewigen Seligkeit disponirt; ſie bezeichnet für ſich genommen eben nur die in ihrer Art alleinzige Weſensdignität Chriſti. Indeß

[1]) Notetur autem — ſagt Ormachea — quantam habeat consonantiam et proportionem mirabilem, quod Carmelitanae familiae inter reliquas alias fuerit concessum celeberrimum illud privilegium Bullae Sabathinae, in qua sumus Pontifex pie certiores nos facit, quod Virgo sanctissima sicut ipsa fuit Sabbatum mysticum requietionis Dei a peccatis hominum et angelorum, nullam habens ipsa peccatum: sic eadem Virgo Sabbatum requietionis dat a poenis purgatorii ignis omnibus illis qui erga ipsam fuerint specialiter consecrati. Voluit enim Virgo sanctissima hunc peculiarissimum favorem concedere intuitu Religionis illius, originem ducentis ab illo Propheta, qui in vertice Carmeli montis septima vice sabbathi repraesentativa, ipsius memoriam et festum immaculatae Conceptionis in nubecula maris adoravit.

[2]) Quasi igitur respondeat sponsus filius ad sponsam matrem Mariam tanquam prae humilitate ignorantem, sed humilem ignorantiam affectantem, quod fuerit sine peccato originali concepta: Si ignoras te, abi post gregem sodalium tuorum, i. e. recurre ad Carmeli incolas, Eliae et Elisaei discipulos, quos tuos sodales et fratres appello, quia te adorant in nubecula significatam, te venerantur et tuas laudes decantant tam in templo tuo, quod in Carmeli vertice in honorem tuum aedificarunt, quam in tabernaculis et cellis, in quibus habitant. Horum Sanctorum gregum vestigia sequere, cum ad templum illud gregatim conveniunt tuas laudes cantaturi, et hoedos tuorum sensuum pasce juxta tabernacula pastorum i. e. superiorum qui hos religiosos greges gubernant, et in suis ipsorum laudibus, hymnisque et canticis te cognosces, et audies te celebrari ut conceptam sine peccato originali: eo modo quo nubecula illa e mari amaro ascendens non habuit amaritudinem mari nativam et ingenitam.

wurde der Menſchheit Chriſti mit der gratia unionis zugleich auch die gratia habitualis zu Theil, und zwar im vollendeten Grade, der keine Mehrung und Aenderung mehr zuläßt, während Maria in ihrer erſten Heiligung keine ſo vollendete Gnade empfing, daß dieſelbe keiner weiteren Mehrung fähig geweſen wäre; Chriſto ward vom Anbeginn die gratia comprehensionis zu Theil, der heiligen Jungfrau aber die gratia viatoris, indeß in einem ſo intenſiven Maaße, wie kein Menſch und kein Engel ſie anfänglich empfing, ja wahrſcheinlich in einem die Vollendungsgnade aller Menſchen und Engel überſteigenden Grade. Hiedurch unterſcheidet ſich die prima sanctificatio Maria's von der gratia originis, die den Protoplaſten zu Theil geworden; beide Arten von Heiligung wirkten actuelle Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Herrſchaft der Vernunft, und der Vernunft unter Gott, die prima sanctificatio Maria's jedoch auf vollkommenere Weiſe, als die gratia originis in den Protoplaſten. Denn obwohl ſie zeitlebens als viatrix der Möglichkeit zu ſündigen nicht enthoben war, ſo wurde ſie doch ſchon durch ihre erſte Heiligung im Guten ſo ſehr befeſtiget, daß es thatſächlich bei ihr zu keiner Sünde kam, nicht bloß in Kraft eingegoſſener Habitualitäten, ſondern nebſtdem auch vermöge der Ertheilung beſonderer actueller Gnaden und eines beſonderen providentiellen Schutzes, ſo daß ihr sensu composito das Sündigen unmöglich war, während es den erſten Menſchen sensu composito möglich geweſen iſt, und nicht bloß sensu diviso, wie der heiligen Jungfrau. Andererſeits war ſie den rein phyſiſchen Wirkungen der Sünde Adams d. h. dem zeitlichen Tode und der ſeeliſchen und leiblichen Empfindung von Außen zugefügter Leiden unterworfen, nicht aber den moraliſchen Wirkungen und Folgen der erſten Sünde. Denn ſie war nicht in statu naturae lapsae, wie alle übrigen Nachkommen Adams, ſondern in statu naturae integrae geſchaffen; woraus ſich weiter auch erklärt, daß die prima sanctificatio in ihr mächtigere Folgen nach ſich ziehen mußte, als in den durch die Gnade gerechtfertigten Sündern, in welchen der fomes peccati zwar gebunden, aber nicht ausgelöſcht wird, wie er in der heiligen Jungfrau ausgelöſcht worden iſt, ſo daß er ſelbſt actu primo an ihr nur sensu diviso denkbar war, thatſächlich aber, oder sensu composito, ſelbſt nicht einmal actu primo vorhanden war.

Chriſtus, Maria und die Protoplaſten unterſcheiden ſich dadurch von allen übrigen Menſchen, daß ſie gleich im erſten Augenblicke ihres Daſeins ein geiſtig bewußtes Leben führten. Aber die Seele Chriſti war vom

Anfange her in ſeliges Schauen verſenkt, während Maria und Adam vom Anfange an nur im Glauben lebten. Der Gegenſtand der Gedanken Mariä waren vornehmlich nur Gott und Chriſtus, da für die Zeiten ihres noch im Mutterſchooße verhüllten Seins ihre Gedanken durch keine anderen Objecte beſchäftiget zu werden brauchten. Adam hingegen, der als Geſchaffener ſofort in die offene Welt trat, wurde zugleich auch mit der vollkommenen Erkenntniß aller natürlichen Dinge, ſowie mit der natürlichen Gotteserkenntniß per infusionem ausgerüſtet; mit dieſer scientia per accidens infusa war ihm zugleich auch die Erkenntniß aller wirklichen und möglichen Engel, jedoch nur mittelſt allgemeiner Begriffe, gegeben. Das natürliche Erkennen Adams im Urzuſtande war über jeden Irrthum und alle Täuſchung erhaben; jedoch nicht an ſich, ſondern kraft eines beſonderen Schutzes und beſonderer Erleuchtungen Gottes, wodurch jede freiwillige Täuſchung und jeder Anlaß zu unfreiwilligen Täuſchungen ferne gehalten wurde; nur zufolge der Entziehung dieſes Schutzes konnten die erſten Eltern, Eva unmittelbar, Adam mittelbar durch die Schlange verführt werden. Das natürliche Erkennen der Seele Chriſti hingegen war vom Anfange an ein infallibles, ſeiner Art nach über Täuſchung und Irrthum erhabenes, gewiſſes und evidentes Erkennen, welches nicht bloß quoad modum übernatürlich und ein infusum per accidens war, wie bei Adam, ſondern ein infusum per se d. h. durch ſolche species vermittelt, wie ſie den animis separatis infundirt werden. Daher war es in Chriſto anfangs kein in ſinnlichen Vorſtellungen beſtehendes Erkennen wie bei Adam, ſondern ein rein geiſtiges, von der ſinnlichen Vorſtellungs- und Einbildungskraft ganz unabhängiges Erkennen. Das zeitliche und irdiſche Erfahrungswiſſen Chriſti aber war nicht vom Anfange an gegeben, und bildete ſich allmählich aus; und hierauf iſt zu beziehen, was die Schrift über Wachsthum Chriſti in Alter und Weisheit ſagt. Die scientia infusa Chriſti überragte jene Adams an Dignität, Vollkommenheit und Umfang. Sie ſtand an Dignität höher als rein geiſtiges Erkennen, welches alle natürlichen Objecte d. h. alle ordine naturae exiſtirenden Realitäten, und nicht bloß nach deren Allgemeinbegriffen, ſondern nach ihren concreten Exiſtenzen umfaßte, wozu ſich Adam, der die einzelnen Engel nicht erkannte, nicht erſchwingen konnte. Auch den Engeln kommt die Art der Erkenntniß zu, aber nicht lumine gratiae, wie Chriſto, ſondern lumine naturali, alſo in einem ſchwächeren Grade, weil das Gnadenlicht einer höheren Ordnung angehört, als das natürliche Licht. Ferner erkannte Chriſtus in Kraft

der scientia infusa das zufällige Freie, Gegenwärtiges und Zukünftiges, was Adam nicht vermochte, und auch die Engel nicht vermögen. Christus erkannte ferner in Kraft der scientia infusa, was Adam und Maria und auch die Engel, so lange sie noch nicht zum seligen Schauen gelangt waren, nur in Kraft des Glaubens erschauten, nämlich das Mysterium der Trinität; und wahrscheinlich erkannte er es deutlicher und bestimmter, als es im Lichte des Glaubens erkannt werden kann. Die scientia infusa Christi ist keine discursive Erkenntniß, sondern eine scientia simplicis intelligentiae, und fällt darin unter ein Genus mit der Erkenntniß der Engel, soweit dieselbe eine evidente Erkenntniß ist; die Erkenntniß Christi steht aber in eodem genere höher als jene der Engel, weil das Licht, in welchem Christus per species infusa erkennt, ein höheres ist, als das Gnadenlicht und natürliche Licht der Engel und Menschen, so wie auch die species, mittelst welcher er erkennt, einer höheren Ordnung angehören, vollkommener und universeller sind als jene der Engel.

Da Maria im ersten Momente ihres Seins ihres Vernunftgebrauches mächtig war, so konnte sie sofort auch in Kraft actueller Gnaden durch actus proprios des Glaubens, Hoffens, Liebens zum Empfange der heiligenden habituellen Gnade sich disponiren, gerade so, wie die Engel und wie die Protoplasten und noch jetzt alle Menschen, welchen die Rechtfertigungsgnade zu Theil wird. Denn nur die des Vernunftgebrauches noch nicht mächtigen Kinder empfangen ohne Thätigkeit von ihrer Seite die habituelle Gnade, und es drückt einen vollkommeneren Grad von Heiligung aus, per actum proprium, als ohne denselben geheiliget zu werden. Der actus proprius ist meritorisch in Kraft der gratia sanctificans, daher Maria nicht diese, wohl aber, gleich den Engeln in primo instanti, die ewige Glorie durch jene ultima dispositio ad gratiam verdient hat. Christus hat nach der gewöhnlicheren Ansicht, obwohl er vom ersten Augenblicke seiner Conception an verdiente, weder die Heiligungsgnade, noch die gloria animae, die ihm als Comprehensor sammt jener sogleich im ersten Momente seines Menschseins zu Theil wurde, verdient, indem ihm beide dona ohne alles Verdienst als proprietates connaturales seiner gottmenschlichen Persönlichkeit zukamen. Ferner kann man eben so wenig sagen, daß die Incarnation eine Frucht des Verdienstes sei, als man behaupten kann, daß Maria die Erwählung zu ihrer heiligen Mutterschaft durch irgend ein meritum de condigno oder de congruo erlangt habe. Christus, Maria und die Protoplasten empfingen im ersten Augenblicke ihres Seins

neben den virtutibus per se infusis auch die virtutes per accidens infusas, alſo namentlich auch die virtutes morales, ſelbſt die virtus poenitentiae, letzteren Habitus indeß nur inſofern, als Maria und die Protoplaſten den Abſcheu vor einer als möglich gedachten Sünde erwecken mochten, Chriſtus aber, ſoweit der Gedanke an eine ihm ſchlechthin unmögliche Sünde den heiligſten Haß vor derſelben hervorrufen mußte. Ferner empfing Chriſtus mit Maria und den Protoplaſten die ſieben Gnadengaben des heiligen Geiſtes, Chriſtus mit Ausſchluß jeder Unvollkommenheit, welche ſie per accidens bei den übrigen Empfängern per accidens vorausſetzen. Die Chriſto zu Theil gewordenen Gnaden und Gaben übertreffen ſelbſtverſtändlich alle jene, welche allen Engeln und Menſchen zu Theil geworden; die ihm ertheilte gratia habitualis war vom Anfange an eine gratia consummata, mithin die intenſivſte, die es in der durch Gottes Weisheit gegründeten Ordnung der Dinge gibt, indeß nicht die intenſivſte, die ſich denken ließe, da ſich hier der Gedanke in den Möglichkeiten einer endlos fortgeſetzten Steigerung der Intenſivitätsgrade verliert. Maria empfing nicht gleich Anfangs das intenſivſte Maaß der ihr zugedachten Gnade, jedoch ein ſolches Maaß, daß ſie für immer im Guten befeſtiget war, daher ſie vor ihrer zweiten Heiligung bereits als gratia plena begrüßt wurde. Eine ähnliche Gnade iſt außer ihr, ſo weit man weiß, nur noch wenigen Auserwählten zu Theil geworden. Die heilige Jungfrau empfing kraft der ihr ertheilten gratia habitualis im erſten Momente ihres Seins und Wirkens, was den heiligen Engeln erſt im zweiten Momente ihres Wirkens zu Theil geworden iſt, indem dieſelben ihre erſte Entſcheidung für Gott oder actuelle Hinwendung zu Gott erſt durch einen zweiten, in Kraft der gratia efficax zu vollführenden Wahlact zu bekräftigen hatten, worauf ihnen erſt das donum perseverantiae zu Theil wurde, während es Maria bereits im erſten Momente ihres Seins und Wirkens empfangen hatte. Auch in dieſer Beziehung gibt es unter den drei erwähnten höchſten Stufen im Reiche der Gnade, die in Chriſtus, Maria, den heiligen Engeln repräſentirt ſind, eine Reihe weiterer Stufen nach abwärts; Erwählte, die in der Erbſünde empfangen, doch ſchon im Mutterſchooße geheiliget worden ſind, wie Jeremias und Johannes der Täufer; Erwählte, die in der Erbſünde geboren, aber durch die Taufe wiedergeboren, in Kraft der heiligenden Gnade zeitlebens vor jeder ſchweren Sünde bewahrt worden ſind; Erwählte, die aus ſchweren Sündern Heilige geworden ſind. Nach den Erwählten folgt die Schaar der Berufenen, welchen der in den Rath Gottes

nicht Schauende die Erlangung der Seligkeit nicht abſprechen kann, obwohl die factiſche Erreichung derſelben durch die fortgeſetzte Wirkung der gratia efficax bedingt iſt. Denn die erſte Wirkung der gratia efficax, die Erlangung der heiligenden Gnade, ſichert noch nicht das Heil, welches durch nachfolgenden Verluſt der heiligenden Gnade wieder verwirkt — nach Umſtänden für immer verwirkt werden kann, abgeſehen von jenen noch tiefer Stehenden, an welchen die Gnade, obwohl an ſich hinreichend, wegen des Widerſtandes von Seite der zur Heiligung berufenen Subjecte gar nicht in Wirkſamkeit tritt.

Sechſtes Capitel.

Suarez' natürliche Theologie. Weitere Entwickelung der ihr angehörigen Probleme in der nachfolgenden ſcholaſtiſchen und nachſcholaſtiſchen Philoſophie.

Die natürliche Theologie enthält die Lehren von Gottes Exiſtenz, Weſenheit und Wirkſamkeit nach Außen, ſo weit dieſelbe der natürlichen Ordnung der Dinge angehört und auf dem Wege der natürlichen Erkenntniß faßbar iſt. Suarez' hieher gehörige Lehren, und deren Verhältniß zur älteren Scholaſtik ſowohl, ſowie zur nachfolgenden Entwickelung auf dem Gebiete der natürlichen Theologie darzuſtellen, iſt die an die in den vorausgehenden Capiteln gegebenen geſchichtlichen Entwickelungen zunächſt ſich anſchließende Aufgabe.

In dem Lehrſtücke von der Exiſtenz Gottes handelt es ſich erſtlich um die Frage, ob — ſodann, wie das Daſein Gottes bewieſen werden könne. Peter d'Ailly ſtellt die Beweisbarkeit deſſelben einfach in Abrede [1]). Die

---

[1]) Non defuerunt etiam ex Catholicis et Theologis, qui dicerent, non posse demonstrari Deum esse, ut Petrus de Alliaco in qu. 3, art. 2 et 3, ubi primum nititur respondere ad demonstrationem, qua probatur dari aliquod ens a se et increatum; sed nihil dicit apparens aut verisimile, cui respondere oporteat. Deinde ait, licet non concedatur demonstrari, esse aliquod ens a se, non tamen demonstrari illud esse unum tantum, et ideo nec demonstrari posse, Deum esse. Imo ait, quod licet demonstretur, vel admittatur dari unum quoddam ens increatum, quod sit prima causa efficiens omnium quae facta sunt, nihilominus non inferri evidenter illud esse Deum, quia inde non sequitur esse primum causam omnium quae sunt; quia posset quis dicere, dari plura entia non facta,

Antwort hierauf iſt eben ſo einfach; iſt die Eintheilung des Seins als ſolchen in unendliches und endliches richtig, adäquat und nothwendig, ſo iſt hiemit auch ſchon die Erweisbarkeit des göttlichen Seins dargethan. Zwar ſtößt ſich auch Duns Scotus an dieſer Eintheilung, ſoweit ſie für eine adäquate gehalten werden ſoll; ſie ſei nur eine Unterabtheilung, die ſich einer erſten, adäquaten Abtheilung unterzuordnen habe. Primär werde das Sein in das ens quantum und non quantum abgetheilt; das ens quantum zerfalle in das ens finitum und infinitum, woraus folgen würde, daß das non quantum weder ein finitum noch infinitum ſei. Dieſer Auffaſſung ſchließt ſich Lychetus an, fügt aber den drei Gliedern der ſcotiſtiſchen Theilung noch ein viertes bei, nämlich die relatio creata, woraus ſich für ihn folgende Gliederung ergibt: 1) Ens infinitum = includens perfectionem, excludens imperfectionem — 2) Ens quantum finitum = includens perfectionem cum imperfectione — 3) Ens non quantum i. e. nec finitum nec infinitum = includens nec perfectionem nec imperfectionem — 4) Ens quantum nullam includens perfectionem, nec excludens omnem imperfectionem = relatio creata. Dieſes letztere Theilungsglied iſt nun ganz fälſchlich von den übrigen geſondert, und ganz falſch beſtimmt; denn wie ſelber bereits Duns Scotus bemerkt, drückt das ens quantum ein Esse aus, welchem aliqua quantitas perfectionis zukommt; dasjenige alſo, was keine Perfection in ſich ſchließt, kann nicht ein ens quantum genannt werden. Alſo wäre das vierte Glied auf das dritte zu reduciren. Dieſes dritte iſt aber eben ſo wenig denkbar, da ſich, die imperfectio als imperfectio negativa (im Unterſchiede von imperfectio privativa) gedacht, kein Sein denken läßt, welches weder eine Perfection noch eine Imperfection in ſich ſchlöſſe. Soll aber die imperfectio als imperfectio privativa d. i. als carentia perfectionis debitae

et inter ea dari aliquod ens superius, quod licet non sit efficiens, sit tamen finis alterius entis increati; et eadem ratione fingi possent plura entia increata nullum ordinem causae inter se habentia, sicut sunt duo angeli, quos aliqui posuerunt entia per se necessaria. Et in hac opinione, scil. non posse demonstrari Deum esse, fuit esse Rabbi Moyses lib. 6 suae Philosophiae, c. 6 et nonnulli etiam Philosophi, ut meminit D. Thomas contr. gent. I, c. 11 et 12 et Ver., qu. 10, art. 12. — Assertio autem contraria (rite declarata) non solum vera, sed ita certa Theologis visa est, ut doctrinam Alliaci erroris damnent. Et non immerito, nam pugnat cum sententia Pauli ad Rom. 1: Quod notum est Dei, manifestum est in illis; Deus enim ipsis manifestavit. *Suarez* Metaphys., disp. 29, sect. 2, n. 2 et 6.

genommen werden, ſo iſt abermals zu bemerken, daß an demjenigen, was ſeinem Begriffe zufolge keine Perfection in ſich ſchließt, kein Mangel einer geſollten Perfection ſtatthaben kann. Mithin iſt jede Einſchiebung eines Zwiſchengliedes zwiſchen finitum und infinitum unzuläſſig. Daſſelbe gilt von anderen primären Eintheilungen des Seins, welche der Sache nach mit der erwähnten zuſammenfallen: Ens a se und ens ab alio — ens necessarium und ens contingens — ens increatum et creatum. Die genannten Gegenſätze ſind lauter contradictoriſche Gegenſätze, die als ſolche kein Mittleres zwiſchen ſich zulaſſen. Nun weiſt aber jedes zweite der beiden Gegenſatzglieder auf das ihm vorausgehende erſte als ſeine denknothwendige und urſächliche Vorausſetzung zurück; mithin iſt ein von der Weltbetrachtung ausgehender Schluß auf Gottes Daſein möglich, und das Daſein Gottes beweisbar.

Welches Medium ſoll aber den Schluß vermitteln? Nach Averroes iſt dieſe Beweisführung nur auf naturphiloſophiſchem Wege möglich, nach Avicenna, Alexander Aphrodiſias, Duns Scotus nur auf metaphyſiſchem Wege, nach Anderen unter Verbindung beider Wege, und zwar entweder ſo, daß beide Arten der Beweisführung neben einander beſtehen, oder wie Soncinas und Javellus meinen, zur Kette eines einzigen Beweiſes ſich zuſammenſchließen, indem die naturphiloſophiſche Betrachtung bis zu den reinen Geiſtweſen hinanführt, die metaphyſiſche Betrachtung aber aufzeigt, daß unter denſelben eine höchſte Geiſtſubſtanz, Gott genannt, den erſten Rang einnehmen müſſe. In dieſer Weiſe iſt nach Thomas' Angabe Ariſtoteles verfahren, indem er den in 8 Physic. begonnenen Beweis in 11 Metaph. weiter fürte und vollendete. Dieſe letztere Art der Beweisführung läßt ſich nach Suarez' Meinung allenfalls halten; die unbedingt richtige iſt jedoch die zweite Art der Beweisführung (Duns Scotus u. ſ. w.), die beiden übrigen Arten, die erſte und die dritte, beſtehen die Kritik nicht. So iſt alſo einmal die demonstratio mere physica nicht zu halten. Sie ſtützt ſich auf den Satz: Omne quod movetur ab alio movetur, der nicht zu erweiſen iſt, da manches Bewegungsfähige z. B. das Begehrungsvermögen und der Wille, oder das ſich abkühlende Waſſer durch einen actus virtualis ſich ſelbſt in den actus formalis überführt, demzufolge noch heutzutage geſtritten wird, ob der Himmel ſich ſelbſt bewege, oder von einem geiſtigen Weſen bewegt werde. Indeß iſt das Letztere wahrſcheinlich, und das Axiom: Omne quod movetur etc. wahrſcheinlich richtig. Folgt aber daraus bereits denknothwendig die Exiſtenz einer immateriellen Weſenheit?

Man wird dieſe wohl nicht aus der Aeternität der Bewegung folgern wollen. Alſo vielleicht aus der in der Kreisbewegung ſich ankündigenden Möglichkeit der Aeternität der Bewegung? Auch die Möglichkeit iſt undenkbar, indem dieſe dem Begriffe eines ſucceſſiven Seins widerſtreitet; denn eine ſeit ewig exiſtirende Creatur müßte auch immerfort und ewig in derjenigen Dispoſition bleiben, in der ſie geſchaffen worden iſt; die Bewegung in der Zeit aber hebt in jedem folgenden Momente die im unmittelbar vorausgehenden Momente ſtatthabende Dispoſition auf. Angenommen jedoch, daß die Möglichkeit einer ewigen Bewegung nur eine Möglichkeit von Seite des Bewegers bedeuten ſoll, der eine kreisförmige und ſomit ſich ſelbſt nirgends hemmende Bewegung ohne alle Mühe und ohne allen Widerſtand immerfort im Schwunge erhalten konnte, ſo würde auch hieraus noch nicht folgen, daß der ewig Bewegende ein geiſtiges Weſen ſein müſſe. Man ſage nicht, er müſſe geiſtig ſein, um in ſeiner Thätigkeit des Bewegens nicht ermüden zu müſſen. Wie, wenn mehrere Beweger abwechſelnd ſich in das Geſchäft des Bewegens theilten? Daraus, daß der immerfort Bewegende als Bewegender immer actu iſt, folgt noch keineswegs, daß er ſchlechthin actu — actus purus, alſo Geiſt ſei. Könnte er als movens actu nicht nebenbei in potentia ad alias actiones aut receptiones ſein? Eben ſo folgt aus der Invariabilität der Bewegung nicht ſchon die Immaterialität des Bewegers; die Invariabilität beweiſt nur, daß er incorruptibel ſei. Die wunderbaren, vielverſchlungenen Harmonien der Himmelsbewegungen beweiſen allerdings, daß der Eine höchſte Ordner des Univerſums ein höchſt weiſes Weſen ſei; nicht aber, daß die, außerdem noch immerhin zu denkenden mehreren nächſten Beweger immaterielle Weſen ſeien.

Ein anderes, aus der phyſikaliſchen Weltbetrachtung hergenommenes Beweismittel iſt der Hinweis auf die menſchliche Seele, die, den Leib bewegend, doch an ſich immateriell iſt; iſt nun ihr Verhältniß zum Leibe ein Bild des Verhältniſſes Gottes zur Welt, ſo muß auch Gott, gleich der Seele, immateriell ſein, und überhaupt dieſelben Perfectionen, und in noch höherem Grade als die Seele, haben. Soll ſich aber hieraus ein ſtringenter Beweis formen laſſen, ſo muß erſt gezeigt werden, daß die Seele eine geſchöpfliche Exiſtenz ſei, was nicht auf pſychologiſchem Wege, ſondern nur durch metaphyſiſche Argumente gezeigt werden kann. Alle jene Eigenſchaften der Seele, von welchen auf die Geiſtigkeit Gottes geſchloſſen werden ſoll, Immaterialität, Freiheit, Immortalität u. ſ. w. laſſen ſich erſt dann auf Gott übertragen, wenn bereits durch metaphyſiſche Schlüſſe ſeine

Existenz dargethan ist; denn dann erst lassen sie sich als relative Participationen an der Wesensbeschaffenheit des Einen höchsten immateriellen Ursein's auffassen und darstellen.

So muß denn also statt des physikalischen Grundsatzes: Omne quod movetur etc. der metaphysische gewählt werden: Omne quod fit, ab alio fit. Mittelst dieses Axioms läßt sich besser zurecht kommen. Denn es ist klar, daß ein fiens das Sein nicht von sich selber hat, sondern anders woher empfangen muß; während das anders woher Bewegte immerhin die Kraft des Bewegens wenigstens potentiell in sich selbst tragen könnte. Man wird mittelst des folgenden Syllogismus an den Erweis der Sache gehen:

Obersatz: Alles Seiende ist entweder hervorgebrachtes oder nicht hervorgebrachtes Sein —

Untersatz: Nicht alle Dinge, die es in der Gesammtheit der Dinge gibt, können hervorgebrachte Dinge sein —

Schlußsatz: Also muß es ein nicht hervorgebrachtes, ungeschaffenes Seiendes geben.

Der Untersatz bedarf einer näheren Erläuterung. Wäre nämlich alles Seiende ein Hervorgebrachtes, so müßte entweder ein regressus in infinitum, oder ein wechselseitiges Einanderhervorbringen der Dinge angenommen werden. Letzteres ist unstatthaft, weil es auf ein wenigstens mittelbares Selbsthervorbringen der Dinge hinführen würde. Der processus in infinitum hebt mit dem Gedanken einer ersten Ursache den Begriff der Ursächlichkeit überhaupt auf. Denn wenn es keine erste Ursache gibt, kann es auch keine zweite, dritte u. s. w., also überhaupt gar keine Ursache geben. Wäre eine unendliche Reihe von Ursachen zur Hervorbringung einer Wirkung nothwendig, so käme es zu gar keiner Wirkung: quia infinitum transiri non potest. Dieses Argument ist einleuchtend, wenn man die Reihe der Ursachen in abwärts steigender Ordnung denkt. Schwieriger scheint die Sache, wenn man die Reihe in umgekehrter Ordnung nimmt; denn da scheint wenigstens in Rücksicht auf die causas per accidens subordinatas ein regressus in infinitum denkbar zu sein z. B. in Hinsicht auf die Abstammung eines Menschen von einem anderen, dieses anderen von einem früheren dritten, und so in's Unendliche fort, besonders wenn die Welt seit ewig existiren und das Gegentheil nicht erweislich sein sollte. Wäre dieses nicht erweislich, so würde man weiter auch gedrängt, eine unendliche Vielheit der causarum per se subordinatarum zuzugeben, und der unwiderleglich scheinende Satz: Infinitum pertransiri non potest,

würde nichts beweiſen, ſobald man ſich die unendlich vielen Urſachen als zugleich wirkende denkt. Aber man kann ſich hinwiederum, was zunächſt einmal die causas per se ordinatas anbelangt, dem Dilemma nicht entziehen: entweder müſſen ſie in ihrer Geſammtheit von etwas außer ihnen abhängig ſein, oder nicht. Erſteres kann nicht ſein, weil ſie ſonſt nicht die Geſammtheit der Urſachen conſtituiren würden. Andererſeits aber kann, ſo gewiß per se ein Subordinationsverhältniß unter ihnen beſteht, nicht eine jede aus ihnen, und nicht in gleicher Weiſe, wie alle anderen, abhängig ſein; alſo muß es Eine unter ihnen geben, die gar nicht abhängig iſt d. i. es muß ein im Sein und Cauſiren unabhängiges Seiendes geben. Steht aber dieſes feſt, ſo widerlegt ſich weiter auch der regressus in infinitum bezüglich der causae per accidens subordinatae. Denn ſind z. B. die Gattungen von Gott geſetzt, ſo muß jede derſelben in einem Erſten Exemplare von Gott geſetzt worden ſein. Zudem ließe ſich auch nicht denken, wie ein ſeit ewig von Gott geſchaffener Menſch einen anderen Menſchen ſeit ewig hätte generiren können, da die Generation als ein ſich ſucceſſiv vollziehender Act nothwendig unter die Zeit fällt [1]); mit der

---

[1]) Non potuit homo productus ab aeterno, simul ac creatus est, generari alium; nam generatio humana successionem requirit, ipse autem simul et sine successione procreatus esset, nec potuisset aliter ex aeternitate produci — ergo necesse est ut homo genitus ab alio homine etiam ex aeternitate existente sit durationе posterior illo. Vel ergo est posterior durationе finita vel infinita. Primum dici non potest, alias vel neuter esset ab aeterno, quod est contra hypothesin, vel inter aeternitatem et tempus esset tantum finita distantia, vel uterque esset aeternus, et nihilominus unus anterior alio durationе finita, quae omnia involvunt claram et apertam repugnantiam. Nam si duratio unius hominis tantum finita superat durationem alterius, et illa quae est minor, est finita, etiam altera quae excedit, est necessario finita et consequenter non aeterna, quia si finito additur finitum, non sit infinitum, sed finitum manet et terminis clausum; si vero utraque est infinita, impossibile est, quod una excedat alteram ex ea parte qua infinita est, quia, si utraque est infinita, utraque est aeterna, utraque sine initio; quomodo ergo una est anterior altera, et excessu finito? Est igitur in omnibus his manifesta repugnantia, et ideo impossibile est, ut homo creatus ab aeterno, non antecedat hominem a se genitum per infinitam durationem, et ideo series generationum ab illo procedentium nunquam esse potest infinita et e contrario, ascendendo a quolibet homine in tempore genito per omnes praegenitores suos, qui sunt causae per accidens subordinatae, non potest progredi in infinitum. *Metaphys.*, Disput. 29, sect. 1, n. 37.

zeitlichen Succeſſion der Generationen ergibt ſich aber nothwendig auch eine nach rückwärts begränzte Zahl derſelben.

So iſt denn mit Rechtfertigung des im obigen Syllogismus enthaltenen Unterſatzes auch der Schluß auf ein ungeſchaffenes Sein vollkommen gerechtfertiget. Daß dieſes ungeſchaffene Sein kein Accidens, ſondern eine Subſtanz ſein müſſe, liegt auf der Hand; das Accidens hat als ſolches die Subſtanz zur Vorausſetzung, kann alſo nie und nimmer ein Erſtes und Höchſtes ſein. Eben ſo iſt klar, daß dieſe erſte Subſtanz nicht eine materielle Subſtanz nach Art der irdiſchen Körper ſein kann, indem die Materie der irdiſchen Dinge als eine an ſich formloſe der geſtaltenden Einwirkung einer außer ihr gelegenen causa efficiens unterworfen iſt, welche Abhängigkeit von einer causa efficiens mit dem Begriffe der causa prima ſchlechthin unverträglich iſt. Keineswegs iſt aber mit dem Geſagten bereits die abſolute Unkörperlichkeit Gottes, noch auch die Einheit Gottes und die Exiſtenz aller Dinge durch Gott, alſo überhaupt noch nicht das Daſein Gottes, dem Begriffe gemäß, welchen man mit dem Worte „Gott" verbindet, bewieſen.

Die Einheit läßt ſich zunächſt einmal aus der bewunderungswürdigen Harmonie und Einheit des Weltganzen folgern. Sagt man dagegen, daß dieſer bewunderungswürdige Zuſammenhang wohl auf eine einheitliche Leitung, aber nicht auf die Einheit und Einzigkeit der Seinsurſache ſchließen laſſe, ſo iſt dagegen zu erinnern, daß das Ganze ja eben nur durch einen ſo vortrefflichen Verſtand, wie derjenige iſt, der in der einheitlichen Leitung ſich offenbart, gegründet und für die leitende Thätigkeit vorbereitet ſein könne. Die Gründung der Ordnung fällt geradezu mit der Setzung der Subſtanzen zuſammen; das harmoniſche Zuſammengreifen und Zuſammenwirken der Dinge iſt in der ihnen bei ihrer urſprünglichen Setzung ertheilten Seinsweiſe und Beſchaffenheit gegründet. Die Species der durch Zeugung ſich fortpflanzenden irdiſchen Weſen müſſen, wie ſchon erinnert, in ihren erſten Exemplaren durch Gott ſelbſt geſetzt ſein. Alle übrigen irdiſchen Körper können nur durch Creation entſtanden ſein, nicht durch bloße Formation, weil die irdiſche Materie nur unter einer beſtimmten Form eine actuelle Exiſtenz haben kann [1]). Auch der ſichtbare Himmel muß von Gott

[1]) Non est quidem necessarium, ut mista omnia fuerint a solo auctore universi immediate producta, imo, si id intelligatur de productione per propriam et immediatam creationem, non solum necessarium non est, sed neque etiam verum; nam etiam juxta divinam Scripturam ex elementis prius creatis Deus

geſchaffen ſein, da er unvollkommener iſt, als der Menſch, der doch erweislich Geſchöpf iſt. Der Himmel muß denſelben Schöpfer haben, wie die irdiſchen Creaturen, vermöge der durchgängigen Congruenz ſeiner Functionen mit der irdiſchen Ordnung der Dinge, welche ohne die cauſalen Einflüſſe des Himmels gar nicht zu erklären wäre. Man wird nicht einwenden wollen, daß die Himmel, wie ſie geſchaffen wurden, ſelbſt auch wieder creirten, und hiedurch die irdiſche Daſeinsordnung in's Sein riefen. Nicht einmal zur Formirung der bewunderungswürdigen Mannigfaltigkeit der irdiſchen Dinge würden ihre einförmigen Bewegungen ausreichen, abgeſehen davon, daß ſie zur Effectuirung ihrer irdiſchen Wirkungen in der Regel auch der Mitwirkung der terreſtriſchen Agentien bedürfen.

Die Bemerkung, daß die Harmonie des Univerſums auch durch das Zuſammenwirken mehrerer Cauſalitäten hervorgebracht ſein könnte, erweiſt ſich in jeder Hinſicht als widerſinnig und ungereimt. Sollen dieſe Cauſalitäten in einem Subordinationsverhältniſſe zu einander gedacht werden, ſo muß eine unter ihnen die höchſte ſein und ſchöpferiſch wirken; dieſes ſchöpferiſche Wirken macht aber, wie aus dem eben zuvor Geſagten hinlänglich erhellt, die Mitwirkung der anderen Cauſalitäten überflüſſig. Werden die mehreren Zuſammenwirkenden als nebeneinanderſtehend und nebeneinanderwirkend gedacht, ſo müßte jede einen Theil des Univerſums geſchaffen haben und regieren. Aber das Schaffen ſetzt ein unbegränztes Vermögen voraus; wer Ein Ding erſchaffen kann, kann alle Dinge erſchaffen, und: Principia non sine causa multiplicanda. Zudem wäre eine Weltregierung im wahren Sinne des Wortes nicht möglich; wo mehrere zugleich Herren ſind, iſt keiner vollkommen Herr:

Multos imperitare malum est, Rex unicus esto.

Soll aber das bisher Geſagte ausreichen, um zu beweiſen, daß der Eine Schöpfer des Univerſums auch Schöpfer der reinen Intelligenzen ſein müſſe? Daß ſolche exiſtiren, läßt ſich nicht auf naturphiloſophiſchem Wege

---

mista produxit, quae productio non potuit esse proprie creatio, cum fuerit ex praesupposita materia. Quin potius etiam ex elementis ipsis non constat omnia fuisse immediate creata, vel an unum prius creatum fuerit et reliqua postea ex illo formatas et licet illud prius sit probabilius, magisque sacrae historiae consentaneum, non tamen potest ratione demonstrari, nec refert ad id quod agimus, dummodo constet, unum et eundem esse horum omnium auctorem. *Metaph.* l. c., n. 12.

erweiſen, ſondern bloß durch metaphyſiſche Argumente, die aber von ſelbſt darauf führen, daß jene Intelligenzen nur geſchaffene Weſen (weil am Sein participirend, nicht das Sein ſelber ſeiend), und als ſolche ein Theil des Univerſums ſeien, welches dem Geſagten zufolge nur Einen Urheber haben kann. Man ſchließt auf ſie als Urſachen der Bewegung der Geſtirne; als Beweger derſelben dienen ſie der causa prima, ſind ihr ſomit ſubordinirt, und müſſen demzufolge durch ſie geſchaffen ſein.

Der bisher geführte apoſterioriſche Beweis reicht unter der Vorausſetzung aus, daß die Welt, welche wir kennen, die einzige ſei. Gäbe es aber mehrere Welten, ſo ließe ſich aus naturphiloſophiſchen Gründen kaum zwingend zeigen, daß jene anderen Welten gleichfalls von derſelben Einen causa prima geſchaffen ſein müßten, wenn nicht auf aprioriſchem Wege Daſein und Einheit Gottes feſtgeſtellt iſt. Demzufolge ſchließt ſich an die apoſterioriſche Beweisführung der aprioriſche Beweis an, durch welchen vornehmlich die Einheit und Einzigkeit Gottes erhärtet werden muß. Dieſe fließt nun durchaus nicht ſo unmittelbar aus dem Begriffe des ens per se necessarium, wie Soncinas anzunehmen geneigt iſt. Denn daraus, daß Gott das esse per se d. h. nicht per accidens und nicht ab alio zukommt, folgt wohl, daß das esse niemanden eher (prius) als ihm zukommt, nicht aber, daß es anderen in gleicher Priorität zukommen könne. Thomas ſucht die Möglichkeit einer ſolchen von mehreren participirten Gleichheit der Priorität ad absurdum zu führen; er meint, daß, wenn dieſe Zwei oder Mehreren von einander unterſchieden ſein ſollen, alle aus ihnen, oder wenigſtens alle bis auf Einen durch etwas Anderes unter ſich und von jenem Einem diſtinguirt, mithin zuſammengeſetzt ſein müſſen. Dieſes Argument iſt verfänglich; denn es würde daraus folgen, daß Gott und Creatur nicht unter den gemeinſamen Begriff des Seins gefaßt werden könnten, daß die göttlichen Perſonen etwas Zuſammengeſetztes ſeien. Erwidert man, daß die Zuſammengeſetztheit als bloß begriffliche, und nicht als reale Theilbarkeit genommen werden könne, ſo ſieht man nicht ein, warum derartigen Compositis die necessitas existendi abgeſprochen werden ſoll. Eben ſo wenig läßt ſich aus der Singularität und Incommunicabilität jener Seinsbeſtimmtheit, vermöge welcher ein Seiendes ein ens per se necessarium iſt, folgern, daß neben demſelben nicht auch andere Seiende von gleicher Art ſeien, welchen dieſelbe Seinsbeſtimmtheit zukomme. Gleichwohl iſt es wahr, daß das esse existentia das ens improductum dieſem weſentlich iſt, ſo zwar, daß es weſentlich suum esse iſt, woraus

denn in Wahrheit auch folgt, daß eine ſolche Eſſenz oder Weſenheit nicht multiplicabel iſt; und dieß nicht bloß quoad numerum ſondern auch quoad speciem, weil der Weſensbegriff einer Natur, welcher das Sein aus ſich nothwendig zukommt, neben der Singularität oder Einzigkeit auch die Totalität dieſes Seins als Gehalt deſſelben involvirt; es muß die ganze Eſſenz, die ad essendum nothwendig iſt, in ſich haben, und ſchließt daher ſchon ſeinem Begriffe zufolge die Möglichkeit aus, durch irgend ein Hinzutretendes ſich in dieſe oder jene ratio essentialis verſetzt denken zu laſſen. Das ens per se necessarium kann in keiner Weiſe ein commune abgeben, weder ein commune specificum, noch ein genericum, noch ein analogum, es iſt ein ſchlechthin nicht multiplicirbares Singulare. Sollte es mehr als ein ens improductum geben, ſo müßten ſie entweder derſelben Species angehören oder nicht. Im erſten Falle müßte, da die Vervielfältigung der Individuen derſelben Gattung etwas Accidentelles iſt, die Möglichkeit einer Vervielfältigung in's Unendliche und mit dieſer Möglichkeit auch die Nothwendigkeit einer unendlichen Vervielfältigung zugegeben werden, indem: in aeternis idem est esse et posse. Sollten jene mehreren entia improducta verſchiedenen Species angehören, ſo müſſen dieſe entweder gleicher Vollkommenheit ſein, oder nicht. Erſteres gilt gemeinhin als unmöglich, da ſich die in Genus theilenden Differenzen wie habitus und privatio zu einander verhalten, und zudem nicht zu ſagen wäre, worin die Differenz eines allervollkommenſten Weſens von einem zweiten allervollkommenſten Weſen beſtehen ſoll. Wegen eben dieſer Gleichheit im Vollkommenſein aber ließe umgekehrt ſich nicht ſagen, worin die nach dem zweiten Theile das Dilemma angenommene ſpecifiſche Gleichheit Beider beſtehen ſollte. Es kann nur ein ens improductum geben, ſo gewiß dieſes das allervollkommenſte, und ſofern das esse per essentiam durch nichts limitirt ſein kann, ein unendlich Seiendes iſt, welches demnach auch an Kraft unbeſchränkt ſein muß. Ein unbeſchränktes Kraftvermögen muß auch ein adäquates Object haben, alſo ſich auf alles Mögliche erſtrecken; was immer exiſtirt, muß durch daſſelbe hervorgebracht ſein können. Somit gibt es außer demſelben kein anderes ens per se necessarium, indem dieſes andere, ſeinem Begriffe zuwider, durch das erſtere ens per se necessarium hervorgebracht ſein müßte. Auch die Unterſcheidung zwiſchen causa efficiens und causa finis der geſchaffenen Dinge läßt keine Ausflucht zur Rechtfertigung der Denkbarkeit einer Mehrheit von entibus per se necessariis zu. Man kann nicht ſagen, daß es entia per se necessaria geben könne

(z. B. reine Intelligenzen), deren Thun auf einen höheren Zweck abziele. Das esse a se iſt eine ſo hohe Vollkommenheit als das esse propter se, und hebt ſchon darum indirect das esse propter aliud auf; aber nicht bloß indirect, ſondern auch direct, indem das a se esse eine vollkommene Unabhängigkeit und Bedürfnißloſigkeit bezeichnet, wodurch die Beziehung auf einen Zweck außer ihm von ſelbſt ausgeſchloſſen iſt. Wollte man die reinen Intelligenzen als actus puros ſetzen, ſo müßte man in ihnen Thätigkeit und Subſtanz ſchlechthin coincident denken; ſollen nun ihre Thätigkeiten auf eine causa finalis abzwecken, ſo muß ihnen durch eine causa efficiens die Richtung hiezu ertheilt ſein; da Thätigkeit und Subſtanz in ihnen, laut Annahme, coincidiren, ſo muß die Ertheilung der Richtung mit der Setzung der Subſtanz zuſammenfallen, keine Subſtanz aber kann ſich ſelbſt wirklich machen, mithin müßte, der Annahme zuwider, die causa finalis zugleich auch Seinsurſache ſein. Daraus ergibt ſich, daß auch der Zweckbegriff denknothwendig auf die Einheit der höchſten Urſache führt.

Die Frage von der Erweisbarkeit der Exiſtenz hatte für Suarez' Zeiten nicht bloß, wie für jede Zeit, ein wichtigſtes theoretiſches und ſpeculatives Intereſſe, ſondern, wie Vasquez verſichert [1]), auch ein wichtigſtes praktiſches Intereſſe. Es gebe nicht Wenige, welche, wie Caspar Hedio in einem Briefe an Melanchthon, und Lindanus in ſeinem Dubitantius [2]) beſtätige, vom Katholicismus zum Lutherthum, von dieſem zum Zwinglianismus, von dieſem zum Calvinismus und von da zum Fatalismus und zur völligen Religionsloſigkeit gelangen. Es gebe nicht Wenige, beſonders unter den mit Rechtskunde und Politik ſich Befaſſenden, welche allen Cult für eine lediglich bürgerliche Einrichtung halten; der Florentiner Macchiavelli habe ein böſes Buch ſolcher Art geſchrieben, welches namentlich auf König Heinrich III. von Frankreich einen ſo üblen Einfluß geübt, daß er ſich in ſeinem Verhalten gegen die Hugenotten ausſchließlich durch die Eingebungen einer gegen die chriſtliche Wahrheit indifferenten weltklugen Politik leiten ließ —

---

[1]) Disputationes in Primam Partem S. Thomae. Disp. XX.

[2]) Wilhelm Lindanus, ein Holländer, ſtudirte in Löwen und Paris, lehrte in Dillingen, wurde hierauf Decanus Palatii im Haag, Inquiſitor von Holland und Friesland, Biſchof von Ruremonde, ſpäter von Gent († 1588). Schriften: Concordia discors (gegen die ſächſiſche Concordienformel) — Panoplia evangelica — Stromatum Libri III de optimo genere interpretandi S. Scripturam — Dubitantius de vera salutis via instructus etc.

ein Beginnen, welches ſich freilich an ihm ſelbſt in der beklagenswertheſten Weiſe rächte. Den Atheiſten gegenüber wird ein förmlicher Nachweis der Exiſtenz Gottes zur gebieteriſchen Nothwendigkeit; freilich mit Zeugniſſen aus Schrift und Vätern, heidniſchen Philoſophen und Uebereinſtimmung aller Völker wird man da nicht ausreichen, ſondern man wird zwingende Vernunftbeweiſe aufbringen müſſen. Ein Peter d'Ailly wollte von ſolchen nichts wiſſen, und meinte, die Gewißheit des Daſeins Gottes ſei nur durch die Offenbarung verbürgt, durch bloße Vernunftgründe laſſe ſich daſſelbe wohl höchſt wahrſcheinlich, aber nicht evident machen. Andere hingegen, wie Aegydius Colonna, meinen aus einem entgegengeſetzten Grunde, weil nämlich der Satz: Gott iſt, was ſchon an ſich evident, daß eine eigentliche Demonſtration deſſelben unmöglich ſei. Derſelben Meinung ſind auch Albert d. Gr., Thomas von Straßburg, Nicolaus von Lyra, Toſtatus u. A. — auch Gregor von Nazianz und Hieronymus, ſo wie Johannes Damasc. und Anſelmus. Nach der richtigeren und gewöhnlicheren Anſicht wird indeß zwiſchen notum per se und notum quoad nos unterſchieden; da wir vom Weſen Gottes keine Anſchauung haben, ſo ſehen wir auch nicht unmittelbar, wie im Begriffe des Weſens nothwendig jener des Seins liege. Uns muß das Sein Gottes zuerſt auf einem anderen Wege zur Gewißheit werden, ehe wir die Coincidenz von Weſen und Sein in Gott begreifen. Und angenommen, daß der Satz: Gott iſt, für uns Zeitmenſchen ein ſelbſtverſtändlicher Satz wäre, ſo iſt er doch gewiß kein Satz von intuitiver Evidenz, und ließe ſich ſchon aus dieſem Grunde durch eine Beweisführung a posteriori in ſeiner Ueberzeugungskraft verſtärken, wie auch Albertus Magnus zugegeben hat. Eine ähnliche Stellung, wie Albert d. Gr., nehmen auch Duns Scotus, Richard von Media Villa, Heinrich von Gent, Marſilius ein, und meinen, neben der aus der Erklärung der Termini des Satzes ſich ergebenden Evidenz ſei auch noch eine Begründung a posteriori möglich; nur werde letztere — meint Duns Scotus — als bloße demonstratio quia hinter der wenigſtens denkbaren, wenn auch für uns nicht ausführbaren demonstratio propter quid, durch welche der Satz an ſich bewieſen werden könnte, zurückſtehen. Das Wahre iſt, daß der Satz für eine ſchauende Intelligenz gar keines Beweiſes bedürftig, und auch nicht einmal beweisbar, ſondern eine cognitio simplex iſt und ſein muß. Alſo bleibt, wenn demonſtrirt werden ſoll, nur die apoſterioriſche Demonſtration quia übrig. So weit dieſe auf metaphyſiſch-kosmologiſchem Gebiete ſich bewegt, iſt ſie durch die zwei Sätze getragen: Ein regressus causarum

infinitus iſt undenkbar — quidquid fit, ab alio fit. Daran reiht ſich weiter der ſogenannte moraliſche Beweis, der Gott als gerechten Vergelter und Regenten der moraliſchen Welt fordert und folgert — und endlich der ontologiſche Beweis Anſelm's, welchen indeß Vasquez nicht billiget. Als einen merkwürdigen Umſtand erwähnt er, daß die Atheiſten ſeiner Zeit, deren es in Frankreich und England nicht wenige gebe, durch die in proteſtantiſchen Ländern im Schwange gehende Beſchäftigung mit Magie an ihrem Materialismus gewiſſermaßen irre würden, ſo daß demnach die Superſtition das Mittel zu ſein ſcheint, welches nach providentieller Zulaſſung einer allgemeinen Verbreitung atheiſtiſcher Grundſätze entgegenzuwirken hat.

Dieſe Materialiſten auf ihrem eigenen Boden, jenem der Phyſik, ihres rohen Irrthums, der Atheiſterei nämlich, zu überführen, unternahm Leibnitz [1]), unter Berufung auf Baco's Ausſpruch, daß, wenn ein oberflächliches Koſten der Philoſophie von Gott abführe, ein Schöpfen aus ihr in vollen Zügen zu Gott zurückführen müſſe. Ungern nennt er unter den Beförderern des Atheismus einen Hobbes, und will ſich ſtrenge an die von den Erneuerern der Atomiſtik Demokrit's und Epikur's, einem Galilei, Baco, Gaſſendi, Carteſius, Hobbes, Digbäus [2]) geſtellte Forderung halten, in Erklärung der Erſcheinungen der Körperwelt weder Gott noch irgend eine andere körperliche Realität, Form oder Qualität als erklärende Urſache herbeizuziehen:

> Nec Deus intersit, nisi dignus vindice nodus
> Inciderit.

Alles ſoll, ſo viel es geſchehen kann, aus der Natur des Körpers und deſſen erſten Qualitäten: Größe, Figur und Bewegung abgeleitet werden. Wie aber, wenn ſich gerade nicht einmal dieſe Qualitäten aus der Natur des Körpers deduciren ließen? Körperlich nennt man, was dem Raum inexiſtirt; ſomit ſchließt die Definition des Körpers die zwei Begriffe: Raum und Exiſtenz in ſich. Vermöge ſeiner Räumlichkeit hat der Körper Größe und Geſtalt. Woher hat der Körper gerade dieſe oder jene beſtimmte

---

[1]) Confessio naturae contra Atheistas. Opp. ed. Erdmann, p. 45.

[2]) Kenelmus Digby, ein Freund des Carteſius, und dem königlichen Hauſe Stuart ſehr ergeben, beſchäftigte ſich viel mit Chemie und Medicin, wurde in Frankreich katholiſch, und ſtarb zu London a. 1665. Schriften: Oratio de pulvere sympathetico — Demonstratio immortalitatis animae — De plantarum vegetatione — Institutionum peripateticarum libri V cum appendice de origine mundi — Colloquium cum foemina illustri de religionis delectu etc.

Größe und Geſtalt? Dem Körper als Körper kommt ſie nicht zu; denn die Materie deſſelben kann alle möglichen Geſtalten annehmen. Er müßte demnach entweder von Ewigkeit ſo geſtaltet geweſen ſein, wie er geſtaltet iſt, oder durch andere Körper ſo geſtaltet worden ſein. Das Erſtere iſt einfach nur Ablehnung einer Erklärung; warum war der Körper von Ewigkeit gerade ſo und nicht anders z. B. rund geformt? Wurde er durch andere Körper ſo geſtaltet, ſo fragt ſich, wodurch wurden dieſe geſtaltet, und ſo in's Unendliche fort. Es iſt ſomit klar, daß in der Materie oder Natur der Körperlichkeit die Erklärung für Größe und Geſtalt der Körper nicht gefunden werden könne. Aus dem Begriffe der Inexiſtenz im Raume ergibt ſich der Begriff der Bewegung; denn wenn der Körper anfängt, an einem anderen Orte zu exiſtiren, als er früher war, ſo bewegt er ſich. Allein nur die Bewegbarkeit, nicht aber das actuelle Sichfortbewegen erklärt ſich aus der Natur des Körpers. Daraus, daß er dem Raume inexiſtiren muß, begreift ſich nur, daß er hie und dort ſein kann, nicht aber, daß er von hier nach dort bewegt werde. Der ſich ſelbſt überlaſſene Körper wird vielmehr dort verharren, wo er iſt. Die beiden möglichen Annahmen, er bewege ſich, weil er von Ewigkeit her in Bewegung ſei, oder weil von anderen Körpern bewegt worden, widerlegen ſich von ſelbſt, ganz ähnlich, wie oben das Gleiche in Bezug auf Größe und Geſtalt. Aber nicht einmal die Conſiſtenz der Körper läßt ſich aus der Natur der Körperlichkeit ableiten. Zur Conſiſtenz gehören Reſiſtenz, Cohärenz [1]), Reflexion. Wie ſoll die Reſiſtenz erklärt werden? Etwa ſo, daß die Theile der Oberfläche des Körpers ſich unmerklich gegen den anprallenden Körper bewegen? Aber dann könnte ein ſchief anſtoßender Körper nicht abprallen; und doch wird er mit derſelben Heftigkeit abgeſtoßen, wie wenn er in gerader Richtung anſtieße. Wie ſoll man die Cohärenz erklären? Doch nicht aus Reaction oder irgend einer Art von Bewegung? Wenn ich ein Blatt Papier beuge, ſo reagirt die gebeugte Stelle des Blattes nicht, ſondern weicht, und zieht andere Theile des Blattes in dieſe weichende Richtung. Gaſſendi und Joh. Chryſ. Magnenus [2]) ſuchen den Grund der Cohärenz in einem In-

[1]) Ex quo oriuntur qualitates istae tactiles, quas vulgo secundas vocant, nempe soliditas, fluiditas, durities, mollities; glabrities, aspritudo; tenacitas, fragilitas; friabilitas, ductilitas, malleabilitas, fusibilitas. L. c., p. 46.

[2]) J. Ch. Magnenus, aus Lougoul in Franche Comté, Profeſſor der Medicin zu Pavia (c. a. 1650): Democritus reviviscens — Liber de Manna — Exercitationes XIV de Tabaco — Liber de atomis et particulis.

einanderhäkeln der Atome. Aber dieſe Häkelchen der Atome müſſen doch auch körperlich ſein, alſo ſelbſt wieder Cohärenz, ſomit aneinandergehäkelte Theile haben; ſollen dieſe Theile abermals aus ähnlichen Theilen beſtehen und ſo in's Unendliche fort? Die Alten erklärten die Cohärenz daraus, daß die Theile der Atome durch keinen leeren Raum getrennt ſeien. Daraus würde aber folgen, daß alle einander hart berührenden Körper fortan cohäriren müßten. Somit bleibt nichts Anderes übrig, als Gott ſelber zum Urheber der Cohärenz zu machen, und man muß ſich wundern, daß Gaſſendi u. A. die in dieſem Problem ſich bietende Gelegenheit zu einem Beweiſe für das Daſein Gottes nicht wahrgenommen und begriffen haben. Es bedarf keiner ausführlichen Erörterung, um einzuſehen, daß jene unkörperliche Urſache der Qualitäten der Körper nur Eine ſein könne, und eine intelligente Urſache ſein müſſe; Eine wegen der Harmonie der Körperwelt — intelligent, weil ſich ſonſt kein hinreichender Grund denken läßt, warum alle einzelnen Körper, jeder einzeln gerade dieſe beſtimmte Größe, Geſtalt, Bewegung und keine andere, habe.

Damit iſt indeß nur bewieſen, daß Gott Urheber der Eigenſchaften der Körper und der Harmonie der Körperwelt ſei. Wie läßt ſich zeigen, daß er Seinsurſache der Welt ſei? Leibnitz geht hier von der Contingenz der Weltdinge aus [1]); Zeit, Raum, Materie ſind an ſich völlig unbeſtimmt und indifferent, und die einzelnen Dinge könnten ganz andere Geſtalten und Größen haben, in einer anderen Ordnung auf einander folgen, als es thatſächlich der Fall iſt; man muß daher für dieſe Art zur Zuſammenfügung der Dinge und die nun einmal gegebene Beſchaffenheit der Weltdinge d. h. für den Complex aller zufälligen Realitäten, welchen man Welt nennt, einen Exiſtenzgrund ſuchen, und dieſer kann nur in einer Subſtanz gefunden werden, welche den Grund ihrer Exiſtenz in ſich ſelbſt hat und demzufolge nothwendig oder ewig iſt. Die Exiſtenzurſache des Zufälligen muß eine intelligente Urſache ſein, weil einzig eine ſolche hinreichend erklärt, warum unter den unendlich vielen möglichen Welten gerade dieſe wirkliche Welt zur Exiſtenz gelangt ſei. Die Bezugnahme auf jene unendlich vielen Möglichkeiten kann nur im Verſtande jener Exiſtenzurſache, die Entſcheidung für die eine zur Wirklichkeit gewordene aus jenen Möglichkeiten nur im Willen der Exiſtenzurſache geſucht, die Effectuirung der ausgewählten Möglichkeit muß aus der Macht der Exiſtenzurſache erklärt werden. Dieſe

[1]) Theodicee, P. I, n. 7.

könnende, denkende, wollende Existenzursache der Welt muß in jeder Weise unbeschränkt, somit von absolut vollkommener Macht, Weisheit, Güte sein, weil sie, wie in dem Gesagten enthalten liegt, mit ihrem Können, Kennen und Wollen alles Mögliche umfaßt. In dieser ihrer Absolutheit kann sie nur Eine sein. Ihr Verstand ist die Ursache der Essenzen, ihr Wille der Grund der Existenzen.

Nun aber, was ist Essenz, was ist Existenz? Die Essenz — sagt ein Erklärer Leibnitzens [1]) — ist der Modus, unter welchem ein mögliches Ding als seiend erkannt wird. Die Actualität der Essenz heißt Existenz. Nach Leibnitzens eigenen Worten [2]) ist die Essenz im Grunde nichts Anderes, als die Möglichkeit dessen, was man sich vorstellt oder denkt. Diese Möglichkeiten haben als solche ihre Realität im Reiche der Ideen oder in Gott, von welchem sie ewig gedacht werden, demzufolge die Essenzen als solche ewig sind [3]). In der Essenz oder Möglichkeit als solcher liegt eine Tendenz zur Existenz, und zwar gemäß dem Vollkommenheitsgrade, welcher einer bestimmten Existenz zukommt [4]). Daraus ergibt sich, daß unter den unendlich vielen Combinationen und Reihen des Möglichen diejenige zur Existenz gelangen werde, welche die vollkommenste ist d. h. so beschaffen ist, daß sie mit den geringsten Mitteln einerseits, mit den ergebnißreichsten Resultaten andererseits actualisirt werden kann. In dieser Hinsicht kann man Zeit und Raum als den Rahmen des Weltgemäldes (receptivitas oder capacitas mundi d. i. dasjenige, worin die Welt gefaßt werden soll) betrachten, innerhalb dessen auf die zweckmäßigste Art eine größte Fülle von Realität in bester Vertheilung und schönster Mannigfaltigkeit untergebracht werden soll; oder auch für das Terrain des Weltbaues, dessen viele und mannigfaltige Formen den bei weiser Disposition mit einer möglichst großen Zahl und Mannigfaltigkeit von Gegenständen geschmückten Gemächern eines Gebäudes zu vergleichen sind. Aus diesem Principe, mit möglichster Menagirung die größtmöglichen Erfolge zu erzielen, ergibt sich von selbst eine bestimmte Beschaffenheit der Welt, die im Gegensatze zu ihrem metaphysisch contingenten Charakter das physisch Nothwendige an ihr zu nennen

---

[1]) *Hanschius*, Leibnitii principia philosophiae, ordine geometrico demonstrata. Frankfurt und Leipzig, in 4°, p. 20.

[2]) Nouveaux essais, Liv. III, chap. 3, p. 305, ed. Erdmann.

[3]) Les essences sont perpétuelles, parcequ'il ne s'y agit que du possible. L. c., p. 306.

[4]) De rerum originatione radicali. Opp., p. 147 ff.

ſein wird; dieſes phyſiſch Nothwendige aber iſt eben das Exiſtente. Die Determination dieſes Nothwendigen iſt als eine Art göttlicher Matheſis zu nehmen, deren Functionen ſich durch die Principien unſerer menſchlichen Matheſis erläutern laſſen. Denn man wird ein Dreieck, wenn keine weiteren accidentellen Nebenbeſtimmungen angegeben und gefordert werden, immer als gleichſeitiges denken, weil dieſes das vollkommenſt geſtaltete Dreieck iſt; und wenn man von einem Puncte zum anderen eine Linie ziehen ſoll, ohne daß deren Beſchaffenheit näher angegeben würde, ſo wird man eine gerade ziehen, weil ſie die kürzeſte iſt. Eben ſo wird denn auch Gott, wenn er das Mögliche wirklich werden will laſſen, das Vollkommenſte entſtehen laſſen, und dieſes wird zugleich jenes ſein, welches mit dem geringſten Aufwande von Mitteln ſeinem Zwecke am allerbeſten dient. Eine hievon abweichende Beſchaffenheit des Exiſtenten iſt zwar keine logiſche, aber eine moraliſche Unmöglichkeit und Abſurdität. Mithin iſt die Vollkommenheit das Princip der Exiſtenz, wie die Möglichkeit das Princip der Eſſenz iſt. Das Vermittelnde zwiſchen Eſſenz und Exiſtenz iſt die göttliche Macht, welche durch das fortdauernde Wunder der Effulguration die einfachen Subſtanzen ſetzt [1]). Dieſe ſind als Nachahmungen der Unreinheit gleichfalls Monaden (monades derivativae), die von den göttlichen Vollkommenheiten ſo viel in ſich aufnehmen, als ſie vermöge ihrer geſchöpflichen Begränztheit, und weiters je nach der durch ihr Verhältniß zur Ordnung des Ganzen bedingten Stellung im Ganzen, die für jede eine andere iſt, zu faſſen vermögen. Gemeinſam iſt allen als Nachahmung des göttlichen Denkens und Wollens ein Perceptions- und Strebevermögen. Dieſe allen gemeinſame Vollkommenheit iſt aber wieder, der Ordnung des Ganzen gemäß, in den einzelnen Monaden in verſchiedenen Vollkommenheitsgraden, von einem höchſten bis einem niederſten herab, vertreten. Keine Monade iſt ſchlechthin vollkommen; ihre Vollkommenheit offenbart ſich im Thätigſein, ihre Unvollkommenheit im Leiden. Sie iſt thätig, wenn ſie deutliche Perceptionen hat, leidend in confuſen Perceptionen. Eine Monade iſt vollkommener als eine andere, wenn ſich in erſterer etwas vorweiſt, was zur Erklärung eines Vorganges in letzterer dient. In den einfachen Subſtanzen iſt dieſer Einfluß einer Monade auf eine andere ein bloß idealer, der nur durch göttliche Vermittelung wirkſam werden kann. Die Wechſelwirkung

[1]) Principia philosophiae, auctore G. Leibnitio. Mitgetheilt in Hanſchius' oben citirtem Werke.

der Monaden ist durch Gott präordinirt, und Gott hat in jede derselben diejenigen Actionen und Passionen gelegt, welche dem gegenseitigen Verhältnisse derselben entsprechen. Die Perceptionen jeder einzelnen Monade erstrecken sich auf das Geschehen in allen anderen; und so ist jede Monade in ihrer Art ein Spiegel des gesammten Universums; nur unterscheiden sich diese Perceptionen nach dem Grade ihrer Deutlichkeit, und in den körperlichen Substanzen nach dem Grade der Nähe oder Entfernung dessen, was Gegenstand der Apperception ist, indem etwas in unmittelbarem Contacte, oder mittelbar durch Wahrnehmung der Wirkung eines Contactes in einem anderen Körper appercipirt werden kann, und diese letztere Apperception desto mehr sich abschwächen muß, je mittelbarer, so zu sagen, die Vermittelung ist d. h. je mehr Körper zwischen der appercipirenden Monade und dem Objecte der Apperception inzwischen liegen. Jeder Monade ist ein Körper adaptirt, dessen Entelechie sie constituirt; dieser Körper drückt das ganze Universum per connexionem omnis materiae in pleno aus, und deßhalb vergegenwärtiget sich die ihm einwohnende Seele oder Entelechie in ihm (d. i. ihn sich vergegenwärtigend) auf eigenthümliche Weise das ganze Universum. In Kraft der ihm einwohnenden Entelechie stellt sich der Körper als Lebendiges, in Kraft einer ihm einwohnenden Seele als Animal dar. Die Körper lebender und empfindender Wesen sind nothwendig organische Körper; denn mittelst ihrer sollen sich die Seelen, die Spiegel des Universums, die Ordnung des durch die Körper repräsentirten Universums vergegenwärtigen. Jeder organische Körper ist eine göttliche Maschine oder natürlicher Automat, aber unendlich vollkommener, als jeder künstliche, weil er bis in jeden einzelnsten Theil d. i. bis in's Unendliche durchgebildet ist. Denn jeder Theil der Materie ist actuell in's Unendliche nicht bloß theilbar sondern wirklich getheilt, und jeder dieser unendlich vielen Theile ist ein Spiegel des Universums. Jeder noch so kleine Theil des Universums kann wie ein Garten voll Gewächse, oder wie ein Teich voll Fische gedacht werden; aber jeder Ast oder Zweig eines Gewächses aus diesem Garten ist abermals ein Garten voll Gewächse, jeder Tropfen aus dem Teiche abermals ein Teich voll Fische, und so in's Unendliche fort. Jeder Körper, auch der kleinste, hat eine dominirende Entelechie, ist ein Lebendiges und besteht aus unzähligen Lebendigen, die jeder einzelnen Entelechie adaptirte Stofflichkeit jedes einzelnen ist jedoch in stetem Zuflusse und Abflusse begriffen, ohne daß je die Seele oder Entelechie stofflos existirte; was man Zeugung und Tod nennt, sind eigentlich nur

Evolutionen und Involutionen der Entelechie, Accretionen und Diminutionen des der Entelechie adaptirten Stofflichen. Alles entwickelt sich aus Samen, in welchen das Entwickelte bereits eingewickelt und präformirt war, ehe es durch die Zeugung zur Entwickelung sollicitirt wurde; die Zeugung ist nichts Anderes, als Dispositon zu einer großen Transformation, die auch ohne Zeugung statthaben kann, z. B. wenn die Würmer in Insecten, die Raupen in Schmetterlinge sich verwandeln. Die Materie der uns erscheinenden Dinge ist nicht die materia prima, sondern ein Resultat aus unzähligen completen Substanzen, deren jede ihre Entelechie und ihre materia prima hat, welche letztere nichts Anderes, als die passive Potenz der geschaffenen Substanz ausdrückt. Daher kann Gott selber eine geschaffene Substanz nicht ihrer materia prima berauben [1]), weil er sie hiedurch zum actus purus d. i. zu Gott machen würde [2]).

So wäre denn hiemit eine Gotteslehre aus Prämissen entwickelt, aus

---

[1]) Ep. 7 ad des Bosses, Opp., p. 440.

[2]) Von den Engeln sagt Leibnitz (l. c.): Eum tamen corporis usum Angelis tribui posse arbitror, ut non inepte dicantur formae assistentes potius quam inhaerentes, non quod Entelechiarum officium non faciant, sed quod corpori non sint affixae. Arbitror enim (cum naturaliter possibile sit, et ad perfectionem Universi faciat) esse Entelechias, quae facillime mutent corpus seu de corpore in corpus transeant; non momento quidem (nihil enim sic fit naturaliter) sed brevi tamen tempore, licet per gradus. Uti pars quam retinent, servit mutandae parti, quam deponunt, etsi etiam ipsa deinde pro re nata mutetur (uti nos manus ope possumus pedum mutare, et ligneum carneo substituere, imo ope unius manus possemus mutare alteram manum, et ope novae manus rursus priorem, si novam satis nobis unire liceret), ita semper aget Angelus per corpora, semperque locum habebit Harmonia praestabilita, seu ut, quae vult Angelus, fiant ex ipsa corporum lege: fere ut *Suarezium* vestrum dicere memini ex quorumdam sententia res ita praeordinatas esse ut voluntatibus precibusque beatorum sponte satisfaciant. Assistentes igitur formas voco, quae pro arbitrio corpus sumunt atque deponunt, et quod habent transformant; inhaerentes atque animantes, quae tale arbitrium non habent, etsi hoc arbitrium suis limitibus coerceatur, ut cuncta naturali ordine procedant. Solius enim Dei est quidvis facere ex quovis nuda voluntate. Et priores putem a corpore secretas dici posse, posteriores corpori affixas. Fatendum tamen est, ambas corpori unitas esse, ut rationem habeant Entelechiae. Et hoc videtur esse ad mentem S. Augustini Lib. XXI de Civ. Dei, a Thoma citatam (De Malo, qu. 16, art. 1): Posse scil. Daemones (vel Angelos) dici Spiritus, quod corpora sibi magis subdita habeant. Itaque neque intelligentiis istis Animarum, neque Angelis ipsis Animalium appellationem tribuemus.

welchen ſich nach Suarez der Erweis des Seins Gottes zum Theile gar nicht, zum Theile doch nur unvollkommen und nicht zuverläſſig gewinnen läßt. Die Umſtimmung des Urtheiles in dieſer Beziehung hängt genau mit der Umänderung des ſpeculativen Begriffes von der Materie zuſammen. Schon vor des Carteſius' Auftreten ſuchten einzelne Theologen mittelſt eines medium physicum die Exiſtenz Gottes zu erhärten. Arriaga [1]) bekämpft den P. Bona Spes, welcher im Widerſpruch gegen Suarez das Axiom: Quidquid movetur, ab alio movetur, als Beweismittel zur Erhärtung des Daſeins Gottes verwerthen wollte. Leibnitz erhob es zum Range eines medium metaphysicum, und machte neben der peripatetiſchen und antiperipatetiſch-atomiſtiſchen Auffaſſung des Problems einen dritten Standpunct geltend, welcher ſich vorzugsweiſe auf eine platoniſche Auffaſſungsweiſe ſtützte. Dieſe verläugnet ſich denn auch nicht in der Leibnitz'ſchen Spiritualiſirung der Materie einerſeits, und Trübung der Gottesidee andererſeits, indem die Determination des göttlichen Erkennens offenbar einen Rückgang auf die heidniſch-antike Ideenlehre Plato's anzeigt. Einverſtanden iſt er mit den Peripatetikern über die Nothwendigkeit einer demonstratio a posteriori; eben ſo bedient er ſich gemeinſchaftlich mit ihnen der Berufung auf die Unmöglichkeit eines regressus in infinitum. Andererſeits aber urgirt er, daß wir, wie bereits Plato und Carteſius bemerkt hätten, ein unmittelbareres und innigeres Verſtändniß des Geiſtigen als des Körperlichen hätten. Dieß ließe im Voraus auf eine günſtige Aufnahme der aprioriſchen Beweisführung des Carteſius ſchließen. In der That billiget er auch den Schluß aus der Idee des Vollkommenſten auf die Exiſtenz deſſelben. Aber ehe man aus der Idee des Vollkommenſten deſſen Sein erhärtet — meint Leibnitz [2]) — müſſe man die Idee ſelber erhärten. Es iſt wahr, die Einwürfe, welche von den Gegnern des Carteſius gegen das Vorhandenſein der Idee des Vollkommenſten erhoben werden, beweiſen nichts, weil ſie vorausſetzen, daß es keine anderen als imaginirbare Ideen gebe. Aber eben ſo ungenügend iſt der Beweis, den Carteſius für die Wahrheit der Idee des Vollkommenſten führt. Man könnte von Gott nicht ſprechen, meint Carteſius, wenn man ihn nicht dächte; man könnte

[1]) Cursus philosophicus. Lyon 1668, p. 449.

[2]) Discours sur la demonstration de l'existence de Dieu par Descartes. Mitgetheilt von *Foucher de Careil:* Nouvelles lettres et opuscules inedits de Leibnitz. Paris, 1857 ff.

ihn nicht denken, wenn man keine Idee von ihm hätte. Aber denkt man nicht manchmal auch das Unmögliche, und leitet man daraus nicht ſelbſt Demonſtrationen ab? Carteſius hält z. B. die Quadratur des Cirkels für unmöglich; deßungeachtet läßt man nicht ab, ſich im Gedanken damit zu beſchäftigen, und ſogar Folgerungen abzuleiten, welche ſich, für den Fall, daß die Quadratur gefunden würde, ergeben müßten. Ein höchſter, durch keinen höheren Grad mehr zu überbietender Schnelligkeitsgrad der Körperbewegung iſt in der Wirklichkeit nicht möglich, weil man z. B. in der vermeintlich ſchnellſten Kreisbewegung jederzeit einen gleichzeitig in noch weiterem Abſtande vom Centrum ſich bewegenden Körper denken kann, der zufolge ſeiner weiteren Entfernung vom Mittelpunct ſich noch ſchneller bewegen müßte, um in derſelben Zeit, wie der dem inneren Kreiſe angehörige Körper, ſeine Umläufe zu vollenden. Ein abſolut größter Kreis, über welchen hinaus kein größerer zu denken wäre, iſt eine reelle Unmöglichkeit; und doch ſind wir fähig, den Gedanken eines ſolchen Kreiſes zu faſſen. Könnte es ſich mit dem Gedanken des ſchlechthin Größten und Vollkommenſten nicht eben ſo verhalten? Gleichwohl hat Gott vor allen Dingen dieß voraus, daß, wenn man ſeine Möglichkeit beweiſt, eben dadurch auch ſchon ſeine Wirklichkeit bewieſen iſt. Aber ſeine Möglichkeit iſt, ſo lange ſie nicht bewieſen iſt, eine Annahme, die allerdings für das praktiſche Leben ausreicht, weil ich, ſo lange nicht die Unmöglichkeit derſelben bewieſen iſt, die Annahme nicht aufgeben darf. Mehrere Carteſianer, und gerade die fähigſten unter ihnen, haben Leibnitz nach eifrigen Disputen zugeſtanden, daß erſt die Möglichkeit Gottes zu erweiſen ſei. Und in der That, fügt Leibnitz bei, an einem ſolchen Beweiſe fehlt es; unter einem ſolchen Beweiſe in forma iſt aber nicht der ſyllogiſtiſche der Schule nach den Formeln: Barbara, Celarent u. ſ. w. gemeint, der keineswegs der ausgebildetſte und vollkommenſte iſt [1]), ſondern ein der höheren Analyſis analoges

[1]) Sunt qui mathematicum rigorem extra ipsas scientias, quas vulgo mathematicas appellamus, locum habere non putant. Sed illi ignorant, idem esse mathematice scribere, quod in forma, ut logici vocant, ratiocinari, et praeterea distinctionum captiunculas quibus alioquin tempus teritur, una definitione praevenire. Hoc enim unico Scholastici vitio laboravere, quod cum plerumque ordinate satis et, ut sic dicam, mathematice ratiocinentur, vocabulorum usum reliquere in incerto. Unde pro definitione unica multae definitiones, pro demonstratione irrefragabili multae in utramque partem argutationes natae; quibus divina eorum dogmata et admirandae non raro contemplationes ab homine

Verfahren [1]), deſſen Ausbildung der von Leibnitz projectirten Univerſalwiſſenſchaft (Characteristica) angehört. Das Fundament dieſer Charakteriſtik hat auch das Fundament des Beweiſes für das Daſein Gottes abzugeben. Denn wie die einfachen Notionen (pensées simples) die Elemente der Charakteriſtik ſind, ſo die einfachen Formen die Quellen der Dinge. Iſt nun gezeigt, daß alle einfachen Formen unter einander compatibel ſind, ſo ergibt ſich von ſelbſt, daß Gott, der Inbegriff aller dieſer nach ihrer Anſicht genommenen Formen möglich ſei [2]).

Wenn Leibnitz die Prämiſſen der Carteſiſchen Beweisführung für Gottes Daſein für unerwieſene Vorausſetzungen erklärt, ſo geht der Jeſuit

---

mathematice docto non difficulter purgentur. *Leibnitz, de vera methodo philosophiae et theologiae.* Opp., p. 110.

[1]) Si daretur vel lingua quaedam exacta (qualem quidam Adamiticam vocant) vel saltem genus scripturae vere philosophicae, qua notiones reoscarentur ad Alphabetum quoddam cogitationum humanarum, omnia quae ex datis ratione assequi, inveniri possent quodam genere calculi perinde ac resolvuntur problemata arithmetica aut geometrica. Atque ea vera foret sive Cabbala vocabulorum mysticorum, sive Arithmetica numerorum Pythagoricorum, sive Characteristica Magorum h. e. Sapientum.... Verissima pulcherrimaque compendia Analytices hujus generalissimae humanarum cogitationum exhibuit mihi inspectio analyseos mathematicae, cui tanto studio incubui, ut nescio an sint hodie multi, qui plus in ea operae posuerint.... Loco axiomatum et theorematum Euclidaeorum de magnitudine et proportione inveni ego alia multo majoris momenti, ususque generalioris, de coincidentibus, congruis, similibus, determinatis, de causa et effectu sive de potentia, de relationibus in universum, de continente et contento, de eo quod per se et per accidens fit, de generali natura substantiae, deque perfecta spontaneitate et ingenerabilitate et incorruptibilitate substantiarum, deque unione rerum et conspiratione substantiarum inter se. Unde et arcanum unionis inter animam et corpus intercedentis in lucem prodit, modusquae quo operantur substantiae, et concursus Dei et causa mali et libertas conciliata providentiae certitudinique seu determinatae contingentium veritati, et metamorphosis pro metempsychosi. *De scientia universali.* Opp., p. 83.

[2]) An vero — fügt Leibnitz bei — unquam ab hominibus perfecta institui possit analysis notionum, sive an ad prima possibilia ac notiones irresolubiles, sive (quod eodem redit) ipsa absoluta attributa Dei, nempe causas primas, atque ultimam rerum rationem, cogitationes suas reducere possint, nunc quidem definire non ausim. Plerumque contenti sumus, notionum quarundam realitatem experientia didicisse, unde postea alias componimus ad exemplum naturae. *Meditationes de cognitione, veritate et ideis.* Opp., p. 80.

Daniel [1]) einen Schritt weiter, und erklärt die Carteſiſchen Beweiſe für reine Paralogismen [2]). Auf einer im Geiſte mit P. Merſenne und einem alten Carteſianer unternommenen Fahrt und Reiſe durch das Carteſiſche Univerſum trifft der Verfaſſer in der Mondesſphäre mit der abgeſchiedenen Seele eines chineſiſchen Mandarins zuſammen, welche von den Reiſenden aus der Ferne für einen zufolge ſeiner Verkruſtung aus ſeinem Wirbel herausgefallenen und zum Kometen gewordenen Stern gehalten worden war, bis ſich die Täuſchung aufklärt und die Reiſenden an Schmuck und Ausrüſtung des Wolkenberittenen errathen, daß es eine zum Beſuche eines Hexenſabbats angethane Heidenſeele ſei. Merſenne erkannte ihn als einen alten Bekannten, mit dem er ſchon früher einmal über die Carteſiſchen Beweiſe für das Daſein Gottes disputirt hatte. Der Mandarin hatte damals verſprochen, er wolle die Beweiſe, die ihm, dem Atheiſten, anfangs nicht einleuchten wollten, ſich näher überlegen. Nach wechſelſeitigem Austauſch einiger ſehr höflicher Complimente erkundiget ſich Merſenne, wie es dermalen um die Anſichten des Mandarins ſtehe. Der Mandarin geſteht, zur Anerkennung des Daſeins Gottes bekehrt zu ſein, keineswegs jedoch durch die Argumente des Carteſius, welche man, wie er zur höchſt unangenehmen Ueberraſchung Merſenne's bemerkt, in ganz China für eitle Paralogismen halte, ſondern zufolge der durch chriſtliche Miſſionäre in's Chineſiſche überſetzten Summe des europäiſchen Philoſophen Thomas Aquinas. Er ſei in dem mit zwei anderen mathematiſch gebildeten Standesgenoſſen gemeinſam gepflogenen Studium jener Beweiſe zur Ueberzeugung gekommen, daß der Beweis, in welchem die Exiſtenz Gottes aus der Idee des vollkommenſten Weſens gefolgert wird, unerörtert läßt, ob die Idee des vollkommenſten Weſens eine reale Idee ſei, und ob unſerem Geiſte die Realität derſelben auch evident ſei. Dieß Letztere iſt ſie jedoch nicht an ſich und vor aller Demonſtration; denn ſonſt würde man nicht nöthig haben, die Frage als philoſophiſches Problem zu discutiren, ſo wie man darüber nicht ſtreitet, ob das Ganze größer ſei als ein Theil des Ganzen u. ſ. w. Sie läßt ſich auch nicht durch Analyſe der in der Idee des vollkommenſten Weſens enthaltenen Termini zur Evidenz erheben. Denn das Attribut iſt nicht im Gedanken des Subjectes enthalten; es gehört nicht zum Weſen des Seienden, höchſt vollkommen zu ſein. Zudem führt die

---

[1]) Iter per mundum Cartesii. Amſterdam, 1694; p. 160 ff.

[2]) Vgl. Geſch. d. Thom., S. 561.

Analyſe der fraglichen Idee auf allerlei ſcheinbare Widerſprüche, welche ſich nicht beſeitigen laſſen, ſo lange nicht das Sein Gottes demonſtrativ feſtgeſtellt iſt. Der Gedanke gewöhnt ſich nicht ohne zwingende Beweiſe an die Vorſtellung eines allmächtigen, aus Nichts etwas hervorbringenden Weſens, welches unveränderlich und dennoch in ſeinen Entſchließungen frei, unermeßlich und dennoch untheilbar iſt, und gleicherweiſe die Vollkommenheiten der Geiſter wie der Körper an ſich hat. Dieſe ſcheinbaren Unvereinbarkeiten und Widerſprüche werden demjenigen, welchem das Daſein Gottes nicht auf anderem Wege gewiß iſt, ſelbſt die Möglichkeit eines ſolchen Seins zweifelhaft erſcheinen laſſen, er wird die Idee des allervollkommenſten Weſens für eine Idee von ſehr problematiſcher Realität halten, die eben ſo gut eine reine Chimäre ſein könnte. Eben ſo wenig iſt a priori klar und evident, daß die Exiſtenz unter den Vollkommenheiten des vollkommenſten Seins inbegriffen ſei. Denn ſonſt würde man nicht die Frage aufſtellen, ob das vollkommenſte Weſen wirklich exiſtire. Man wende nicht ein, daß eine Idee, welche lauter Vollkommenheiten in ſich ſchließe, eben deßhalb nur Reales enthalte; es fragt ſich vielmehr darum, ob die Zuſammenfaſſung aller Vollkommenheiten etwas Reales gebe. Auch Chimären ſind Zuſammenſetzungen aus realen Vorſtellungen d. h. aus ſolchen, welchen etwas Mögliches oder Wirkliches entſpricht.

Nicht günſtiger urtheilt der Mandarin vom zweiten Beweiſe, in welchem Carteſius das Vorhandenſein einer Idee des allervollkommenſten Weſens aus dem Vorhandenſein eines ſolchen Weſens ableitet. Es fragt ſich, ob man berechtiget ſei, jener Idee objective Realität zuzuſchreiben; iſt dieſe Berechtigung nicht erwieſen, ſo zerfällt auch der darauf gebaute Schluß in Nichts. Auch wird Carteſius nimmermehr zu beweiſen vermögen, daß das die Idee Verurſachende die in der Idee als Gedachtes enthaltenen Vollkommenheiten formaliter an ſich haben müſſe. Der Urheber muß wohl die Vollkommenheiten des hervorgebrachten Denkenden formaliter an ſich haben, nicht aber auch nothwendig jene Vollkommenheiten, welche der hervorgebrachte Denkende nicht hat, ſondern bloß denkt [1]).

Zugegeben aber, die Beweiſe des Carteſius wären wirkliche Beweiſe, gegen welche gegründete Bedenken nicht aufzukommen vermöchten — ſchließt

[1]) Perfectiones enim, quas idea exhibet, non sunt perfectiones ideae, cum unica ideae perfectio sit exhibere omnes illas perfectiones. Illique qualitati nihil infiniti subest, nec per consequens supponit ullam infinitam causam. *Iter* etc. p. 173.

der Mandarin — ſo ließen ſie ſich doch nur in ſehr engem und gewähltem Kreiſe produciren. Und ſo würden die Anhänger des Carteſius ſehr wohl thun, wenn ſie auf alle Polemik gegen die populäreren und dem gemeinen Verſtande einleuchtenderen Beweiſe verzichteten. Wäre es wahr, daß dieſe letzteren viel ſchwächer wären, als die Carteſiſchen, ſo ließe ſich nicht abſehen, auf welche Irrwege des Wahnes und der völligen Atheiſterei die mit ſo ſchwachen Mitteln für den Erweis der Grundwahrheit aller Religion ausgeſtattete Philoſophie ſich verirren müßte — wenigſtens in China.

Kaum hatte der Mandarin ſeine Kritik vollendet, ſo wurde er auch alsbald dem weiteren Verkehre mit Merſenne entriſſen; die dunkle Wolke, auf welcher er ſaß, wurde durch einen pechſchwarzen Höllengeiſt, der das Geſpann lenkte, in Bewegung geſetzt, und mit Sturmeseile den Blicken der Reiſegeſellſchaft entrückt. Merſenne, vor ungeduldiger Begierde brennend, die angegriffene Ehre ſeines Carteſius in Schutz zu nehmen, ſetzte dem hölliſchen Geſpann wenigſtens dreißig Himmelsgrade weit nach, und kam endlich ermattet und verdrießlich wieder zurück. Zu ſeiner theilweiſen Befriedigung hatte er von dem ſo unzeitig entrückten Gegner wenigſtens das Verſprechen erhaſcht, binnen Jahresfriſt wieder zu kommen, wo dann mit Muße die Carteſiſchen Beweiſe nochmals durchgeſprochen werden ſollten.

Eine vermittelnde Stellung zwiſchen Scholaſtik und Antiſcholaſtikern nimmt der Sorbonniſt Philagrius le Roy ein [1]), welcher den Carteſiſchen Beweis von der aprioriſch vorhandenen Gottesidee in ſo weit ermäßiget, daß er die förmliche Eingeprägtheit eines Gottesbildes in der menſchlichen Seele als etwas Unmögliches beſtreitet, indem ein endliches Bild des Unendlichen eine Unmöglichkeit ſei. Nicht zufolge einer angebornen Idee, ſondern zufolge innerer Erleuchtung, wie der Oratorianer Du Hamel lehre — ſei Gott dem Menſchen nahe, als lumen rationis aeternae, welches nach dem heiligen Auguſtinus uns Menſchen in dem Grade erleuchte, als wir es zu faſſen vermögen. Daraus folgt aber, daß die menſchliche Seele nach dem Grade ihrer Reinheit und Freiheit von trübenden Leidenſchaften appercipirt wird. Die Möglichkeit Gottes in Abrede zu ſtellen kann einer reingeſtimmten Seele nie beikommen; ſelbſt der gefliſſentliche Atheiſt wird

[1]) Philagrii Le Roy Socii Sorbonnici Philosophia Radicalis Eclectica inter Peripateticos et Antiperipateticos media, ex selectissimis auctoribus compilata et nova methodo juxta ordinem alphabetica digesta in Tractatus quinquaginta. Omnibus philosophis medicis et theologis uberrimam praebens materiam meditandi de natura ejusque authore Deo. Antwerpen, 1713.

ſich in ſeinen beſſeren Stunden unwillkürlich zur Anerkennung der im Carteſiſchen Schluſſe gelegenen Wahrheit hingezogen fühlen, und die Möglichkeit einſehend, auch die Wirklichkeit Gottes nicht zu läugnen vermögen. Der Einwand, daß der Schluß von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit unſtatthaft ſei, paßt nicht, da man die von endlichen Dingen geltenden Denkregeln nicht urgiren darf, wenn es ſich um das unendliche Weſen als Denkobject handelt.

Le Roy handelt dieſen Beweis unter den ſogenannten moraliſchen Beweiſen für das Daſein Gottes ab; dieſen läßt er aber zwei Claſſen apoſterioriſcher Beweiſe vorangehen, nämlich metaphyſiſche und phyſicaliſche. In Durchführung der metaphyſiſchen Beweiſe gibt er eine Hinneigung zu Capanella zu erkennen, auf welchen er ſich ſonſt auch öfter bezieht. Der Grundgedanke ſeiner metaphyſiſchen Beweisführung iſt: Es muß eine höchſte Einheit geben, und dieſe muß das primum Ens, die prima Potestas, die prima Sapientia, der primus Amor, die prima Existentia, die prima Veritas, die prima Bonitas und die unendliche Urſache alles Seienden, Wahren, Guten u. ſ. w. ſein. In jedem Genus des Seienden gibt es ein Höchſtes, welches per essentiam dasjenige iſt, was alles Andere in eodem genere ihm Untergeordnete participativer Weiſe iſt, in genere calidorum iſt die Sonne dieſes Oberſte, in genere frigidorum dasjenige, was von Einigen Mercurius genannt wird; im Genus aller irdiſchen Körperlichkeit als ſolcher iſt die Erde das erſte, Himmel und Erde ſind wieder nur Specificationen der materia prima, die eigentlich das corpus primum iſt; denn die einzelnen Körper gehen nicht erſt per accidens aus einer unkörperlichen Materie und unkörperlichen Form hervor, wie die Peripatetiker angenommen haben. Gleicherweiſe leitet die Betrachtung der causae exemplares auf ein höchſtes Urwirkendes hin. Die erſte Mühle, welche erfunden wurde, gab unmittelbar und mittelbar das Muſter aller ſpäter erbauten Mühlen ab; die erſte Leyer war das Muſterbild aller anderen, wie ſehr auch die Formen derſelben variiren mochten. Wie im künſtlichen Bilden, muß es ſich auch im Bereiche der natürlichen Bildungen verhalten; aus einem erſten Pflanzenexemplare mußten alle anderen Pflanzen derſelben Species, von einem erſten Menſchen alle anderen Individuen der Menſchengattung abſtammen. Was von allen Species des Seienden gilt, muß allgemeiner von allem Scienden gelten, die höchſte Seinsurſache muß Eine ſein, und dieſe höchſte Einheit wird die Urſache aller Dinge und Urſache der Urſachen ſein. Eben ſo führt die Ordnung der Potestates

auf eine höchſte erſte Potestas. Jegliches Seiende iſt, weil es ſein kann, und iſt auf jene Art, in welcher es ſein kann; einige Dinge ſind und können subsistendo ſein, andere bloß in existendo; wieder andere ſind und können substando ſein, wie Materie und Raum, wofern man nämlich von dieſen das substare zugibt. Jegliches aus der Reihe der genannten bedarf entweder eines Ortes, oder Subjectes, oder Genoſſen oder Mitgenoſſen (ens consociale), um ſein zu können; und ferner iſt in dieſen potentiis existendi ein Plus und Minus, welches von ſelber auf ein maxime potens existere hinleitet d. i. auf ein per se existere potens; dieſes muß demnach ein ſolches ſein, welches nicht a substando oder subsistendo oder in existendo Sein hat, und nicht Zeit und Raum als Bedingungen ſeines Seins erfordert. Dieſes maxime esse iſt demnach das ens omnipotens, wofür ſich ein abbildliches Analogon im Bereiche der naturgemäß gegliederten πολιτεια findet, in welcher der Obenaufſtehende oder das Haupt Inhaber aller Gewalten iſt, an denen die Organe der Leitung und Verwaltung in abgeſtufter Ordnung mehr oder weniger Theil haben. — Jedem Seienden kommt mehr oder weniger ein Sentire d. i. ein Seinsgefühl, ein Gefühl des eigenen und fremden Seins zu [1]); alſo muß es auch ein höchſtes, mit vollkommenſter Wahrnehmungsfähigkeit und Einſicht Begabtes geben, von welchem alles Andere das Sentire hat [2]);

---

[1]) Sensus et consensus, quem omnibus Universi hujus corporibus competere docet experientia, non est sensus animalis seu unus aliquis ex quinque sensibus, quibus animalia sunt praedita (non enim omne quod sentit animal est) sed est sensus naturalis appetitusque, sensui tactus analogus. Unde non sequitur ex eo, quod omnia corpora in hoc Universo sibi consentiant, et mutuas affectiones percipiant, omnia titulo animalium gaudere. Nec sensus ille est privatus et proprius hujus vel illius Archaei, sed sensus quidam communis per Mundi Spiritum ubique diffusus, aut vi Primalitatum cuique rei congenitus, prout alibi declaramus. *Le Roy*, l. c., p. 736.

[2]) Plantae quidem emittunt folia ad tegendos fructus a frigore et aestu, spinas vero contra animalia; fructus ad suam immortalitatem comparandam; et dum sibi prosunt, etiam aliis entibus sunt utiles ut animalibus. Animalia vero ratione multa gubernantur; nam vilissimae formicae congregant in aestate, praevidentes hyemem, vivuntque in quadam Politica. Apes in monarchia sequuntur regem, habentes distributiones operum et laborum, excubias, mellificium, fabricas cellarum, exercitum et militiam ratione ordinatam. Grues similiter videntur participare rationem et politicam. Idem apparet in aranearum operibus, dum intexunt retia ad captandas muscas et culices miro artificio. In piscibus quoque multa relucet sapientia, ita ut disputet Plutarchus, utrum in mari sit sapientia

mithin exiſtiſtirt eine Sapientia prima. In ähnlicher Weiſe wird aus einer allen Dingen und der Geſammtheit derſelben einwohnenden Liebe oder Strebung ſich ſelbſt zu erhalten, auf einen amor primus geſchloſſen. — Alle zufälligen Objecte ſind begränzt und exiſtiren secundum quid, einige mehr, andere weniger; alſo muß es eine abſolute Exiſtenz, eine existentia prima geben. — Wie alle einzelnen Dinge einer species mehr oder weniger dem Ideale deſſen, was ſie ſind, ſich annähern, und auf ein vollkommenſtes ihrer Art hinweiſen, ſo weiſt auch alles Seiende auf ein vollkommenſtes und wahrſtes Sein hin, von welchem die Wahrheit oder das der Idee Gemäße in allen Dingen und Arten der Dinge iſt, und in deſſen Lichte dieſes Wahre an den Dingen erkannt wird, ſofern nämlich die Erkennenden ſelber auch nach dieſer Wahrheit geſchaffen ſein müſſen. Alſo gibt es eine Veritas prima — aus ähnlichen Gründen auch eine Bonitas prima. — Der phyſikaliſche Beweis für Gottes Daſein aus der Bewegung der Welt und der Schluß auf einen erſten Beweger wird von Le Roy verworfen; er beweiſt nicht, daß es ein movens immotum gebe, da vielmehr das erſte Bewegende ein ſich ſelbſt Bewegendes ſein muß, dem Axiom gemäß: Nemo dat quod non habet. Soll aber der erſte Beweger dadurch Urſache der Bewegung ſein, daß er Gegenſtand des Begehrens iſt, ſo iſt dasjenige, was ihn begehrt, auch dasjenige, was ſich zufolge ſeines Begehrens in Bewegung ſetzt, die vis motiva muß im Begehrenden ſelber gelegen ſein. Und in der That trägt Alles im Himmel und auf Erden die Kraft der Bewegung in ſich ſelber, und zwar zufolge deſſen, daß Alles am primus amor, an der prima sapientia und prima potestas participirt.

Auch Cartier [1]) theilt unter vorausgehender Vertheidigung einer uns

---

major quam in terra. At homines manifesta ratione reguntur, ut patet in omni politica. Verbo, cuncta videmus ita dirigi, ut ex operationibus naturalibus, dum contraria inter se pugnant, et utrumque conservationi et ampliationi sui studet, oriatur effectus tertius ab illis minime intentus, et hoc modo ad sapientissimi artificis ideam exprimendam aptantur et concinnantur, adeo ut qui primam Sapientiam non agnoscit, stupidissimus sit.... Ergo datur Sapientia prima, quam participant omnia entia quam Primalitatem vocamus cum Campanella. *Ibid.* p. 254. 255.

[1]) Philosophia eclectica ad mentem et methodum celeberrimorum nostrae aetatis philosophorum concinnata et in quatuor partes, Logicam nempe, Metaphysicam, Physicam et Ethicam distributa. A religiosis Monasterii S. Ettonis, vulgo Ettenheim-Münster dicti O. S. B. in Brisgovia, curante et dirigente P. *Gallo Cartier.* Augsburg und Würzburg, 1756. in 4°.

angeborenen Gottesidee die aposteriorischen Beweise für Gottes Dasein in die drei Classen: metaphysische, physische und moralische Beweise. Die metaphysischen sind folgende:

1) Wir tragen in uns die Idee eines vollkommensten Wesens. Diese Idee kann von niemand Anderem als von Gott selbst in uns geweckt und hervorgebracht sein. Also existirt Gott.

2) Was in der klaren und deutlichen Idee einer Sache enthalten ist, läßt sich mit vollster Gewißheit von derselben aussagen. Die actuelle Existenz ist aber in der klaren und deutlichen Idee des vollkommensten Wesens enthalten. Also existirt Gott.

3) Nicht alle Dinge können zufällig sein, weil, wenn es kein nothwendiges Sein gäbe, auch die zufälligen Dinge nicht sein könnten, welche das Sein nicht von sich haben. Angenommen, sie wären nicht, so könnten sie, wofern es kein nothwendiges Sein gäbe, auch nie werden, was dem Begriffe eines contingenten Dinges als eines possibile esse et non esse widerspricht.

Physische Beweise:

1) Wir erfahren die verschiedensten und mannigfaltigsten Affectionen an uns, welche durch die sinnliche Außenwelt in uns hervorgebracht werden. Die Sinnendinge können aber als träge Körper nicht durch sich, sondern bloß occasionell die Urheber dieser angenehmen oder unangenehmen Seelenempfindungen sein. Da diese Empfindungen auf eine bei allen gleiche und constante Weise, also gesetzmäßig erfolgen, so muß es einen Urheber dieses Gesetzes geben, welcher über Geister und Körper zugleich Macht hat, und in Kraft dieser Macht als Urheber und Ordner der gesammten Welt und alles Einzelnen in ihr angesehen werden muß.

2) Die Körper sind träge, und können deßhalb nicht durch sich selbst in Bewegung gesetzt werden; daher kann auch die letzte Ursache der Bewegung nicht in der Körperwelt gesucht werden. Auch die Geister können aus sich keinen bewegenden Einfluß auf die Körper ausüben, da sie weder eminenter noch formaliter Körperliches in sich schließen, und ihrer Idee nach nichts Anderes als Gedanken und Wollungen hegen können. Also kann nur Gott der eigentliche und wahrhafte Urheber aller Bewegungen in der Körperwelt sein. Mithin muß Gott existiren.

3) Jedes Zeugende und Producirende im Bereiche der Natur muß im Zeugen und Produciren durch eine andere Causalität unterstützt werden. Es läßt sich nicht denken, wie der Löwe oder der Mensch aus sich allein

wieder einen Löwen oder Menſchen hervorbringen könnte, da der Producent die innere Organiſation, Beſchaffenheit u. ſ. w. des Productes gar nicht oder nur unvollkommen erkennt. Die ihn hiebei unterſtützende Cauſalität iſt und wirkt entweder aus ſich oder in Kraft einer anderen Cauſalität, dieſe abermals, und ſo geht es in's Unendliche fort, wenn man nicht bei einer causa prima ſtehen bleiben will, die dann eben Gott iſt.

Moraliſche Beweiſe:

1) Die unverkennbare Zweckmäßigkeit und Planmäßigkeit in der Einrichtung der Welt und in den Vorgängen der daſeienden Welt.

2) Die Zeitlichkeit der Welt. Hätte die Welt und Menſchheit ſeit ewig beſtanden, ſo könnte nicht immerfort Neues erfunden werden, indem ſich nicht denken läßt, daß unendlich viele Geſchlechter von ehedem alles Dieſes nicht ſollten gekannt haben. Iſt die Welt zeitlichen Urſprunges, ſo muß vor ihr ein anderes Weſen geweſen ſein; alſo exiſtirt Gott.

3) Alle Guten und Redlichen wünſchen, daß Gott ſei; nur die Schlechten und Böſen können wünſchen, daß Gott nicht ſei. Alſo exiſtirt Gott.

Der Jeſuit Mangold [1]) theilt die Beweiſe für Gottes Daſein in moraliſche und phyſiſche. Zu erſteren gehören:

1) Der übereinſtimmende Glaube aller Völker.

2) Die Gewißheit, daß es einen Geſetzgeber und Richter gebe.

Phyſiſche Beweiſe ſind:

1) Die Nothwendigkeit des göttlichen Seins als abſoluter Vorausſetzung aller zufälligen Dinge.

2) Der denknothwendige Schluß auf einen höchſt weiſen Weltordner.

Der aprioriſche Beweis aus der Idee des vollkommenſten Weſens wird verworfen. Denn wie Buffier bemerkte, beweiſt das Carteſiſche Argument bloß, daß das vollkommenſte Weſen ein ſolches ſei, unter deſſen Eigenſchaften nothwendig auch das Exiſtiren gezählt werden müſſe, ſo daß man ſich dieſe Eigenſchaften von jenem Weſen nicht hinwegdenken könne. Wenn aber das Weſen ſelber nicht exiſtirt, ſondern eine bloße Idee iſt, ſo kann auch die gedachte Eigenſchaft nicht in Wirklichkeit vorhanden ſein. Auch einer höchſt vollkommenen Creatur komme ihrer Idee nach und denknothwendig das Sein zu, weil ſie, wofern man ihr dieſes abſpräche, im Range unter die vollkom-

[1]) Philosophia rationalis et experimentalis etc. 3 Tomi in 4°. Ingolſtadt, 1755.

menſte aller Creaturen geſetzt würde. Gleichwohl wird niemand behaupten wollen, daß ſie eben deßhalb auch wirklich exiſtiren müſſe.

Mangold ſucht den Atheiſten gegenüber zu zeigen, daß, ſelbſt einen regressus causarum in infinitum angenommen, Gottes Daſein nothwendig ſei. Denn der ſufficiente Grund für das Daſein des Einzelnen wäre ſelbſt mit der unendlichen Reihe von Urſachen noch nicht gegeben. Denn jede einzelne dieſer Urſachen iſt als contingente Urſache ungenügend; und da alle zuſammen auch nur ein Complex contingenter Urſachen ſind, ſo gilt von der Geſammtheit, was von jeder einzelnen gilt. Aus bloßen Negationen des vollkommenen Seins läßt ſich, wenn dieſelben auch in's Unendliche wiederholt zu einander addirt würden, nicht das vollkommene Sein, alſo auch nicht der abſolut zureichende Seinsgrund der Dinge gewinnen.

Storchenau [1]) kehrt wieder zur Dreitheilung der Claſſen von Beweiſen zurück, und unterſcheidet metaphyſiſche, phyſiſche, moraliſche Beweiſe für das Daſein Gottes. Der metaphyſiſche iſt auf die Contingenz der Weltdinge geſtützt; der phyſikaliſche auf die weiſe Einrichtung der Welt im Ganzen und Einzelnen. Für den Nachweis im Einzelnen beruft er ſich auf verſchiedene Schriften naturkundiger Männer; ſo auf Derham's Aſtraltheologie, auf Drelingcourt, welcher aus der Entwickelung des menſchlichen Fötus im Mutterſchooße Gottes wunderbare Weisheit zeigte; auf Ch. Sturm's oculus θεοσκοπος, Andreas Schmid's auris θεοδεικτος, G. A. Hamberger's Deus ex inspectione cordis investigatus; auf Ch. Donat über die menſchliche Hand, auf Wilh. Feurling, der die Sprachfähigkeit des Menſchen zum Gegenſtande phyſiko-theologiſcher Erörterungen machte, ſo wie Gerard Meier den Regen, Philipp Leutwein den Schnee, Heinrich van Seelen den Donner [2]). Nebſtdem beruft er ſich auf die Werke und Abhandlungen Fenelon's, Newton's, Reaumur's, Ballet's [3]), Moniglia's [4]). Unter den moraliſchen Beweiſen ſteht der allgemeine Glaube der Völker obenan; was Bayle gegen dieſe Uebereinſtimmung durch Hinweis auf verſchiedene wilde Völker und einzelne atheiſtiſche Gelehrte unter den Cultur-

[1]) Institutiones philosophicae. Wien 1769. Pars IV: Theologia naturalis.

[2]) Genoveſi, welcher gleichfalls drei Claſſen von Beweiſen unterſcheidet, nennt als die vorzüglichſten unter jenen, welche auf metaphyſiſchem Wege Gottes Exiſtenz begründeten: Cudworth, Clarke, Fenelon, Wolff; der Beweis ex consensu gentium ſei am ſchönſten geführt bei Jaquelot; der phyſiſche bei Derham und Nieuwentydt.

[3]) L'existence de Dieu demontrée par les merveilles de la nature.

[4]) Dissertazione contra materialisti ed altri increduli.

völkern, ſelbſt chriſtlichen, vorbringt, läßt ſich mit triftigen Gründen widerlegen. Daß Vanini, Spinoza, Toland, Hobbes in wahrem Sinne des Wortes Atheiſten geweſen, kann Storchenau nicht glauben; einen Protagoras und Euhemerus habe Clemens Alexandrinus vom Verdachte des Atheismus losgeſprochen. Daß die chineſiſchen Gelehrten großentheils Atheiſten ſeien, wie Bayle behauptet, laſſe ſich aus P. Du Halde's Geſchichte der Chineſen [1]) widerlegen; ſie halten zwar nichts auf die abgöttiſchen Volksgebräuche, verehren aber als Schüler des Confucius den höchſten Herrn des Himmels. Was andere des Atheismus geziehene Völker anbelangt, lauten die Berichte der Reiſenden nicht ſo einſtimmig, daß man zu einem abſchließenden Urtheile berechtiget wäre. Die weiteren moraliſchen Gründe Storchenau's für Gottes Daſein ſind die Undenkbarkeit einer ſittlichen Ordnung und einer ſocialen Gemeinſamkeit in der Menſchenwelt ohne Gottesglauben. Bayle hält einen Staat von Atheiſten für möglich; Storchenau widerlegt dieſe Anſicht mit den offen daliegenden Gründen der Unmöglichkeit. Für eine Societät, deren ſämmtliche Glieder des Gottesglaubens bar ſind, gibt es keine Sanction der bürgerlichen und politiſchen Moral; alle Tugenden, welche Aufopferung ohne Hoffnung auf irdiſchen Lohn und Leiden im Begnügen mit dem troſtvollen Glauben an die allwaltende Vorſehung gebieten, wären da unmöglich; die öffentlich anerkannte Lehre, daß Gott ſei, wird jede Regung des Gewiſſens in demjenigen, der ungeſtraft böſe handeln kann, beſchwichtigen und ertödten. Die gottgläubige Geſellſchaft kann, ohne geradezu in ihrem Beſtande bedroht zu ſein, einzelne Atheiſten unter ſich ertragen, welche ſich in ihrer praktiſchen Lebensführung doch mehr oder weniger der herrſchenden, durch den religiöſen Glauben geſtützten Sitte unterwerfen müſſen, und ſich nicht erlauben zu thun, was ſie für erlaubt halten. Wie aber, wenn ſie alle Scheu abwerfen dürften, und wenn mit ihnen alle Anderen alle Scheu abwürfen, die ihnen bis dahin der durch die öffentliche Meinung und gemeinſame Ueberzeugung ſanctionirte Glaube auferlegte, wohin würde es dann kommen?

Benedict Statter widmet in ſeiner Theologia Naturalis den Beweiſen für Gottes Daſein einen höchſt ausführlichen Abſchnitt, und folgt, wie auch Storchenau, in Behandlung des Gegenſtandes der demonſtrativen Methode der Wolff'ſchen Schule, und ſteht auch ſonſt unter dem Einfluſſe Wolff'ſcher Principien. Er theilt die Beweiſe in zwei Hauptclaſſen: ſtreng-

[1]) Nähere Angaben über Du Halde S. J. († 1743) bei *Backer* V, p. 268—270.

wiſſenſchaftliche und populäre; die ſtrengwiſſenſchaftliche Beweisführung zerfällt in eine aprioriſche und apoſterioriſche. Die aprioriſche Beweisführung lautet: Es exiſtirt zweifellos ein ens a se. Wer dieſe Wahrheit läugnen wollte, müßte abſurder Weiſe eine unendliche Reihe wirkender Urſachen annehmen, die aber ohne Vorausſetzung jenes ens a se nicht actuell exiſtiren könnte, und außerdem auch denkunmöglich iſt [1]), ſo wie auch ein Zirkel einer endlichen Zahl von Urſachen undenkbar iſt, indem die letzte Urſache z, welche die mittelbare Wirkung der Urſache a ſein ſoll, zugleich

[1]) Nihil profecto ineptius dici posset — bemerkt Stattler's Ordensgenoſſe Burkhauſer, der einen ähnlichen Gang und eine ähnliche Methode wie Stattler befolgt — Id sequenti similitudine declaro, quam apud *Buffierium* et *Clarkium* inveni. Versus terram ex alto pendeat ingens catena, cujus supremi annuli ob nimiam distantiam a nobis conspici nequeant. Quaero ex te, cur catena, licet pondere suo instar aliorum corporum terrestrium continuo versus terram cadere nitatur, non decidat? Quid sit, quod illam ita suspensam teneat? Tu id *unum* respondes, eam esse infinitam ex innumeris annulis compositam, ideoque sic suspensam teneri, quod infimus annulus e secundo, secundus e tertio, tertius e quarto, hic e quinto, iste e sexto et sic porro alius identidem ex alio superiori sine fine dependeat. Verum, quaero ego porro: quid tandem primum seu supremum catenae annulum suspensum teneat? In hac catena, reponis, utpote infinita non potest perveniri ad annulum primum, vel supremum, qui non ipse etiam ex alio annulo superiore pendeat. Putasne, te sic jamdum explicasse, rationemque reddidisse, cur tota illa catena suspensa teneatur? anne tu ipse acquiesceres, si ego tibi causam, quae catenam suspensam teneat, ex me scisitanti ita responderem? minime certe. Nam cum numerus infinitus in se contradictionem contineat, evidens est, catenam illam infinitam esse non posse: et quemadmodum in catena illa non quilibet annulus alium ex se pendentem sustinet (nam ex infimo nullus pendet) sic quoque evidens est, non posse in ea quemlibet annulum ex alio superiori pendere, sed necessario aliquem in ea supremum esse, qui ex nullo alio pendeat. Imo nisi in catena ista supremus aliquis annulus sit, qui vel nulla gravitate in terram feratur, et suapte vi immotus maneat, annulosque ceteros retineat, vel ipse ab alia quadam causa extranea retineatur, evidens est, totam catenam, sive eam finitam sive infinitam esse ponas, sine omni ratione sufficiente ex alto suspensam haerere. Sic enim quilibet annulus inferior in quovis superiore nonnisi rationem sufficientem proximam aut remotam suspensionis, in nullo vero ultimam habet; ac proinde cum eam nec in alio ente extra catenam habeat, et sine ratione ultima rationes proximae et remotae haberi nequeant, revera contra quam in hypothesi ipsa ponitur, annuli hujus catenae nequidem rationem sufficientem suspensionis proximam aut sufficientem habebunt. *Institutiones metaphysicae* (Würzburg, 1773), Pars III, p. 5 et 6.

wieder die Urſache von a ſein müßte. Da das ens a se wirklich iſt, ſo iſt es zweifellos auch möglich; und zwar trägt es ſeinem Begriffe zufolge den Grund ſeiner Wirklichkeit in dem, was es ſeiner Möglichkeit oder Weſenheit nach iſt; es exiſtirt nothwendig zufolge ſeiner Weſenheit. Da es zufolge ſeiner Weſenheit oder Möglichkeit iſt, ſo muß es immer geweſen ſein, und immerfort ſein; weil es, entſtehend oder vergehend, als ein früher nicht Geweſenes und zukünftig nicht Seiendes, das nicht wäre, was es iſt, nämlich das ausſchließlich in Kraft ſeiner Weſenheit oder Möglichkeit Seiende. Das ens a se iſt vermöge des Exiſtenzmodus, der ihm kraft ſeiner Weſenheit zukommt, unveränderlich. Dieſes ens a se kann — wie Wolff mit Recht urgirt — nicht die menſchliche Seele ſein; indeß iſt der von Wolff beigebrachte Beweisgrund unzulänglich, daß nämlich, da der Seele das Vermögen, die ſinnliche Welt ſich vorzuſtellen, weſentlich ſei, die Seele nicht ohne Welt exiſtiren könne, letztere aber als ens compositum auch nicht exiſtiren könne. Könnten denn nicht die Elemente der Welt, obſchon unter anderen Formen der Zuſammenſetzung, von jeher exiſtirt haben und einen hinreichenden Grund ihrer Zuſammenfügung in ſich ſelbſt tragen? Dieß muß man nach Wolff's Behauptungen ſogar annehmen; und er hätte demzufolge nebenher auch zeigen ſollen, daß die Elemente der Welt keine entia a se ſeien. Dann erſt ließe ſich aus ſeinen Principien darlegen, daß auch die Seele kein ens a se ſein könne. Der Grund, daß die Seele nicht als ens a se gedacht werden könne, liegt vielmehr darin, daß wir um ihre Exiſtenz auf keine andere Art wiſſen, als dadurch, daß wir ſie als eine denkende und wollende wahrnehmen; ihre Exiſtenz folgt ſomit nicht aus ihrem Begriffe oder aus dem, was ihr Möglichſein conſtituirt, mithin kann auch ihr Wirklichſein nicht daraus, als letztem zureichenden Grunde erhärtet werden. Dieſer letzte zureichende Grund kann nur das (von der Seele verſchiedene) ens a se ſein, und zwar als letzter und zureichender Erklärungsgrund der Exiſtenzweiſen der Seele d. h. der den Seelen weſentlichen Mutationen. Dieſes ens a se kann nicht in der Sinnenwelt, auch nicht in den Elementen aller Bildungen und Hervorbringungen der Sinnenwelt geſucht werden. Als entia a se würden die Elemente vermöge ihrer Eſſenz nicht zu einer Zuſammenſetzung determinirt ſein, müßten alſo entweder durch ein von ihnen verſchiedenes Drittes, welches ſomit das eigentliche ens a se wäre, oder rein zufällig hiezu determinirt worden ſein, was abermals nicht angeht, da in dieſem Falle die Elemente ab aeterno entweder unter gar keinem, oder unter einem indeterminirten

Modus der Coexiſtenz exiſtiren müßten, während doch Jeglichem, was iſt, eine aus zwei contradictoriſch entgegengeſetzten Beſtimmtheiten was immer für einer Art zukommen muß. Die Seele participirt vermöge ihrer Repulſivkraft an den Kräften der körperlichen Elemente; der hierin begründete Modus der Coexiſtenz der Seele mit den Elementen der Körperwelt verhält ſich als ein prius zu den der Seele als intellectueller Subſtanz eignenden modis, indem alle höhere Seelenthätigkeit durch vorausgehende ſinnliche Apperceptionen bedingt iſt. Nun aber ändert die menſchliche Seele ihren Modus der Coexiſtenz mit den Elementen fortwährend; mithin kann der letzte zureichende Grund deſſelben nicht in ihr ſelber gelegen und ſie demzufolge kein ens a se ſein. Und wären auch die Seele und die körperlichen Elemente entia a se, ſo müßte doch ihr Modus zu coexiſtiren aus einem von beiden verſchiedenen Seienden erklärt werden, und zwar aus einem ſolchen Seienden, welches die ratio sui ultima in ſich trägt, ſomit ein ens a se iſt. Dem ens a se müſſen jene Eigenſchaften beigelegt werden, welche den zureichenden Grund zur Erklärung der Exiſtenz der Vollkommenheit und Ordnung der Welt enthalten. Den Elementen und ihrer Zuſammenſetzung kommt an ſich bloß die Poſſibilität, nicht aber die Exiſtenz zu, die nur vom ens a se hergeleitet werden kann. Demgemäß muß das ens a se Welturheber ſein, und von der Größe und Vollkommenheit der anfänglichen Welteinrichtung auf die Vollkommenheit ihres Urhebers geſchloſſen werden. Die Größe der Welt und die in der urſprünglichen Welteinrichtung begründeten Geſetze der Veränderungen in den Totalkörpern der Welt lehrt die Newton'ſche Aſtronomie erkennen. Wie die Veränderungen in der Welt der kosmiſchen Körper, ſo ſind auch jene in den irdiſchen Körpern einzig aus Bewegungen zu erklären, die nach mathematiſchen Geſetzen vor ſich gehen. Dieſe Geſetze müſſen demnach urſprünglich feſtgeſetzt worden ſein, und laſſen augenſcheinlich auf einen mit höchſter Intelligenz begabten Urheber der Weltordnung ſchließen [1]). Die

[1]) Obtrudunt vulgo sophisma illud: Inter omnes possibiles elementorum combinationes etiam praesens haec continetur; sed aeternis agitationibus elementorum factis omnes possibiles combinationes successu temporis exoriri debent; ergo et praesens, utut ordinatissima. At evidenter minor falsa est. Neque enim sine ratione sufficiente existentiae combinatio ulla, utcunque secundum se possibilis, ex non existente existens fieri potest. Atqui in confusione elementorum, etsi ratio possibilitatis respectu cujuscunque ordinis eorundem in ipsis jam elementis insit, ratio tamen existentiae sufficiens inesse non potest; secus non

höchſte Weltursache muß, um zureichende Urſache der Welt ſein zu können, nothwendig unendlich ſein. Denn wäre die relatio ultima der endlichen Vollkommenheiten auch ein Endliches und Begränztes, ſo würde die unlösliche Frage auftauchen, warum iſt dieſes Endliche gerade ſo weit begränzt, warum iſt es nicht mehr oder minder begränzt? Man müßte weiter ſagen, daß ihm einige Realitäten deßhalb abgehen, weil in ihm nicht der letzte Grund dieſer Realitäten iſt. Ferner könnte es auch nicht der zureichende Grund aller außer den wirklich vorhandenen Realitäten noch möglichen Realitäten des Weltdaſeins ſein, und für eine möglicher Weiſe anders determinirte Beſchaffenheit der Weltdinge, als die gegebene iſt, müßte ein über dem endlichen Urheber ſtehendes ens a se als zureichende Urſache geſucht werden, rückſichtlich welcher ſich, wenn ſie endlich wäre, abermals dieſelbe Frage erheben würde und ſo in's Unendliche fort. Damit iſt nebenher auch der Einwurf Hume's widerlegt, welcher meint, daß von der begränzten Wirkung, von der Welt nämlich, nicht auf eine unbegränzte Urſache geſchloſſen werden könne. Hume's Einwendungen ſind nur in Hinſicht auf die nächſten Urſachen giltig, nicht aber, wo es ſich um die ratio ultima handelt. Aus der Unendlichkeit Gottes folgt von ſelbſt die Einheit. Geſetzt, man nähme zwei unendliche Weſen an, ſo könnten ſie, als einander vollkommen und ohne Unterſchied ähnlich, vermöge des principium indiscernibilium von einander nicht geſchieden werden.

Der aprioriſche Beweis für Gottes Daſein wird in dem Satze formulirt: Ens infinite perfectum existit. Zur Erklärung dieſes Satzes — bemerkt Stattler — iſt ein Zweifaches zu erweiſen: 1) Die Möglichkeit des unendlich vollkommenen Seins — 2) daß in dieſer Möglichkeit bereits die ultima ratio der existentia propria enthalten liege. Die Möglichkeit eines abſolut vollkommenen Seins iſt evident, weil der Gedanke eines ſolchen Seins keine Widerſprüche in ſich ſchließt. Alle Realitäten laſſen ſich ohne Widerſpruch vereiniget denken; nur Contradictionen (d. h. Realität und deren Gegentheil) ſchließen ſich gegenſeitig aus. In der Möglichkeit dieſes unendlich vollkommenen Seins liegt aber bereits auch der vollkommen hinreichende Grund ſeiner Exiſtenz enthalten. Denn die ratio existentiae iſt, im Unterſchiede von Nichts, eine Realität, und als ſolche ein vollkommen hinreichender Grund der Exiſtenz, zur Poſſibilität

confusio, sed jam ordo ante ordinem omnem inesset. *Philosophia, methodo scientiis propria explanata.* Pars V: Theologia naturalis, Augsburg, 1771, S. 38.

des unendlich vollkommenen Weſens gehörig. Somit exiſtirt daſſelbe kraft ſeiner Poſſibilität.

In ſeiner Schrift „Anti-Kant“ [1]) beſpricht Stattler die Kant'ſche Kritik der Beweiſe für das Daſein Gottes. Kant unterſcheidet dreierlei metaphyſiſche Beweiſe, den ontologiſchen, kosmologiſchen, phyſiko-theologiſchen. Stattler vermißt einen vierten, der gerade einem Kant als Idealiſten viel gelten ſollte, nämlich den pſychologiſchen, welcher einzig ſchon aus dem Daſein der Seele, mag man ſich unter ihr vorſtellen, was man wolle, das Daſein Gottes erweiſt. Der Idealiſt muß zugeben, daß keine innerliche Erfahrung uns bezeugt, die Seele producire die Bilder und Vorſtellungen der Dinge lediglich aus ſich ſelbſt. Er muß zugeben, daß dieſe Vorſtellungen häufig genug durch die willkürliche Einwirkung anderer Menſchen oder Menſchenſeelen, um idealiſtiſch zu ſprechen, in uns erzeugt werden. Er muß zugeben, daß die überraſchende und wunderbare Harmonie des Weltbildes, welches wir allmählich im Geiſte gewinnen, unmöglich unſer eigenes Werk ſein könne, da es, um ſie nur einigermaßen aufzufaſſen und zu begreifen, ſo vieler Studien und Anſtrengungen bedarf. Alſo muß der ſchlechthin zureichende Grund dieſer unſerer Erkenntniſſe der Sinnenwelt außerhalb der Seele geſucht werden, und zwar in einer Urſache, die zur Erklärung dieſer innerlich appercipirten Welt vollkommen ausreicht. Dieſer pſychologiſche Beweis führt in Verbindung mit dem kosmologiſchen auf das wirkliche Daſein eines ſelbſtſtändigen wirkſamen Principes der Seele und aller Weltſubſtanzen, und zwar einzig mittelſt Anwendung des von Kant ſelbſt als giltig anerkannten Urtheiles: Alles was geſchieht, hat eine Urſache. Kant hat alſo Unrecht, wenn er die Giltigkeit aller Beweiſe für Gottes Daſein einzig von der Giltigkeit des ontologiſchen Beweiſes abhängig machen will. Kant wirft den apoſteriori-ſch-metaphyſiſchen Beweiſen vor, daß ſie einen Begriff erhärten wollen, der über alle Erfahrung hinausliege, indem die Erfahrung uns jederzeit nur auf bedingte Urſachen führe. Aber gerade deßhalb, weil die Erfahrung uns nur lauter bedingte Urſachen, ſomit keine abſolut zureichende Urſache der Weltdinge aufweiſt, muß dieſe letztere über alle Erfahrung hinausliegen. Demnach ſteht die Exiſtenz Gottes bereits als erwieſen feſt, ehe es zur Unterſuchung des ontologiſchen Beweiſes kommt. Dieſen ſelber ſucht Kant dadurch zu entkräften, daß er ihm ſtillſchweigende Unterlegung des zu Beweiſenden zur Laſt legt.

[1]) In drei Theilen. München, 1788.

Wenn man erläuterungsweiſe ſagte, das unveränderliche Daſein des vollkommenſten Weſens liege in der Idee des vollkommenſten Weſens eben ſo enthalten, wie im Begriffe des Dreieckes, daß es drei Winkel habe — ſo bemerkt Kant, daß hiemit nur ſo viel geſagt ſein könne: Ein Dreieck, wenn es exiſtirt, hat drei Winkel — ein unendliches Weſen, wenn es exiſtirt, iſt ſelbſtſtändig. Kant überſieht, unter welchem Geſichtspuncte beide Sätze mit einander verglichen werden wollten; es wollte nämlich nur geſagt werden, ſo gewiß ein Dreieck nicht möglich iſt ohne drei Winkel, eben ſo gewiß iſt ein unendliches Weſen nicht möglich ohne Exiſtenz. Nun aber fällt nebenher auch der Unterſchied des Inhaltes beider Sätze, und daß im zweiten Satze etwas ganz anderes affirmirt wird als im erſten, klar genug in die Augen. Der zweite Satz zeigt das Exiſtiren ſelber als denknothwendiges Prädicat des Subjectes auf; der erſte Satz hingegen ſpricht nur von der denknothwendigen Beſchaffenheit ſeines Subjectes, gleichviel ob dieſes exiſtire oder nicht. Kant müßte, wenn er dieſen weſentlichen Unterſchied beider Ausſagen nicht zugeſtehen will, beweiſen, daß ein unendliches Weſen unmöglich ſei, oder, wenn es auch möglich wäre, doch nicht ohne Exiſtenz ſein könnte. Dieß Letztere behauptet auch Kant, und meint, der Satz: Ein unendliches Weſen exiſtirt, ſei kein analytiſcher, ſondern ein ſynthetiſcher Satz, weil er ſonſt eine bloße Tautologie wäre. Mit nichten — erwidert Stattler; denn man ſieht nur mittelſt eines dritten Begriffes — des Begriffes von der reinen Realität des hinreichenden Grundes — ein, daß der hinreichende Grund des Prädicates im Subjecte enthalten ſei. Die analytiſchen Sätze ſind nicht nothwendig tautologiſche Sätze; ſo iſt es keine Tautologie, wenn geſagt wird: Ein von drei Linien umſchloſſener Raum hat drei Winkel; obwohl doch gewiß im Begriffe des Einſchluſſes durch drei gerade Linien der hinreichende Grund von drei Winkeln ſchon enthalten liegt. Das Daſein des unendlichen Weſens wird alſo im Subjecte nicht vorausgeſetzt, ſondern aus dem Begriffe deſſelben erwieſen. Kant behauptet weiter, daß der fragliche Satz nur ein ſynthetiſches Urtheil ſein könnte, und doch wieder nicht als ſolches genommen werden könne; hundert wirkliche Thaler enthielten nicht um das Mindeſte mehr als hundert mögliche. Das Prädicat „iſt“ ſei eben nur ein logiſches Prädicat. Soll logiſches Prädicat ſo viel heißen, als gar kein eigentliches Prädicat? Kann man das Prädicat im Satze: „Gott iſt“ mit der Copula im Satze: „Gott iſt allmächtig“ identificiren, wie Kant es thut, um die Inhaltloſigkeit des Prädicates „iſt“ darzuthun? Die hundert Thaler enthalten in ihrer Mög-

lichkeit nicht bereits den Grund ihrer Wirklichkeit, wie dieß doch vom vollkommenſten Weſen ſeinem Begriffe zufolge angenommen werden muß. — Den Einwendungen Kant's gegen die apoſterioriſch-metaphyſiſchen Beweiſe liegt das Vorurtheil zu Grunde, daß nur die unmittelbare Erfahrung die einzige objectiv-giltige Kenntniß von der Möglichkeit und Wirklichkeit aller Dinge darbiete, als ob die objective Giltigkeit der aus der unmittelbaren Erfahrung abgezogenen Sätze ſich nicht bis zur Evidenz ſicher ſtellen ließe. Wenn die unmittelbaren Verſtandesurtheile, welche die Prämiſſen der reinen Vernunftſchlüſſe abgeben, analytiſche Sätze ſind, ſo muß dieſelbe objective Giltigkeit, welche den Prämiſſen zukommt, auch den Schlußſätzen oder reinen Vernunftſätzen zukommen. Man kann alſo nicht ſagen, daß die metaphyſiſche Vernunft mit leerem Scheine täuſche [1]).

Der Grundgedanke der Stattler'ſchen Vernunftlehre iſt: Alles, was ohne Widerſpruch gedacht werden kann, iſt möglich; alles Mögliche, für deſſen actuale Exiſtenz ſich zureichende Gründe auffinden laſſen, muß für ein Wirkliches erachtet werden. Für das Daſein Gottes ergibt ſich ein doppelter zureichender Grund; der eine wird aus dem Weltdaſein und deſſen Beſchaffenheit, der andere aus der denknothwendigen Weſensbeſchaffenheit Gottes ſelber hergenommen. Wenn indeß der aprioriſche Beweis wirklich etwas beweiſen ſoll, und nebſtdem, dem apoſterioriſchen angereiht, die Argumentation weiter führen ſoll, als ſie auf apoſterioriſchem Wege geführt worden iſt, ſo kann er nur unter Vorausſetzung der apoſterioriſchen Gil-

---

[1]) Anders äußert ſich über Kant der auf ſcholaſtiſchem Boden ſtehende Liberatore: Largimur Kantio quae contra argumentum ontologicum affert. Hoc enim revera fallaciam non levem offendit, propterea quod ex ordine ideali ad realem transilit. In idea enim entis summe perfecti existentia tantum idealis continetur. Quod si ea notione realis etiam existentia includi velit, tunc ens hujusmodi summe perfectum in statu reali supponitur ac proinde manifesta fit petitio principii. At vero vehementer negamus argumentum cosmologicum in ontologicum refundi. Maxima enim utriusque est differentia. Cosmologicum enim non ex idea aliqua, sed ex reali existentia entium contingentium sensibus vel conscientia perceptorum, existentiam supremae causae per se exstantis deducit, propter connexionem quam inter effectum et causam intercedere necesse est. Quare principiorum, quibus innititur, alterum in existentia reali creatorum, alterum in effectu causalitatis situm est. Quamobrem non ratiocinatione pura, sed mixta continetur, et quod consequens est, tantum differt ab argumento ontologico, quantum argumentatio, quae circa realitates exercetur, differt ab ea quae in solis ideis vertitur. *Institutiones philosophicae*, Rom. 1857, Pars II, p. 258.

tigkeit anſprechen. Denn an und für ſich ſagt er nur, wie wir uns das denknothwendige Weſen Gottes zu denken haben, und daß wir es nothwendig, ſeinem Weſen zufolge, als ein ſeiendes zu denken haben. Die Nothwendigkeit aber, dieſes Weſen zu denken, und ſeine Idee als eine reale d. i. als eine ſolche, welcher nothwendig ein wirklicher Gegenſtand entſpricht, gelten zu laſſen, und zwar in dem Sinne gelten zu laſſen, in welchem es hier beanſprucht wird, nämlich als überweltliches und von der Welt verſchiedenes Weſen — muß ſelber erſt a posteriori erhärtet werden. Hat man aprioriſch gezeigt, daß es wirklich iſt, dann läßt ſich daran gehen, zu zeigen, daß es zufolge deſſen, als was es gedacht wird, nothwendig auch ſein muß, und ſein Nichtſein eine Unmöglichkeit wäre.

Daraus geht nun aber auch hervor, daß alle wie immer geartete Beweiſe für das Daſein Gottes nichts anderes als demonſtrative Evolutionen einer bereits urſprünglich im Menſchen gelegenen, wenn auch urſprünglich bloß potentiell vorhandenen Gewißheit vom Daſein Gottes ſeien. In dieſem Sinne faßt Rothenflue [1]) die Beweiſe für das Daſein Gottes auf, legt aber für die urſprüngliche Gottesidee mehr hinein, als in Wahrheit hineingelegt werden darf, daher dann auch die Beweiſe nicht mehr als förmliche Beweiſe, ſondern eigentlich bloß als Erklärungen oder analytiſche Entwickelungen des urſprünglichen Gottesgedankens erſcheinen. Wir tragen in uns die Idee eines unendlichen vollkommenen Weſens, welches als ſolches von der Geſammtheit aller Dinge verſchieden ſein muß. Dieſe Idee kann ſelbſt der Atheiſt nicht läugnen; wie könnte er ſie läugnen, ohne ſie gedacht zu haben! Nun iſt aber das Vorhandenſein dieſer Idee unmöglich, wenn Gott nicht exiſtirt. Alſo exiſtirt Gott. Hier handelt es ſich um den näheren Nachweis des Unterſatzes. Wenn Gott nicht exiſtirte, ſo müßte der menſchliche Geiſt die Gottesidee entweder von den Sinnendingen abſtrahiren oder aus ſich ſelbſt erzeugen. Beides iſt unmöglich, mithin u. ſ. w. Es iſt unmöglich, ſie aus den Sinnendingen abzuleiten, weder componendo noch abstrahendo, noch concludendo ab effectu ad causam. Der menſchliche Verſtand kann ſie nicht componendo und addendo erreichen; er kann ſich auf Grund ſinnlicher Anſchauung und Erfahrung wohl die Vorſtellung von etwas Unbegränztem bilden, wird aber dadurch nicht auf den Gedanken des eigentlichen Unendlichen hingeführt, wenn dieſer nicht bereits in ihm ſelber liegt. Eben ſo wenig kann er ihn

[1]) Institutiones philosophiae theoreticae, Paris, 1854, 3 Theile.

auf dem Wege der Abſtraction erreichen; abſtrahiren iſt nichts Anderes, als Sonderung der weſentlichen und individuellen Merkmale in den Dingen, die Idee des Unendlichen und von allen Dingen Verſchiedenen kann kein weſentliches oder individuelles Merkmal irgend einer ſinnefälligen Sache oder eines Begriffes davon ſein. Endlich kann dieſe Idee auch nicht erſt durch einen Schluß von der Wirkung auf eine erſte Urſache gewonnen ſein. Denn dieſe Urſache würde ja im angenommenen Falle gar nicht Urſache ſein; zudem hat es nicht wenige Philoſophen gegeben, welche, ohne die Schöpfung zuzugeben, dennoch die Idee Gottes für eine Idee von objectiver Wahrheit hielten. — Eben ſo wenig kann, wenn Gott nicht exiſtirt, die menſchliche Seele die Idee Gottes aus ſich erzeugt haben; die Seele kann nicht von Natur aus zu dieſer Idee determinirt ſein [1]), noch auch dieſe durch ihre eigene Thätigkeit formen [2]); noch auch kann dieſe Idee eine bloße Form des Geiſtes ſein, da ſie, ihrem Inhalte nach die Realität Gottes beſagend, auch nicht einmal ſubjectiv wahr wäre, wenn Gott nicht exiſtirte. — Die Idee iſt ihrem Begriffe zufolge Perception eines Objectes, iſt demnach ohne ein ihr entſprechendes Object nicht möglich. Mithin muß der unläugbar vorhandenen Gottesidee etwas Wirkliches entſprechen. Wäre das Object dieſer Idee bloß im Verſtande vorhanden, ſo wäre es nicht Object derſelben d. i. der Idee eines Weſens, über welches hinaus

---

[1]) Nam imprimis anima evidenter est ens finitum et contingens; atqui repugnat in se, ut ens finitum determinatum sit necessario per se et ex natura sua sive ad omnia cognoscenda, sive ad hoc potius quam ad illud cognoscendum: et quidem ad omnia cognoscenda; quia sic adaequatam et hinc infinitam ideam rerum haberet — vel ad haec potius quam ad illa cognoscenda; quia nec esse finitum animae exigit per se hoc potius, quam illud cognoscere, nec hoc cognoscibile potius, quam illud exigit per se cognosci. *Rothenflue*, Op. cit., Tom. II, p. 85.

[2]) Per ideas enim hic intelligimus notiones rerum; unde ita: Vel anima, priusquam ideas rerum producit, res istas jam novit, vel non novit. Si jam novit, ergo jam etiam earum ideas habuit; siquidem idea rei sit ipsa notio rei; ergo ideas complete sumtas, seu simul actum percipientem et simul objectum perceptum non ipsa producit. Si vero non novit, ergo nec eas producere potest. Nam ut anima aliquid producat, debet adesse terminus suae efficientiae: atqui res penitus ignota non potest esse terminus efficientiae; siquidem res penitus ignota respectu mentis sit aequalis nihilo; ergo priusquam anima producere possit ideas rerum, debet res istas jam novisse, adeoque earum ideas jam habere; ergo anima ideas rerum non potest producere; ergo etc.

kein größeres gedacht werden kann, indem dieſes unläugbar ein esse a parte rei in ſich ſchließt.

Der zweite metaphyſiſche Beweis iſt nach Rothenflue jener aus der Nothwendigkeit eines ens improductum als nothwendiger Vorausſetzung alles Anderen. Denn exiſtirt kein ens a se, ſo iſt das erſte Seiende entweder aus Nichts hervorgegangen, oder hat ſich ſelbſt hervorgebracht, oder es haben ſich zwei Weſen gegenſeitig hervorgebracht, oder es gibt einen endloſen Zirkel ſich gegenſeitig hervorbringender Dinge. Da dieß Alles abſurd iſt, ſo muß es ein ens a se geben. Dieſes iſt aber dadurch, daß es in Kraft ſeiner Weſenheit exiſtirt, nothwendig Alles, was es iſt, und zwar nothwendig ein unbegränztes, weil das esse a se keine Beſchränkung involvirt. Die nähere Ausführung von der Unmöglichkeit eines begränzten ens a se erinnert an die Stattler'ſche.

Wir übergehen die weiter beigebrachten kosmologiſchen Argumente aus der Contingenz und Ordnung der Welt, ſo wie die moraliſchen aus dem religiöſen Glauben der Völker, aus dem Allen eingebornen Geſetze, welches auf einen höchſten abſoluten Geſetzgeber der ſittlichen Welt hindeutet, als welcher kein anderer denn Gott gedacht werden kann.

Stattler findet die herkömmliche Art der katholiſchen Theologen, der neueren insbeſondere, in Nachweiſung der Unbegränztheit des ens a se ungenügend. Ihr Beweis lautet: Was endlich und begränzt iſt, iſt es deßhalb, weil es eine Urſache von endlicher und begränzter Wirkungskraft hat. Das ens a se hat gar keine Urſache; mithin fällt jeder Grund einer Begränztheit hinweg. Wie aber — fragt Stattler — könnte nicht die ultima ratio existendi der Dinge, welche im ens a se iſt, gleicher Weiſe begränzt ſein? Ein Gedanke, deſſen Möglichkeit um ſo näher liegt, da jedes begränzte Einzelding ſo ſehr ein ſeiner Weſenheit zufolge begränztes iſt, daß es ſelbſt durch ein ens infinitum nicht ohne die Gränzen ſeiner natürlichen Endlichkeit geſetzt werden könnte. Es muß demnach im Gedanken des ens a se als ſolchen der Grund ſeiner Unendlichkeit aufgewieſen werden. Damit ſagt nun Stattler eigentlich nichts Neues, ſondern urgirt nur einen von den Scholaſtikern und ſo auch von Suarez hervorgehobenen Gedanken, wie bereits oben zu ſehen war und auch im Nachſtehenden erſichtlich iſt.

Wie deducirt Suarez die Eigenſchaften oder Weſensbeſtimmungen Gottes? Aus dem demonſtrativen Nachweiſe der Exiſtenz Gottes hat ſich der Gedanke eines ens per se necessarium und suum esse per essentiam

ergeben. Darin liegt nun vor Allem einmal der Gedanke des allervollkommenſten Seins enthalten. Vollkommen nennt man dasjenige, dem es an nichts gebricht. Dieſes Gebrechen kann nun privativ oder negativ genommen werden; in beiderlei Sinne iſt es Gott abzuſprechen. Gott kann nicht privativ irgend einer der Vollkommenheiten entbehren, die ihm gebühren. Wer ſollte ihn, der als ens a se von nichts Anderem außer ſich abhängt, irgend einer derſelben berauben? Aber auch negativ kann er keiner Vollkommenheit entbehren. Iſt er doch der Urheber aller Dinge; mithin muß er auch deren Vollkommenheiten in ſich voraus haben. Er iſt ferner, wie Thomas Aquinas hervorhebt, das ipsum esse subsistens per essentiam, muß mithin alle Vollkommenheit des Seins an ſich tragen. Das ens primum iſt das vollkommenſte, nicht bloß aller möglichen, ſondern auch aller wirklichen Dinge. Wäre es nicht das vollkommenſte, und noch ein vollkommeneres denkbar, ſo wäre dieſes das ens necessarium und eben deßhalb auch wirklich, oder müßte dem erſteren ens erwirkbar ſein können, was doch wieder nicht angeht, da kein Seiendes ein anderes, das vollkommener als es ſelber wäre, hervorbringen kann. In dieſer ſchlechthinigen Vollkommenheit des ens primum d. h. in der Abweſenheit jeder Beſchränkung derſelben beſteht die Unendlichkeit oder Unbegränztheit Gottes, die ſich nebſtdem auch apoſterioriſch aus der im Schaffen bethätigten unendlichen Machtfülle aufzeigen läßt. Denn die ſchaffende Macht Gottes iſt einzig dadurch bedingt, daß das zu Schaffende etwas Denkbares d. h. keinen Widerſpruch in ſich Schließendes ſei. Gott bringt in den Dingen das participirte Sein als ſolches hervor, und manifeſtirt hiedurch, daß Hervorbringung des participirten Seins ein ſeiner Macht adäquates Thun ſei, mag nun das Hervorgebrachte dieſer oder jener Art ſein; ſeine Macht erſtreckt ſich ſomit auf alles Erſchaffbare. Daraus folgt, daß dieſelbe ſich im Hervorbringen des Wirklichen niemals erſchöpft, indem neben dem wirklich Geſchaffenen auch noch das nebenbei Mögliche im Machtvermögen Gottes liegt. Daß Gott nichts ihm Gleiches ſchaffen kann, iſt keine Begränzung, ſondern eine Affirmation ſeiner Unendlichkeit und Ungeſchaffenheit; Unendliches und Ungeſchaffenes fallen der Sache nach in Eins zuſammen [1]). Als ens per se necessarium iſt Gott nicht bloß der Möglichkeit

[1]) Daß aus dem Begriffe eines erſten Bewegers ſich Gottes Unendlichkeit und Unkörperlichkeit ableiten laſſe, ſtellt Suarez (Metaph., disp. 30, sect. 2 u. 4) in Abrede. Vgl. Geſch. d. Thom., S. 134. Vor Suarez hatten bereits die mittelalterlichen Nominaliſten Gregor von Rimini, Occam, Marſilius daſſelbe

nach, ſondern in Wirklichkeit, und zwar ganz und gar in jedem Sinne = actus purus; als vollkommenſtes Weſen iſt Gott nothwendig einfach, indem jede Zuſammenſetzung eine Abhängigkeit von den conſtitutiven Theilen, und eine relative Unvollkommenheit (incompletio) dieſer involviren würde, während dieſelben, weil an ſich unvollkommen, auch in ihrer ſimultanen Geſammtheit nicht das Vollkommene geben könnten. Ein Compoſitum kann nicht ein ens a se ſein, und auch nicht ein unabhängiges Sein, indem die conſtitutiven Theile deſſelben in einem Verhältniſſe der Unter- und Ueberordnung zu einander ſtehen müßten. Iſt Gott nicht zuſammengeſetzt, ſo müſſen Eſſenz und Subſiſtenz in ihm ganz in Eins zuſammenfallen; er iſt eben das beſte Sein, das beſte und vollkommenſte Sein iſt aber das ſubſiſtente Sein, und dieſes wird das vollkommenſte ſein, wenn es in ſeiner essentialis ratio essendi den höchſten Grund des Subſiſtirens oder Durch-ſich-Seins trägt. Gott muß als actus purus nothwendig immateriell ſein, denn er kann als esse per essentiam keine potentia receptiva in ſich ſchließen. Demzufolge kann Gott auch nicht körperlich ſein, indem nur ein aus Materie und Form beſtehendes Ding aus integrirenden Theilen zuſammengeſetzt ſein kann. Auch nicht einmal secundum rationem kann eine Zuſammenſetzung in Gott zugegeben werden; Genus und Differenz in Gott unterſcheiden, hieße zugeben, daß es in Gott ein informe und potentiale, ſomit etwas nicht abſolut Perfectes gebe, ſo wie auch das Differenzgebende, der Perfection des Genus entbehrend, für ſich nur eine beſchränkte Vollkommenheit beſagen könnte. Aus Genus und Differenz kann demnach eine potentia infinita nicht zuſammengeſetzt ſein, und die Nominaliſten Gregor, G. Biel, Holkot irren, wenn ſie Gott der Subſtanzkategorie einordnen wollen. Da Gott suum esse per essentiam, und ſeinem Weſen nach summe perfectus iſt, ſo ſind die perfectiones simpliciter oder göttlichen Eigenſchaften eben ſo wenig als die perfectiones eminenter (d. h. die in ihm per eminentiam weſenden Vollkommenheiten der Dinge) etwas von ſeiner Eſſenz Verſchiedenes. Dieß behauptet nicht bloß Ariſtoteles, ſondern auch Plato, und man hat Duns Scotus unrichtig verſtanden, wenn man ihm eine hievon abweichende Anſicht beilegte. Die göttlichen Eigenſchaften coincidiren nicht bloß mit der göttlichen Eſſenz wie die Perſonen in Gott, ſondern ſind auch

---

gezeigt, und zugleich behauptet, daß auch Ariſtoteles nicht eine virtus infinita für den erſten Beweger in Anſpruch genommen. Das Letztere gibt indeß Suarez nicht zu.

de essentia Dei, was die drei Personen in Gott nicht sind [1]). Demzufolge schließt auch jedes einzelne Attribut seiner ratio essentialis zufolge die göttliche Essenz, und hiedurch alle anderen Attribute in sich, die Attribute werden bloß in unserem Denken als besondere und verschiedene nebeneinander bestehende auseinander gehalten.

Man kann die hier entwickelten Sätze unter die zwei Hauptgesichtspuncte der Einfachheit und Vollkommenheit Gottes subsumiren, rücksichtlich welcher es im Einzelnen wohl auch unter den Scholastikern mancherlei Differenzen gab, wie z. B. die zwischen Scotisten und Thomisten ventilirte Frage, ob die Eigenschaften-Gottes unter sich und von der Wesenheit bloß begrifflich oder auch formaliter verschieden seien. Nebenbei hatten die mittelalterlichen Nominalisten die exacte Deducirbarkeit der einen oder anderen Eigenschaftsbestimmung Gottes bestritten. Principielle Angriffe auf die ganze Art und Weise der Begründung derselben veranlaßte indeß erst die neuere antischolastische Philosophie, die Kant'sche namentlich, unter deren Einfluß Hermes, obwohl ein Gegner derselben, stand. Hermes klagt, daß die ihm vorausgegangenen Dogmatiker die Geistigkeit oder Unkörperlichkeit Gottes nicht genügend erwiesen hätten. Wenn man Hermes über die Väter reden hört — bemerkt der Jesuit Kleutgen [2]) — so hat es den Anschein, als ob diese zum Begriffe eines rein unkörperlichen Wesens sich gar nicht zu erheben vermocht hätten. Auch die Scholastiker seien nicht im Stande gewesen, jenen Begriff zu vertheidigen; denn sie unterschieden nicht zwischen der Entstehung der sinnlichen und übersinnlichen Begriffe, und so vermochten sie die Natur des Begriffes Geist gar nicht aus seinem Ursprunge kennen zu lernen, und demzufolge nicht darzuthun, daß das Subject des übersinnlichen Begriffes Geist, nämlich der Begriff Kraft, um welchen es sich hier handelt, nicht durch die Einbildungskraft anschaulich vorgestellt und somit nicht verkörpert werden dürfe. Der Begriff Kraft ist nämlich ein Vernunftbegriff, der rein a priori erzeugt wird und sich jederzeit, so oft wir ein Object der Wahrnehmung als seiend zu denken genöthiget sind, sich als denknothwendig einstellt, nämlich als denknothwendiger Grund dessen, was uns die Wahrnehmung darbietet. Diesen für die Vernunft denknothwendigen Grund darf man nicht mit dem vom Verstande erkannten Sub-

[1]) Vgl. hierüber: *Petavius:* De erroribus circa distinctionem attributorum divinorum ab essentia *(Thesaur. theol.* II, 33 ff.), gegen die Eunomianer einerseits, gegen Gilbertus Porretanus und die Barlaamiten andererseits.

[2]) Die Theologie der Vorzeit, Münster, 1853 ff., Bd. I, S. 82 ff.

ſtanzbegriff vereinerleien. Wir können uns z. B. das Grün nicht ohne ein Grünes, Härte nicht ohne ein Hartes, Freude nicht ohne Freudiges, Anſchauung nicht ohne ein Anſchauendes vorſtellen, wir nennen dieſes Andere, an welchem die bezeichneten Eigenſchaften und Zuſtände vorkommen, Subſtanz. Dieſer Begriff entſpricht unſerer an Zeit und Raum gebundenen Wahrnehmung; denn das Grün, die Härte u. ſ. w. wird als an einen Theil des Raumes gebunden wahrgenommen; Freude, Anſchauung u. ſ. w. werden nicht ohne Veränderung, alſo nicht ohne ein ſich änderndes Etwas wahrgenommen. Die Vorſtellung Kraft hingegen wird weder durch den äußeren noch durch den inneren Sinn angeſchaut; ſie iſt alſo auch durch keine Vorſtellung von Raum oder Zeit beſtimmt. Der Verſtand hat über ſie gar nichts zu denken, und wenn er über ſie dächte, ſo würde er durch nichts zu einem ähnlichen Denken, und folglich die Vernunft durch nichts zu einem ähnlichen Halten genöthiget werden. Zugegeben, daß dieſe Theorie richtig ſei — fragt Kleutgen — was hat Hermes damit gewonnen? Hat er bewieſen, daß man die Kraft als Subſtanz denken müſſe, und daß dieſe Subſtanz als unkörperlich gedacht werden müſſe? Und doch iſt es gerade dieſes Müſſen, welches er nachweiſen hätte ſollen, da er der älteren Theologie vorwirft, die Nöthigung, die Subſtanz Gottes als unkörperlich zu denken, nicht nachgewieſen zu haben. Erklärt er doch ſelber, wir nähmen bloß deßhalb an, daß unſer Geiſt unkörperlich ſei, weil wir an ſeinen uns erſcheinenden Wirkungen gar keine der uns bekannten Eigenſchaften eines Körpers entdecken, und weil er uns auch nicht als körperlich irgendwo erſcheine. Damit iſt doch wohl geſagt, daß wir nicht genöthiget ſeien, unſeren Geiſt für unkörperlich zu halten, ſondern nur berechtiget, dieß ſo lange zu thun, bis man uns das Gegentheil erweiſt. Wenn übrigens Hermes ſo entſchieden behauptet, daß unſere Gedanken und Empfindungen etwas Unkörperliches ſeien, warum glaubt er denn mit den übrigen Theologen daraus nicht mit Gewißheit erkennen zu können, daß auch unſer Geiſt unkörperlich ſein müſſe? Nach Hermes iſt die Vernunftthätigkeit ein Denken nach dem Satze vom zureichenden Grunde, und die Verſtandesthätigkeit ein Denken nach Geſetzen, die ſich letztlich auf den Satz des Widerſpruches zurückführen laſſen. Dieß iſt im Allgemeinen nichts Neues; auch nach Thomas wird das Ueberſinnliche nur dadurch erkannt, daß es als Grund und Urſache des Sinnlichen erſchloſſen wird. Was man aber weiters über das auf dem angegebenen Wege Erkannte zu denken habe, hängt von der Beſchaffenheit des durch es Gewirkten ab. Nur wird man

ſich hüten müſſen, die Eigenſchaften des letzteren in der überſinnlichen Urſache ganz auf dieſelbe Weiſe vorkommend ſich zu denken. Die Vorausſetzungen hingegen, von welchen Hermes ausgeht, ſcheinen eine ſolche Uebertragung geradezu unmöglich zu machen. Wenn Freude und Anſchauung ſchlechthin nicht ohne Veränderung, alſo nur unter der Form der Zeit gedacht werden können, ſo können ſie nicht auf Gott übertragen werden, oder der kirchlichen Glaubenslehre zuwider nur als von ſeinem Weſen verſchiedene Zuſtände gedacht werden. Nicht anders verhält es ſich mit dem Begriffe Kraft, rückſichtlich deſſen Hermes in ſeiner abſtracten Vernünftigkeit den weſentlichen Unterſchied zwiſchen abſoluter Kraft und endlicher Kraft überſieht. Die Kraft überhaupt wird freilich ohne beſtimmende Vorſtellungen von Raum und Zeit gedacht; aber die endliche Kraft kann nicht ohne Veränderung, und nicht ohne die Vorſtellung der Zeit gedacht werden, weil ſie nicht als reine Thätigkeit (actus purus) gedacht werden kann; die abſolute Kraft aber muß, weil ſie reine Thätigkeit iſt, ohne Veränderung und über Zeit und Raum erhaben gedacht werden. Hermes ſtimmt mit den Scholaſtikern überein, wenn er lehrt, daß unſere Vorſtellungen des Ueberſinnlichen nicht durch Anſchauung deſſelben, ſondern durch das Denken der Vernunft entſtehen. Er geht aber weiter als ſie und behauptet überdieß, daß Alles, was wir als Grund, Urſache, Kraft denken, überſinnlich d. h. weder dem äußeren noch dem inneren Sinne wahrnehmbar ſei. Richtig iſt, daß wir in unſeren ſinnlichen Anſchauungen nicht die Weſenheit der Kraft wahrnehmen, ſondern ihre Wirkungen, oder vielmehr ihr Wirken. Was iſt aber dieſes Wirken, das unmittelbare Object des inneren Sinnes, wenn nicht die in den Zuſtand der Thätigkeit getretene Kraft? Vermittelſt dieſes Zuſtandes iſt nun die Kraft eben ſo wohl dem inneren Sinne, als der Körper durch Geſtalt u. ſ. w. dem äußeren Sinne wahrnehmbar. In gleicher Weiſe müſſen wir dem Geſagten zufolge auch von unſerem Geiſte für wahr halten, was wir gemäß den Erſcheinungen, worin er ſich dem inneren Sinne offenbart, nothwendig von ihm denken. Nun iſt es aber dieſer Weg, auf dem man immer zu Aufſchlüſſen über die Beſchaffenheit unſeres Geiſtes zu kommen ſuchte; indem man aus den Wirkungen, worin wir unſeren Geiſt wahrnehmen, darthat, daß derſelbe eine unkörperliche Subſtanz ſein müſſe. Von dieſem Denken des Verſtandes ſagt nun zwar Hermes, „ſobald die Reflexion der Vernunft eintrete, und den Verſtand hindere, die in uns wahrgenommenen Seelenzuſtände in ſeiner ihm einzig möglichen Weiſe zu denken, fänden wir auch keine Noth-

wendigkeit mehr in uns vor, zu den inneren Zuſtänden einen Träger d. i. ein Subject, woran ſie haften, und dieſes als die Subſtanz des Geiſtes hinzu zu denken.“ Wie aber hieraus folgen würde, daß der gewöhnliche Beweis für die Subſtanzialität des Geiſtes ungiltig ſei, ſo würde ſich aus dem, was er, wie vorhin erwähnt wurde, über den Vernunftbegriff Kraft ſagte, ergeben, daß man die Unkörperlichkeit des Geiſtes auf jene gewöhnliche Weiſe d. h. durch das Denken des Verſtandes nicht darthun könne. Aber Alles, was Hermes in dieſer Beziehung vorbringt, beruht auf der falſchen Anſicht, daß wir bei der Wahrnehmung unſerer inneren Zuſtände, etwas Anderes, das wir nicht wahrnehmen, als ihren Träger hinzudenken; daß wir ebenſo, um das Entſtehen der Zuſtände zu begreifen, ein Anderes, das nicht Object des inneren Sinnes ſei, als den thätigen Grund derſelben fordern, und ſo unſeren Geiſt (durch den Verſtand) als Subſtanz und (durch die Vernunft) als Kraft denken. In unſerem Selbſtbewußtſein iſt jedoch weder ein Hinzudenken, um verſtehen zu können, noch ein Fordern, um begreifen zu können; ſondern der Geiſt nimmt mit und in den Zuſtänden ſich ſelber wahr, als das Bleibende, an dem die Zuſtände vorübergehen, und als der thätige Grund, der ſie hervorbringt. Und dieſer Wahrnehmung ſeiner ſelbſt zufolge kann der Geiſt ſich nicht anders als Subſtanz und als thätigen Grund denken. Demzufolge behält der Beweis der alten Theologen ſeine volle Giltigkeit; und überdieß hat niemand beſſer, als eben ſie die falſche Meinung, welche Hermes die philoſophiſche Grundlage des Irrthums über die Körperlichkeit Gottes nennt, hinweggeräumt, ja in der Wurzel zerſtört. Sie zeigten nicht nur, daß es gar wohl etwas Wirkliches geben könne, was nicht körperlich ſei; ſondern auch, daß wir in uns ſelber ein Wirkliches, das nicht körperlich iſt, kennen; weßhalb auch der heilige Thomas dieſen Irrthum der alten Philoſophen, nicht wo er von Gottes, ſondern wo er von unſeres Geiſtes Unkörperlichkeit handelt, bekämpft.

Daß Hermes zum vollkommenen Verſtändniß des Begriffes der einfachen und körperlichen Weſenheit Gottes nicht vorgedrungen ſei, zeigt ſich auch in dem, was er über die Eigenſchaften Gottes im Verhältniß zur Weſenheit Gottes ſagt. So ſagt er einmal in anſtößiger und ſchriftwidriger Weiſe: Eigenſchaften Gottes ſind nicht Gott ſelbſt. Er hätte nun doch wohl erklären ſollen, in wie fern und warum Eigenſchaft und Weſen in Gott auseinander gehalten werden dürfen. Er macht einmal einen Anlauf hiezu, wenn er von der Seligkeit als „Gemüthszuſtand“ Gottes ſpricht,

sich hüten müssen, die Eigenschaften des letzteren ... uneigentlich und kaum sache ganz auf dieselbe Weise vorkommend ... man weiß auch nicht, fügt er setzungen hingegen, von welchen Hermes ... Verfassung des Gefühles in Gott tragung geradezu unmöglich zu m... doch wohl niemand für eine Ver- schlechthin nicht ohne Veränder... nehmen wollen? Auffallen muß, dacht werden können, so kö... wenn Erkennen und Wollen in Gott, wel- der kirchlichen Glaubensl... göttlichen Wesenheit bezeichnet, Gott selber dene Zustände gedacht ... in Gott dasselbe sind, indem doch, wie griffe Kraft, rückfi... und Wirkung in gleicher Weise nur ana- den wesentlichen ... werden. Uebrigens ist er auch darin in Irr- übersieht. Di... der älteren Theologie Erkennen und Wollen dem ungen von ... mit heiligen Geiste zu appropriiren, diese beiden göttlichen ohne Verö... der göttlichen Wesenheit nennt. Denn das Ver- den, wei... und Wirkung oder vielmehr von Grund und Begrün- die ab... zwischen den göttlichen Personen, aber nicht zwischen beru... und der Wesenheit statt. Nichts, was in Gott ist, kann mi... Wesenheit entsprungen gedacht werden; sondern Alles, was in d... ist seine Wesenheit, die Personen selber eingeschlossen. Wenn man nun statt dessen die Wesenheit als die Ursache der Personen betrachtet, so geräth man auf mancherlei Weise mit der geoffenbarten Lehre in Widerspruch. Wenn die göttlichen Personen von der Wesenheit, mit welcher jede derselben ohne Zweifel ein Wesen ausmacht, wie Wirkungen von der Ursache verschieden wären; so würde zwischen ihnen und der Wesenheit eine wahre Zusammensetzung angenommen werden müssen. Ferner würde daraus folgen, daß wir statt der Dreifaltigkeit eine Vierfaltigkeit anzunehmen hätten: die drei Personen nämlich und die von ihnen als ihre Ursache zu unterscheidende Wesenheit. Es wäre dieß der Irrthum, welchen der Abt Joachim dem Lombarden vorwarf — ein Vorwurf, welchen Hermes mißversteht, wenn er ihn als eine dem Lombarden unterstellte Annahme von vier Personen in Gott deutet.

Gehen wir wieder auf Suarez zurück, um zu sehen, wie er die weiteren Eigenschaften: Unermeßlichkeit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes begründet. Gott ist unermeßlich d. h. er ist durch keinen Raum beschränkt. Diese Eigenschaft läßt sich a priori aus der Geistigkeit Gottes ableiten, a posteriori aber durch das von Thomas Aquinas angegebene Argument begründen, daß Gott, der Allwirkende dort überall, wo er wirke, auch sein müsse. Duns Scotus, Occam, G. Biel finden diese Art der Begründung

reichend. Das Axiom: movens et motum debent esse simul, icht hinlänglich bewieſen worden; und geſetzt, es wäre bewieſen, die Frage, ob es ſich ohne Beſchränkung der göttlichen All- göttliche Wirken anwenden laſſe. Darauf iſt zu erwidern, und denken laſſe, warum es auf die göttliche Wirkſam- angewendet werden ſollte. In der Endlichkeit der wirkenden kann die Nothwendigkeit, am Orte der Wirkung zu ſein, nicht ge- t werden; denn die endlichen Agentien haben, je nach dem Grade ihres Kraftvermögens, eine engere oder weitere Sphäre ihres Wirkens, und den- noch fordern auch jene, welche den weiteſten Wirkungskreis haben, zur Her- vorbringung ihrer Wirkung die unmittelbare Berührung mit demjenigen, in welchem ſie eine nächſte unmittelbare Wirkung ſetzen ſollen. Das an- geführte Axiom muß demnach auf die causa efficiens als ſolche, nicht auf die causa finita bezogen werden. Es muß in der Art des Wirken- den liegen, daß es mit dem passum zunächſt ſich berühre, gleichwie es in der Art der Form liegt, an der Materie zu ſein, und in der Art der causa finalis, als Gedachtes in demjenigen zu ſein, auf welches er wirkt. Zudem muß man, wenn die Vollkommenheit des Wirkens in Erwägung kommt, annehmen, daß ein nächſtes Wirkendes viel vollkommener als ein entferntes Wirken und eine durchgreifende Macht über das Gewirkte bethätigen könne. Daß Gott ſchon als Schöpfer innerlichſt in den Dingen ſei, geht daraus hervor, weil er ohne das Mittel eines Suppoſitums und einer von ihm verſchiedene Kraft ſchafft; er iſt demnach unmittelbar ſeiner Subſtanz und ſeiner Kraft nach in allen geſchaffenen Dingen, auch in jenen, die nicht unmittelbar durch Creation in's Daſein geſetzt werden, weil er in dieſen wenigſtens Schöpfer der materia prima iſt. Den Einfluß auf das Geſchaffene anbelangend, iſt das Wirken Gottes durch ſich allein von dem Wirken mit den causis secundis zu unterſcheiden. Daß das Erſtere eine unmittelbare Gegenwart involvire, ergibt ſich aus dem Begriffe der göttlichen Allmacht, welcher zufolge Gott das zukommt, was zu jedweder denkbaren Action nothwendig iſt, nämlich das Sein an jenem Orte, an welchem er actu wirken will. Das Wirken cum causis secundis kann nicht ohne unmittelbare Influenz geſchehen, weil dieſe nothwendig aus der Abhängigkeit aller zu erhaltenden Dinge von Gott fließt. Wenn Gott überall iſt, wo er wirken kann ohne Aenderung ſeiner ſelbſt, ſo iſt er auch in allen imaginären Räumen außer der wirklichen Welt. Wäre er doch, wenn er neben dieſer Welt eine andere ſchüfe, in dieſer zweiten, mit-

und bemerkt, daß ein Zuſtand von Gott nur ſehr uneigentlich und kaum analogiſch ausgeſagt werden könne. Aber man weiß auch nicht, fügt er bei, wie man die hier gemeinte bleibende Verfaſſung des Gefühles in Gott anders nennen ſoll. Dieß wird nun doch wohl niemand für eine Verbeſſerung der ſcholaſtiſchen Erklärungen nehmen wollen? Auffallen muß, wie Hermes nicht einſah, daß wenn Erkennen und Wollen in Gott, welches beides er als Wirkung der göttlichen Weſenheit bezeichnet, Gott ſelber iſt, auch Eigenſchaft und Weſen in Gott daſſelbe ſind, indem doch, wie Hermes ſelber ſagt, Eigenſchaft und Wirkung in gleicher Weiſe nur analogiſch auf Gott übertragen werden. Uebrigens iſt er auch darin in Irrthum, daß er, ſtatt mit der älteren Theologie Erkennen und Wollen dem Sohne und dem heiligen Geiſte zu appropriiren, dieſe beiden göttlichen Perſonen Wirkungen der göttlichen Weſenheit nennt. Denn das Verhältniß von Urſache und Wirkung oder vielmehr von Grund und Begründetem findet nur zwiſchen den göttlichen Perſonen, aber nicht zwiſchen den Perſonen und der Weſenheit ſtatt. Nichts, was in Gott iſt, kann aus ſeiner Weſenheit entſprungen gedacht werden; ſondern Alles, was in Gott iſt, iſt ſeine Weſenheit, die Perſonen ſelber eingeſchloſſen. Wenn man nun ſtatt deſſen die Weſenheit als die Urſache der Perſonen betrachtet, ſo geräth man auf mancherlei Weiſe mit der geoffenbarten Lehre in Widerſpruch. Wenn die göttlichen Perſonen von der Weſenheit, mit welcher jede derſelben ohne Zweifel ein Weſen ausmacht, wie Wirkungen von der Urſache verſchieden wären; ſo würde zwiſchen ihnen und der Weſenheit eine wahre Zuſammenſetzung angenommen werden müſſen. Ferner würde daraus folgen, daß wir ſtatt der Dreifaltigkeit eine Vierfaltigkeit anzunehmen hätten: die drei Perſonen nämlich und die von ihnen als ihre Urſache zu unterſcheidende Weſenheit. Es wäre dieß der Irrthum, welchen der Abt Joachim dem Lombarden vorwarf — ein Vorwurf, welchen Hermes mißverſteht, wenn er ihn als eine dem Lombarden unterſtellte Annahme von vier Perſonen in Gott deutet.

Gehen wir wieder auf Suarez zurück, um zu ſehen, wie er die weiteren Eigenſchaften: Unermeßlichkeit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes begründet. Gott iſt unermeßlich d. h. er iſt durch keinen Raum beſchränkt. Dieſe Eigenſchaft läßt ſich a priori aus der Geiſtigkeit Gottes ableiten, a posteriori aber durch das von Thomas Aquinas angegebene Argument begründen, daß Gott, der Allwirkende dort überall, wo er wirke, auch ſein müſſe. Duns Scotus, Occam, G. Biel finden dieſe Art der Begründung

nicht zureichend. Das Axiom: movens et motum debent esse simul, sei noch nicht hinlänglich bewiesen worden; und gesetzt, es wäre bewiesen, so wäre noch die Frage, ob es sich ohne Beschränkung der göttlichen Allmacht auf das göttliche Wirken anwenden lasse. Darauf ist zu erwidern, daß sich kein Grund denken lasse, warum es auf die göttliche Wirksamkeit nicht angewendet werden sollte. In der Endlichkeit der wirkenden Kraft kann die Nothwendigkeit, am Orte der Wirkung zu sein, nicht gesucht werden; denn die endlichen Agentien haben, je nach dem Grade ihres Kraftvermögens, eine engere oder weitere Sphäre ihres Wirkens, und dennoch fordern auch jene, welche den weitesten Wirkungskreis haben, zur Hervorbringung ihrer Wirkung die unmittelbare Berührung mit demjenigen, in welchem sie eine nächste unmittelbare Wirkung setzen sollen. Das angeführte Axiom muß demnach auf die causa efficiens als solche, nicht auf die causa finita bezogen werden. Es muß in der Art des Wirkenden liegen, daß es mit dem passum zunächst sich berühre, gleichwie es in der Art der Form liegt, an der Materie zu sein, und in der Art der causa finalis, als Gedachtes in demjenigen zu sein, auf welches er wirkt. Zudem muß man, wenn die Vollkommenheit des Wirkens in Erwägung kommt, annehmen, daß ein nächstes Wirkendes viel vollkommener als ein entferntes Wirken und eine durchgreifende Macht über das Gewirkte bethätigen könne. Daß Gott schon als Schöpfer innerlichst in den Dingen sei, geht daraus hervor, weil er ohne das Mittel eines Suppositums und einer von ihm verschiedene Kraft schafft; er ist demnach unmittelbar seiner Substanz und seiner Kraft nach in allen geschaffenen Dingen, auch in jenen, die nicht unmittelbar durch Creation in's Dasein gesetzt werden, weil er in diesen wenigstens Schöpfer der materia prima ist. Den Einfluß auf das Geschaffene anbelangend, ist das Wirken Gottes durch sich allein von dem Wirken mit den causis secundis zu unterscheiden. Daß das Erstere eine unmittelbare Gegenwart involvire, ergibt sich aus dem Begriffe der göttlichen Allmacht, welcher zufolge Gott das zukommt, was zu jedweder denkbaren Action nothwendig ist, nämlich das Sein an jenem Orte, an welchem er actu wirken will. Das Wirken cum causis secundis kann nicht ohne unmittelbare Influenz geschehen, weil diese nothwendig aus der Abhängigkeit aller zu erhaltenden Dinge von Gott fließt. Wenn Gott überall ist, wo er wirken kann ohne Aenderung seiner selbst, so ist er auch in allen imaginären Räumen außer der wirklichen Welt. Wäre er doch, wenn er neben dieser Welt eine andere schüfe, in dieser zweiten, mit-

hin auch außer der erſten; warum ſollte er nicht ohne das Beſtehen der zweiten außerhalb der erſten ſein? [1]) Dieſe Anſicht wird auch von Theophilus, Raynaudus und Gibbon vertreten, ſonſt aber von den meiſten Thomiſten, Scotiſten, Aegydianern verworfen. Hinſichtlich des vorhin berührten Streites zwiſchen Thomiſten und Scotiſten hebt Berti den Vortheil hervor, welchen die Thomiſtiſche Anſicht darbietet, wenn es ſich darum handelt, die Behauptung einiger Proteſtanten, des Calviners Conrad Worſt, des Socinianers Wolzogen u. A. zurückzuweiſen, welchen zufolge Gott ſeiner Weſenheit nach im höchſten Himmel wohnt, von dannen ſeine unendliche Macht und Kraft durch das ganze Univerſum ſich verbreite, um zu wirken, wo es Gott gefalle. Vasquez ſtimmt nicht geradezu den Scotiſten bei [2]), hält aber auch die Thomiſtiſche Anſicht nicht für erweislich und wahrſcheinlich [3]), und will, daß die Immenſität der göttlichen Eſſenz als ſolcher ohne Rückſicht auf ihr Wirken zugeſchrieben werde.

---

[1]) Vim rationis hujus se eludere putant aliqui hoc exemplo: Nam Deus de novo incepit esse in coelo et in quacunque re creata sine sui mutatione. Verumtamen non est simile quia esse in coelo includit dominationem extrinsecam vel habitudinem rationis, ortam ex praesentia coeli ut dimanantis a Deo, ex qua dimanatione vel praesentia solum resultat in Deo relatio rationis vel denominatio extrinseca, esse autem ibi ubi est coelum, vel quaelibet alia res creata, non includit denominationem extrinsecam ab illa re, sed solum id, quod ex parte Dei praesupponitur necessario, ut hoc ipso quod res alia ibi existit, et ab eo manat, dicatur Deus existere in illa, quod fundamentum non posset Deo acquiri de novo sine mutatione. *Metaph.*, disp. 30, sect. 7, n. 27.

[2]) Inepte satis Dionysius Carthusianus dist. 37, qu. 1 Scotum reprehendit — bemerft Vasquez — quod asserat, non repugnare, locum esse singulari conclusum, et in distans operari: quasi ille existimet, hoc simpliciter non repugnare. Neque enim putavit Scotus, simpliciter fieri posse, ut Deus sit aliquo loco peculiari definitus, sed solum docuit, ex vi solius operationis non necessario sequi, ipsum esse, ubi operatur, ac proinde per locum intrinsecum non repugnare, si aliunde id fieri posset, ut Deus in loco peculiari existens in distantem materiam operaretur: quinimo haec duo ita secum constare, ut ex vi unius contradictoriorum impossibilitas alterius non sequatur: simpliciter tamen concedit Scotus, et qui ejus sententiam sequuntur, fieri non posse, ut Deus sit loco peculiari circumscriptus, et in distans operetur, non quod ex vi operationis id sit impossibile, sed quia immensitati substantiae ipsius alicubi non esse repugnet. *In P. I. S. Thom., disput. 28.*

[3]) Quia, ut aliquod agens etiam creatum operetur, non opus est, esse intra rem in qua operatur; satis est, si effectus ejus continuo per spatium diffundatur, etiamsi substantia ejus juxta medium in aliquo peculiari loco maneat:

Die Unveränderlichkeit Gottes — fährt Suarez weiter, ergibt ſich a priori aus der Einfachheit Gottes, ferner aus der Nothwendigkeit des göttlichen Seins. Von ſubſtanziellen Aenderungen oder Wandlungen in Gott kann ſelbſtverſtändlich keine Rede ſein, eben ſo wenig aber auch von accidentellen Wandlungen, auch nicht von geiſtigen. Geiſtige Wandlungen können nur als übernatürliche gedacht werden, und nur in Kraft einer höheren Influenzirung ſtatthaben. Die auf die Creaturen ſich beziehenden Machtacte Gottes bringen nicht in Gott, ſondern außer Gott Veränderungen hervor. Wie iſt aber die Unveränderlichkeit Gottes mit der Freiheit ſeiner Wollungen zu vereinbaren? Die gewöhnliche Anſicht iſt, daß der freie Act Gottes nebſt dem nothwendigen Acte, welcher das göttliche Wollen als ſolches ſelber iſt, nur noch eine relatio rationis zu einem geſchaffenen Objecte in ſich ſchließe; und dieſe Relation ſei das Contingente, rückſichtlich deſſen das Wollen ſtatthaben und auch nicht ſtatthaben konnte. Wie iſt aber dieſe relatio rationis zu verſtehen? Doch gewiß nicht formaliter? Denn im göttlichen Denken wird es kaum relationes rationis geben, die denn doch nur Fictionen ſind, deren ein ohne Analogie, Improprietät oder Fiction erkennendes Denken nicht bedarf. Zudem ſieht man nicht ein, was die relatio rationis zur Conſtituirung des freien Wollens beitragen ſoll, indem dieſes dem Erkennen vorausgeht; denn zuerſt will Gott die Creatur, und zufolge dieſes Wollens erkennt er, daß er ſie will. Alſo könnte ſtatt der relatio rationis nur von einem fundamentum relationis als conſtitutivem Momente der Freiheit im Wollen die Rede ſein. Dieſes Fundament muß nun offenbar etwas Reales ſein, weil es ſonſt ſelbſt wieder eines realen Fundamentes bedürfte. Dieſes Reale kann nicht etwas außer Gott ſein, weil Gott nicht etwa nur per extrinsecam denominationem frei wollend genannt werden kann. Man wüßte auch nicht, woher dieſes denominative Prädicat genommen werden ſollte. Etwa von der möglichen Creatur als möglicher? Dann wäre das Wollen Gottes kein freies. Oder von der exiſtenten oder zukünftig wirklichen Creatur? Dieſes Wirklichſein ſoll aber eben aus dem freien Wollen erklärt werden. Demnach unterſcheidet ganz richtig Göthals eine doppelte Art von Relationen, ſolche,

id quod in Angelis et corporibus contingit. Nam sol illuminat, ubi substantia ejus non est, continuo tamen quodam effectu; si ergo Deus posset in aliquo peculiari loco manere, et virtus ejus continuo quodam effectu diffundi, si alias immensitati illius non repugnaret, quare ex operationis virtute non colligitur, Deum ubique esse? *Ibid.*

welche das creatürliche Sein irgendwie zur Grunlage haben (z. B. Schöpfer, Herr u. ſ. w.), und andere welche per se zuerſt in Gott ſelbſt geformt werden, wie die Relationen des Prädeſtinirenden, Auserwählenden u. ſ. w. Und nur eine Relation letzterer Art kann hier gemeint ſein, und dieſelbe muß der göttlichen Scienz als Neceſſitirendes und Cauſirendes vorangehen. Nun aber entſteht die neue Schwierigkeit über das Verhältniß derſelben zum Nothwendigen, was im göttlichen Wollen iſt. Soll es ein Superadditum zu dieſem ſein, wie man annehmen muß, um das freie Wollen nicht im nothwendigen Wollen untergehen zu laſſen, ſo muß es etwas Reelles ſein, was mit Gott und ſeinem Wollen nicht coincidirt, ſondern zu beiden hinzutritt. Dieß iſt der oben ſchon gerügte Irrthum Cajetan's, von welchem ſich der Vorwurf nicht abwenden läßt, daß er zu Gott nachfolgend eine Vollkommenheit hinzutreten läßt, die urſprünglich im Weſen Gottes als ſolchem nicht iſt. Nennt er das Hinzutretende etwas, was für Gottes unendliche Vollkommenheit nicht vom Belange ſei, ſo behauptet er den Hinzutritt von etwas minder Vollkommenen, was Gottes unwürdig iſt. Wäre es aber nichts Reelles, ſo könnte Gott ohne Aenderung ſeiner ſelbſt auch erſt in der Zeit anfangen, die Creaturen zu lieben, weil dadurch eben ſo wenig etwas zu Gott hinzutritt, als wenn er ſie von Ewigkeit her liebt. Und doch, wer wird ſich zu ſolchen Behauptungen verſtehen? Das Geſagte zeigt hinlänglich, welche Schwierigkeiten mit der bezüglichen Frage verbunden ſind; und es bleibt kein anderer Ausweg, als eben dasjenige von Gott ausſagen, was mit der Dignität ſeines Weſens am Beſten zuſammenſtimmt. Demzufolge iſt erſtlich feſtzuhalten, daß das freie Wollen und Lieben von Gott ohne Metapher auszuſagen iſt; ferner, daß das auf die Creaturen gerichtete Wollen Gottes ein reales Wollen oder vielmehr Wille und Eſſenz Gottes ſelber iſt; daß demnach Gott in Einem untheilbaren, einfachſten Acte ohne realen Zuwachs oder Minderung Alles will, was er will, ſei es nun Gegenſtand eines nothwendigen oder eines freien Wollens. Dieß iſt freilich für unſeren Verſtand etwas Unbegreifliches, der Satz aber deßungeachtet wahr, und wird von den vorzüglichſten Theologen, von einem Thomas, Duns Scotus, Herväus feſtgehalten. Der Unterſchied zwiſchen göttlichem und creatürlichem Wollen beſteht darin, daß das menſchliche Wollen in actu volendi nicht zugleich wollen oder nicht wollen kann, Gott aber als actus purissimus es immerfort in ſeiner Gewalt hat, ohne Aenderung ſeiner ſelbſt die ſecundären Objecte ſeines Wollens actuell zu wollen oder nicht zu wollen; er iſt eben niemals in

potentia, geht alſo auch niemals in einen Actus über, der in ihm früher nicht vorhanden war. Demzufolge kann auch das göttliche Wollen nicht nach den verſchiedenen Objecten ſpecificirt werden, wie das menſchliche Wollen, welches ſeiner Natur nach auf beſtimmte Objecte geordnet iſt. Da nun eine ſolche habitudo des göttlichen Wollens nicht vorhanden iſt, ſo ſind trotz ſeiner Nothwendigkeit die Objecte deſſelben für es keine nothwendigen, ſondern ſecundäre Objecte, zu deren Ergreifung es ſich frei beſtimmt. Der Ausdruck relatio rationis will hier eben die Abweſenheit der realis habitudo des göttlichen Willens beſagen.

Die von Suarez entwickelte Lehre über das Verhältniß der göttlichen Unveränderlichkeit zur Freiheit Gottes darf als Ausdruck der gemeinſamen Ueberzeugung aller nachfolgenden ſcholaſtiſchen Theologen angeſehen werden. Später ließ man die mühſamen ſcholaſtiſchen Erörterungen über das Verhältniß der entitas addita zum göttlichen Sein und Wollen fallen, und hob das Geheimnißvolle und für den menſchlichen Verſtand Undurchdringliche des Verhältniſſes von Freiheit und Nothwendigkeit im göttlichen Wollen hervor. Erſt an Hermes tadelt Kleutgen eine förmliche Neuerung und nicht motivirte Abweichung von den Lehren der älteren Theologen. Hermes referirt, die ſcholaſtiſchen Theologen hätten, in der Meinung, daß die Freiheit Gottes nach Art der geſchöpflichen Wahlfreiheit gedacht werden müſſe, ein doppeltes Wollen in Gott angenommen: ein nothwendiges, womit er alles das und alle die Seiten an den Objecten ſeines Wollens wolle, wovon ſein Wille wegen irgend einer anderen Eigenſchaft nicht zugleich auch durch Gegenreize zurückgehalten werden kann; und freies Wollen, womit er alles das wolle, in deſſen Hinſicht man unbeſchadet der übrigen Eigenſchaften ſeines Willens Reize und Gegenreize in ihm denken kann. Dieſer Weg — fährt Hermes fort — ſei dadurch geöffnet geweſen, daß man ſchon früher einen doppelten Willen in Gott angenommen, den vorhergehenden nämlich und den nachfolgenden, mit welcher Unterſcheidung die Theologen jene andere Eintheilung in nothwendiges und freies Wollen in Verbindung gebracht hätten. Und ſo laſſe man auch heutzutage, wofern nicht überhaupt, wie z. B. Klüpfel, auf die Löſung der in dieſer Frage gelegenen Schwierigkeiten einfach verzichtet, Gott mit vorhergehendem Willen alles das lieben, wovon ſeinen Willen, weil er abſolut weiſe, heilig und gütig iſt, keine Gegenreize zurückziehen; dasjenige hingegen, rückſichtlich deſſen in ihm Gegenreize denkbar ſind, laſſe man ihn mit ſeinem nachfolgenden Willen lieben. Unter den hieher gehörigen Theologen ſei einzig

Stattler mit Lob hervorzuheben. Denn erſtlich erkläre er auf beſtimmtere Weiſe, was Gegenſtand des vorhergehenden oder nachfolgenden göttlichen Wollens ſei; jenes nämlich ſei dasjenige, was Gott nach ſeiner Erkenntniß des bloß Möglichen und der bedingt zukünftigen natürlichen Ereigniſſe — das nachfolgende aber dasjenige, welches er nach ſeiner Erkenntniß des Wirklichen und der bedingt zukünftigen freien Handlungen der Geſchöpfe habe. Ferner zeige er, wie auf alles, was er als Gegenſtand des vorhergehenden oder nachfolgenden Willens Gottes annehme, dieſer ſein Begriff paſſe; endlich aber nehme er nicht ſchlechthin an, daß Gott die Objecte des nachfolgenden Willens frei wolle, ſondern ehe er dieß annehme, ſuche er von jedem insbeſondere zu beweiſen, daß es in Bezug auf daſſelbe in Gott keine Reize und Gegenreize geben könne. Daß Gott die Gegenſtände des vorhergehenden Wollens wirklich wolle, nehme er freilich ohne Weiters deßwegen an, weil man in Beziehung auf dieſe, wegen anderer Eigenſchaften des göttlichen Willens keine Gegenreize in Gott denken könne; was aber auch offenbar richtig ſei, wenn man ſich die göttliche Freiheit an Reize und Gegenreize gebunden denke. Wenn Hermes des Glaubens geweſen, mit dieſer an Stattler geübten Kritik die ſcholaſtiſche Lehre ſelber getroffen zu haben — bemerkt Kleutgen zu dieſen Auslaſſungen — ſo befand er ſich im Zuſtande einer großen Täuſchung. Er wußte offenbar nicht, daß die Unterſcheidung vom vorhergehenden und nachfolgenden Willen Gottes hauptſächlich den Janſeniſten gegenüber urgirt wurde, und ſchon deßhalb nicht mit der Unterſcheidung vom nothwendigen und freien Wollen coincidiren konnte. Der vorhergehende Wille Gottes wird von den Beſtreitern des Janſenismus auf den letzten Zweck des Menſchen mit Abſehen vom Sündenfall bezogen; der nachfolgende Wille bedeutet, was Gott mit Rückſicht auf die Thatſache des Falles und der Schuld des Menſchen will [1]). Nun wird an den Janſeniſten eben dieß getadelt, daß ſie den in dem angegebenen Sinne beſtimmten vorausgehenden Willen für einen nothwendigen erklärten, indem ſie nämlich ſagten, daß Gott den Menſchen zufolge dieſes Willens zur übernatürlichen Seligkeit erſchaffen mußte, während dieſe nach katholiſcher Lehre doch vielmehr eine Wohlthat der freien Güte

[1]) Eine ſpecielle Erörterung dieſes Punctes gegen die Janſeniſten, ſo wie überhaupt eine umſtändliche Widerlegung der hieher bezüglichen Lehren der Calviner, Janſeniſten und Quesnell's findet ſich in *Car. Passaglia's* Schrift de partitione voluntatis divinae in primam et secundam deque universali reparati ordinis amplitudine (Commentariorum theologicorum Pars tertia). Rom, 1851, S. 551—622.

Gottes iſt. Umgekehrt aber könnte gerade der nachfolgende Wille, durch welchen Gott die Böſen verwirft, ein nothwendiger genannt werden. Denn die Unbußfertigkeit des Sünders vorausgeſetzt, muß ihn Gott, um ſich nicht ſelbſt zu verläugnen, verwerfen. Nur nach Calvin's und Janſenius' Lehre würde dieſer nachfolgende Wille ein freier ſein; denn ihnen zufolge verwirft Gott, wen er will, weil er ebenſowohl zum Verderben als zum Heile ohne Rückſicht auf die freie Thätigkeit des Menſchen vorherbeſtimmt. Wie hätten alſo, fährt Kleutgen fort, die Theologen ſo blind und unbedachtſam ſein können, in Widerſpruch mit Allem, was ſie über den vorausgehenden und nachfolgenden Willen Gottes gegen die Ketzer vertheidigten, die Eintheilung mit der Lehre von der göttlichen Freiheit in Verbindung ſetzen zu wollen! Die Wahrheit iſt, daß in keinem der älteren Theologen von dem, was Hermes ſo ausführlich berichtet und noch ausführlicher widerlegt, auch nur eine Spur ſich findet. Stattler war ganz gewiß der erſte und vielleicht auch der letzte, der eine ſo widerſinnige Behauptung aufgeſtellt hat. Das iſt die rühmliche Ausnahme, die er nach Hermes Urtheil von der Menge macht. Und hat etwa Hermes etwas geleiſtet, was als befriedigende Widerlegung oder Berichtigung des groben Irrthums gelten könnte, welchen Stattler ſich in der Identification des nothwendigen Willens mit dem vorhergehenden, des freien mit dem nachfolgenden, zu Schulden kommen ließ? Hermes verwirft geradezu das nachfolgende Wollen, welches mit der göttlichen Unveränderlichkeit nicht verträglich ſei; es ſei gar kein reales, wirklich in Gott vorhandenes Wollen; es würde nur da ſein, wenn der Sünder jene Bedingungen ſetzen würde, unter deren Vorausſetzung Gott die Seligkeit deſſelben wollen kann. Wenn alſo die Schrift ſagt, Gott wolle, daß kein Sünder verloren gehe, ſo iſt dieß nach Hermes bloß ein mögliches, kein wirkliches Wollen. Ein ſolches Wollen geben nun wohl auch Calvin und Janſenius zu, läugnen aber, daß jeder Sünder ſich bekehren könne, oder, was daſſelbe iſt, die dazu nothwendige und hinreichende Gnade von Gott empfange. Wenn nun Hermes in dieſer letzteren Hinſicht daſſelbe ſagt, was alle kirchlichen Theologen lehren, ſo bleibt es unbegreiflich, wie er das auf die Beſeligung der Sünder abzielende Wollen Gottes ein bloß mögliches nennen könne. Sagt er doch ſelber gelegentlich, das Schriftwort, Gott wolle die Seligkeit aller Menſchen, drücke ein Verlangen Gottes aus; iſt denn Verlangen kein reales Wollen? Nun wendet freilich Hermes ein, es könne in Anſehung eines und deſſelben Objectes zu einer und derſelben Zeit nur ein reales Wollen geben; Gott alſo, in welchem alles

Wollen ewig ſei, könne in Anſehung eines und deſſelben Menſchen auch nur Ein Wollen haben. Wenn nun hierauf die ältere Theologie mit dem heiligen Thomas antwortet, es ſei zwar das vorhergehende und nachfolgende Wollen auf ein und daſſelbe Object gerichtet, könne aber auf beſagte Weiſe verſchieden ſein, weil ſich in dem Einen Object Verſchiedenes vorfinde; ſo entgegnet Hermes, Gott habe zu jeder Zeit die vollſtändigſte Erkenntniß aller Gegenſtände, nun aber richte ſich das Wollen nach der geſammten Erkenntniß, welche der Wollende zur Zeit, wo er wolle, von dem Gegenſtande habe, und könne alſo wie dieſe Eine Erkenntniß nur Eines ſein. Aber dieß iſt es gerade, was nicht zugegeben werden darf. Und wozu auch? Warum ſollte denn das Verſchiedene, was jemand in einem Gegenſtand erkannt, nicht auch Grund ſein können, daß er Verſchiedenes in Anſehung dieſes Gegenſtandes wolle? Freilich, wenn dieſes Verſchiedene, wie das Heil und die Verdammniß des Sünders, mit einander ſtreitet, ſo kann nicht das Eine und das Andere zugleich wirklich gemacht werden; aber das hindert nicht, daß Jemand das Eine aufrichtig verlange, und dieſem Verlangen gemäß handle, und doch ſchon den Willen habe, das Andere, wenn die Zeit gekommen ſein wird, zu vollſtrecken. Damit ein ſolches doppeltes Wollen möglich ſei, genügt, daß das Erſtere bedingt ſei, und ſeine Wirkungen auf eine beſtimmte Zeit beſchränke, und daß der Wollende vorherſehe, die Bedingung werde nicht erfüllt werden.

Dieſe Erörterungen führen uns auf Suarez' philoſophiſche Lehre vom göttlichen Willen. Das Erſte iſt, nachzuweiſen, daß Gott ein vollendetes Weſen ſei. Dieſe Wahrheit ergibt ſich aus der Lebendigkeit und Intellectualität Gottes. Die Lebendigkeit liegt unmittelbar im Begriffe von Gott ſelber, indem man etwas Todtes, Gebundenes, Starres, Unvermögendes unmöglich als Gott ehren könnte. Man hat das göttliche Leben nach Analogie des creatürlichen zu denken, und nur das Unvollkommene des letzteren hinwegzudenken, ſofern man ſich darunter nicht eine Thätigkeit vorſtellen darf, durch welche Gott ſich erſt actuirte, oder aus dem actus primus in den actus secundus überzuſetzen hätte. Hingegen hat man die Vollkommenheiten alles Lebens ihm beizulegen, nämlich ſubſtanzielles Leben und actuelles Leben zu ſein, beides in abſoluter Einheit, ſo daß er unmittelbar als Subſtanz ſchon actuelles Leben, und ſein Leben actus purissimus, und er das Leben in ſubſtanzieller Wirklichkeit ſelber iſt. Das Leben Gottes iſt als immaterielles Leben nothwendig ein intelligentes Leben; die Intellectualität des göttlichen Lebens ergibt ſich unmittelbar aus den

Nachweiſen der Lebendigkeit und vollkommenſten Lebendigkeit Gottes. In dieſer iſt aber bereits auch das Wollen Gottes begründet. Denn jeder Form entſpricht ein Begehren; der natürlichen Form ein natürliches Begehren, der apprehendirten Form ein vitales Begehren, der ſenſitiven Form ein ſenſitives Begehren, der intellectiven Form ein vernünftiges oder intellectuelles Begehren. Man hat in Gott das nothwendige und das freie Wollen zu unterſcheiden, und neben beiden noch ein anderes, das natürliche im Unterſchiede von dem elicirten anzunehmen. Wie jedes geſchaffene Ding an ſeiner Vollkommenheit Gefallen hat und im Beſitze derſelben gleichſam ruht, ſo auch Gott; dieſer vitalis amor muß in ihm vorhanden ſein, weil jedes, was iſt, von Natur aus ſich ſelbſt will und liebt. Eben ſo ſehr aber iſt Gott von Natur aus ein Zug zu den Creaturen eigen; denn er iſt das vollkommenſte Gute, alles Gute aber iſt ſeiner Natur nach zur Selbſtmittheilung geneigt (diffusivum sui). Das elicirte nothwendige Wollen iſt ſachlich und begrifflich mit der göttlichen Eſſenz Eins. Vom freien Wollen gilt daſſelbe, da es, wie ſchon früher erwähnt wurde, zur nothwendigen Actualität nichts Neues hinzufügt. Daß Gott einen freien Willen im Wirken nach Außen habe, kann nicht beſtritten werden. Erſtlich einmal muß man aus Gott jene Art der Nothwendigkeit entfernen, welche mit Ausſchluß des Verſtandes und Willens wirkt. Dieß haben Ariſtoteles und alle anderen Philoſophen, welche den Gottesgedanken erfaßten, erkannt. Ferner darf nicht jene Art von Nothwendigkeit zugelaſſen werden, durch welche Gottes Wille einer bewußten Nothwendigkeit unterworfen wäre, ſei es einer unbeſchränkten oder auch nur einer beſchränkten. Daß er keiner unbedingten Nothwendigkeit unterworfen ſein könne, hat bereits Ariſtoteles nachgewieſen; der erſte Beweger müßte, einer ſolchen unterworfen, bei der Unendlichkeit ſeines Kraftvermögens, in non tempore bewegen. Auch könnte man weiters fragen, warum Gott, der doch von unbeſchränkter Macht iſt, gerade nur dieſe und nur ſo viele Dinge, welche und ſo viele ihrer ſind, geſchaffen habe. Entweder konnte er nicht, oder er wollte nicht mehrere und andere ſchaffen. Erſteres widerſpricht der göttlichen Allmacht, letzteres beweiſt die Freiheit des göttlichen Willens. Wirkte der göttliche Wille mit natürlicher Nothwendigkeit, ſo könnten ihm die causae secundae niemals widerſtehen, und demzufolge wären keine contingenten Effecte denkbar. Auch dieß geht ferner nicht an, daß man ſich den göttlichen Willen im Wirken nach Außen wenigſtens durch Zweckmäßigkeitsrückſichten gebunden denke. Denn da wäre erſt zu beweiſen, daß

die Zwecke, deren Realiſirung ihm gewiſſe Rückſichten auferlegt, für ihn nothwendig gewollte Zwecke ſeien. Auch müßte man, da man ihm die Möglichkeit, andere Mittel zur Realiſirung jener Zwecke aufzufinden, nicht abſprechen kann, die Wahl der wirklich ergriffenen Mittel, ſo wie der geſetzten Zwecke ſelber, aus einem gewiſſen natürlichen Inſtinct erklären, der ihn eben ſo und nicht anders handeln heißt. Dieſer wäre an ſich etwas höchſt Unvollkommenes, und wäre zudem in Gott gar nicht erklärlich, da Gott durch keinen nöthigenden Zug zu etwas außer ſich hingezogen werden kann, indem er keines Gutes außer ſich bedarf, und ſo gewiß er das einzig Nothwendige und das vollkommenſte Gut iſt und ſich als ſolches erkennt, nur zu ſich ſelber naturnothwendig hingezogen ſein kann. So bleibt denn ſchließlich mit Rückſicht auf die nach außen fallenden Acte Gottes die necessitas immutabilitatis übrig, welche zugegeben werden muß, und die Freiheit Gottes nicht aufhebt, indem ſie vielmehr eben durch den Gebrauch des freien Willens caufirt wird. Gott bindet ſich mit freiem Willen an einen beſtimmten Entſchluß, und man kann dabei nicht ſagen, er ſei demzufolge nicht mehr frei, da es in Gott kein Nacheinander, alſo auch keine nothfolgende Gebundenheit der früher vorhandenen Freiheit gibt.

Nun aber handelt es ſich noch, die Urſache der Entſchließung zu ermitteln, und zu unterſuchen, ob nicht der göttliche Wille vom göttlichen Verſtande determinirt werde. Man unterſcheidet hinreichende und wirkſame Beweggründe des handelnden Willens. Daß der göttliche Wille in Hinſicht auf das Creatürliche durch hinreichende Beweggründe determinirt werden müſſe, um zu handeln, iſt ſelbſtverſtändlich und klar. Aber dieſe Art der Determination kann keine wirkſame d. h. keine ſolche ſein, welche den Willensentſchluß zur unausbleiblichen Folge hat. Denn in dieſem Falle wäre es um die Willensfreiheit geſchehen, indem das dem Wollen vorausgehende Verſtandesurtheil nicht ein freies, ſondern ein natürliches Urtheil iſt, und ſomit auch der Wille, wenn ſeine Entſcheidung unausbleiblich durch das natürliche Urtheil beſtimmt würde, einer natürlichen Nothwendigkeit unterſtünde. Es ließe ſich aber gar nicht ſagen, wie ein dem Wollen vorausgehendes Erkennen den Willen unausbleiblich ſollte beſtimmen können, dieß oder jenes zu wirken. Eine simplex intelligentia kann dieſen Erfolg nicht haben, da ſie das zu Wirkende als ein bloß Mögliches ſieht, als ein zum wirklichen Sein Beſtimmtes könnte ihr das Mögliche nur dann erſcheinen, wenn der Wille bereits zum Hervorbringen ſich entſchloſſen hätte. Eben ſo wenig kann ein Urtheil über Convenienz und Zweckdien-

lichkeit des zu Wirkenden den Willen unausbleiblich beſtimmen. Denn der Wille iſt entweder von der Nothwendigkeit des zu Wirkenden überzeugt, oder nicht. Das Erſtere wäre ein Widerſpruch gegen das Verſtandesurtheil, welches der Annahme zufolge bloß die Angemeſſenheit und nicht auch die Nothwendigkeit des zu Wirkenden zum Inhalte hat; im letzteren Falle, wenn der Wille nicht von der Nothwendigkeit überzeugt iſt, bleibt der Wille indifferent. Beſagte aber das Urtheil eine Nothwendigkeit, ſo könnte dieſe, da die zu wirkenden Dinge an ſich contingenter Natur ſind, abermals nur durch einen vorausgehenden Willensbeſchluß dictirt ſein. Es bleibt alſo nur die Selbſtbeſtimmung des Willens übrig, die eben de facto, nicht ex necessitate iſt, und dieß ausdrückt, daß Gott will, weil er eben will.

Damit iſt nun der letzte und abſolute Grund des göttlichen Wirkens angegeben. Hiemit wollte ſich indeß eine ſpätere Zeit nicht begnügen, und auch einen förmlichen Beweggrund des göttlichen Schaffens und Wirkens nach Außen aufweiſen, der die freie Selbſtbeſtimmung des göttlichen Willens zum Schaffen hinreichend erklärlich machen ſollte. Einen ſolchen Beweggrund fand Stattler in der wohlwollenden Liebe Gottes zu den vernünftigen Creaturen, welche ihm die ratio sufficiens des göttlichen Schöpfungsbeſchluſſes iſt. Dieſe ratio sufficiens kann die Freiheit des göttlichen Entſchluſſes ſchon aus dem Grunde nicht aufheben, weil Gott in den vorausgeſehenen Uebeln der von ihm geſchaffenen Welt einen hinreichenden Grund hätte, nicht zu ſchaffen oder eine andere, die nicht mit dieſen Uebeln behaftet wäre, zu ſchaffen. Allein eben ſo hatte er wieder die volle Freiheit, trotz der vorhergeſehenen Uebel zu ſchaffen, und dem Guten der wirklichen Welt den Vorzug zu geben vor dem Guten der möglichſt beſten und von allen Uebeln freien Welt, ſofern er in ſich hinreichenden Grund fand, einer Welt, in der neben dem Böſen und Schlimmen auch das Gute frei walten und durch freithätige Wirkſamkeit Werth und Verdienſt erlangen kann, den Vorzug zu geben vor einer Welt von zwar tadelloſer, aber nur durch Aufgebot übernatürlicher Cauſalitäten, Wunder u. ſ. w. in ihrer Tadelloſigkeit gewahrten und ſomit nicht moraliſch verdienſtlichen Güte und Trefflichkeit. Mit dieſen Sätzen will Stattler dem Irrthum Wolff's begegnen, daß dieſe unſere Welt die ſchlechthin beſte ſei, und in ihr Alles mit hypothetiſcher Nothwendigkeit vor ſich gehe, welche durch die anerſchaffene Natur der Subſtanzen, der ſinnlichen ſowohl als der rationalen, beſtimmt ſei. Den Grund dieſer Irrungen ſucht Stattler in den falſchen

Lehren Wolff's über die Freiheit Gottes. Gott mußte ſchaffen wollen — ſagt Wolff mit Leibnitz — weil er die Exiſtenz der Welt für etwas Beſſeres halten muß, als die Nichtexiſtenz derſelben; er konnte aus den verſchiedenen als möglich erkannten Welten nur die beſte als die einzige wollen. Wolff fehlt, daß er neben dem Motive des göttlichen Gefallens nicht zugleich auch das compenſirende entgegengeſetzte Motiv des Mißfallens an den vorhergeſehenen unvermeidlichen Uebeln der Welt in Rechnung bringt. Er berückſichtiget nicht, daß das moraliſche Elend der ſittlichen Welt, welches die größere Mehrzahl der ſittlichen Exiſtenzen einer ewigen Unſeligkeit entgegenführt, für Gott, deſſen Schöpfermotiv die Seligkeit der vernünftigen Creaturen iſt, doch gewiß ein wirkſamſter Antrieb ſein konnte, ihn vom Schaffen abzuhalten. Die wirkliche Welt für die ſchlechthin beſte zu halten, iſt nach dem bereits Geſagten unzuläſſig; eben ſo läßt ſich die Möglichkeit einer anderen, in welcher mit dem Uebelm dieſer Welt freilich auch das nur in dieſer Welt mögliche moraliſch Gute unmöglich wäre, nicht in Abrede ſtellen. Wolff meint, der göttliche Wille ſei naturnothwendig dem Beſten zugewendet, alſo naturnothwendig auf Hervorbringung der beſten Welt bedacht. Er überſieht, daß das Beſte, was Gott nothwendig lieben muß, eben nur Gott ſelbſt iſt. Die aus ſeinem Vorderſatze gezogene Folgerung wäre nur dann giltig, wenn irgend etwas außer Gott ohne Unvollkommenheiten und Mängel denkbar wäre. Wolff meint, nur eine beſte Welt gebe dem vollkommenſten Geiſte Zeugniß. Aber wenn es wahr iſt, daß jede denkbare Welt nur durch ein unendliches Weſen hervorgebracht werden kann, ſo iſt jede wie immer beſchaffene Welt durch ihre Exiſtenz ein Zeugniß des vollkommenſten Geiſtes. Wenn Wolff meint, der zureichende Grund der Wahl dieſer einen Welt aus vielen möglichen anderen müſſe außerhalb des göttlichen Willens liegen, ſo heißt dieß den Exiſtenzgrund der Welt mit dem Poſſibilitätsgrund derſelben verwechſeln, der allerdings nicht im Willen, ſondern im Verſtande Gottes gelegen iſt.

So weit Stattler. Kleutgen findet dieſe Art, den Determinismus aus der Selbſtbeſtimmung des göttlichen Willens zu beſeitigen, nicht genügend. Stattler huldige einem ethiſchen Optimismus, alſo doch auch wieder einem Optimismus, durch welchen die Freiheit Gottes im Schaffen, wenn nicht aufgehoben, doch gewiß ſehr beſchränkt werde. Da er aber dieſe als katholiſcher Theolog durchaus aufrecht halten will, ſo muß er ſie, um ſie mit ſeinem Optimismus vereinbaren zu können, auf eine ganz falſche Weiſe, nämlich anthropomorphiſtiſch, erklären. Nur da, wo

Kampf entgegengeſetzter Gründe iſt, bemerkt Stattler, ſei Freiheit. Sich hieran zu ſtoßen — fährt Klentgen fort — iſt Hermes allerdings im Rechte. Aber ein Unrecht iſt es, daß er dieſe Vorſtellungsweiſe der älteren Theologie aufbürdet. Und obwohl Hermes die Anſicht Stattler's verwirft, die wirklich geſchaffene Welt müſſe jene ſein, in welcher die möglichſt große Zahl vernünftiger Geſchöpfe zum höchſten Maaße von Glückſeligkeit gelange — ſo lehrt er doch auch ſelbſt wieder, Gott müſſe, auf daß ſeine abſolut vollkommen ſei, ſeinen Geſchöpfen ſo viel Gutes als möglich erweiſen, und alſo auch allen vernünftigen Weſen ſo viel Mittel, zur höchſten Glückſeligkeit zu gelangen, geben, als die Rückſicht auf das Ganze zulaſſe. Dieſe Rückſicht auf das Ganze iſt indeß doch wieder nach Hermes eigenen Erklärungen keine andere, als dieſe, daß ſo viele Geſchöpfe, als es in der gegenwärtigen Ordnung der Welt nur immer möglich iſt, zur höchſten Glückſeligkeit gelangen. Das Falſche dieſer Behauptung läßt ſich leicht zeigen. Die Güte Gottes erhält, wie jede andere moraliſche Eigenſchaft, ihre ſittliche Vollkommenheit von dem Princip, aus dem ſie hervorgeht, der Liebe nämlich, womit Gott uns in ſeinem heiligſten Weſen umfaßt, und nach dieſer, nicht nach ihren Wirkungen iſt ihre Vollkommenheit zu ermeſſen. Sie iſt darum abſolut vollkommen und unendlich, weil dieſe Liebe, ihr Princip, es iſt. Dieſe Vollkommenheit iſt alſo auch in jeder Handlung der Güte, die mit jener Liebe übereinſtimmt, d. h. ihr nicht widerſtreitet, wie groß oder gering ihre Wirkung ſein mag, enthalten. Es würde mit jener Liebe ſtreiten, wenn Gott die vernünftigen Geſchöpfe ohne Gaben ſeiner Güte ließe, welche ihnen zur Erreichung der ihrer Natur entſprechenden Glückſeligkeit nothwendig ſind. Nun läßt aber die Glückſeligkeit nicht nur Grade zu, ſondern ſie kann auch über alle Kräfte und Anlagen der Geſchöpfe durch außerordentliche Gaben erhöht werden. Ferner können die Geſchöpfe die einmal erhaltenen Gaben Gottes mißbrauchen, und ihren Zuſtand freiwillig verſchlimmern. Wenn nun Gott zu höherer Glückſeligkeit ſie beruft, oder die Gefallenen barmherzig wieder aufrichtet, ſo finden wir freilich in ſeiner Güte den Grund, weßhalb er ſo handelt, aber wir finden in ihr keinen Grund, warum er ſo handeln müſſe. Sein Wirken würde dieſelbe abſolute Vollkommenheit haben, wenn er auch keine anderen Gaben ertheilte, als jene, ohne welche die Geſchöpfe der ihnen natürlichen Glückſeligkeit nothwendig beraubt wären. Gott kann nichts erſchaffen, als was gut und in ſeiner Art vollkommen iſt; aber weil es nichts Geſchaffenes geben kann, welches das möglichſt beſte und vollkom-

menſte wäre, darum gibt es in der Weisheit oder überhaupt in der Vollkommenheit Gottes keinen Grund, weßhalb er das Beſſere ſtatt des Guten erſchaffen mußte. Ebenſo iſt ſein Wirken unter uns immer ein gütiges; aber weil auch die Gaben der Güte nicht ſo groß ſein können, daß nicht größere möglich wären, ſo muß mit dem Wirken der Güte, wie mit dem ſchöpferiſchen Wirken vollkommene Freiheit der Wahl verbunden ſein. Wenn hingegen Hermes behauptet, die vollkommene Heiligkeit oder Liebe erheiſche, daß Gott alles Gute, was er erkenne, und was die Geſchöpfe empfangen können, dieſen im höchſten Grade wolle, ſo hat er auch hier die Vollkommenheiten Gottes nach Weiſe ihrer Analogie in dem geſchaffenen Geiſte aufgefaßt. Damit eines Menſchen Güte ſo vollkommen als möglich ſei, muß er ſo viel Gutes erweiſen, als er kann; aber in Gott iſt eine ſolche Güte undenkbar. Denn um ſie denken zu können, müßte man die anderen Vollkommenheiten Gottes, ſeine Weisheit und Allmacht, ſich als beſchränkt vorſtellen. Oder gibt es eine geſchaffene und folglich endliche Glückſeligkeit, die nicht größer ſein könnte? Wo will alſo jene Güte Gottes ihre Gränzen finden, wenn nicht in ſeiner Weisheit oder Macht? Vielleicht in der Beſchaffenheit der Geſchöpfe, die für eine größere Glückſeligkeit nicht empfänglich wären? Aber wenn es nicht wahr ſein ſollte, was man gewöhnlich annimmt, daß des Geiſtes Fähigkeiten durch göttliche Einwirkung ohne Ende können vervollkommnet werden, ſo hing es ja von Gott ab, jene Empfänglichkeit für immer größere Gaben ſeiner Güte uns anzuerſchaffen. Mit einem Worte, es gilt hier daſſelbe, was bereits in Beziehung auf den Optimismus erinnert wurde; um eine ſolche Güte, wie Hermes ſie erklärt, zu behaupten, muß man entweder die Endlichkeit des Geſchaffenen oder die Unendlichkeit des Schöpfers läugnen. Die Freiheit Gottes vertheidigen, heißt nicht, Gott ein grundloſes, willkürliches Handeln beilegen. Von Allem was Gott thut, iſt der Grund in ſeinen Vollkommenheiten, aber der Grund, weßhalb er dieſes und nicht jenes thut, iſt nur in ſeinem Willen zu ſuchen. Um nun einzuſehen, daß deßhalb ſeine Wahl nicht Willkür ſei, hat man zu bedenken, daß es nicht Willkür iſt, wenn jemand in dem Falle, daß keine Regel der Weisheit fordert, die eine Handlung der anderen vorzuziehen, von ſeiner Freiheit Gebrauch macht; ſondern wenn er auf die Regel der Weisheit nicht achtet, entweder nämlich nach den Gründen, die ſeine Wahl beſtimmen ſollten, gar nicht fragt, ſondern ohne Ueberlegung handelt, oder auch gegen die erkannten Gründe ſich nach irgend einer Leidenſchaft oder Neigung entſchließt. In

dem göttlichen Erkennen liegt aber ſo wenig ein Grund, das freie göttliche Wollen zu beſchränken, daß es ſich vielmehr aus demſelben erſt vollkommen beſtätiget, nebenbei aber auch die poſitiven Gründe der freien Entſcheidung erklärt. Eben deßhalb, weil die Weisheit Gottes unendlich iſt, liegen vor ihm unzählig viele Wege, auf welchen er denſelben Zweck in gleich vollkommener Weiſe erzielen kann. Im Lichte dieſer Weisheit erkennt er ferner auch den wahren Werth aller Dinge; das Urtheil, daß vor ihm Alles iſt, als wäre es nicht, geht aus der Erkenntniß und Schätzung ſeines vollkommenſten Weſens hervor. Eben in Kraft dieſes Urtheils aber hat er Freiheit; denn er entſcheidet kraft deſſelben, daß Alles, was außer ihm ſein kann, für ihn weder groß noch gering, und daß in ſeinem Weſen kein Grund iſt, welcher fordere, daß von allem auch irgend etwas wirklich werde. Nebſtdem, daß Gott mit Freiheit handelt, iſt ſein Handeln auch vom Bewußtſein der Freiheit begleitet; er wählt mit dem Bewußtſein, daß in dem Beſchluſſe ſeines Willens der letzte Grund aller Welten, welche ſein können, und aller Geſchöpfe, die in ihnen ſelig werden können, ruht; ſo zwar, daß er allen das Daſein verleihen kann, und doch keinem es verleihen muß. Es iſt dieſes das Bewußtſein jenes Reichthums, der unaufhörlich geben kann, ohne vermindert zu werden, und nichts empfangen kann, wodurch er vermehrt würde. Zufolge dieſes Bewußtſeins hat die Ausübung der göttlichen Freiheit nicht bloß unendliche Seligkeit, ſondern auch unendliche Heiligkeit. Denn ſie iſt verbunden mit unendlichem Wohlgefallen an ſeinem vollkommenſten Weſen, das mit unermeßlicher Schöpfermacht die vollkommenſte Unabhängigkeit verbindet, unerſchöpfliche, aber zugleich vollkommen freie Güte iſt. Dieß iſt jene gloria Dei intrinseca, welche die Theologen in der Uebung der göttlichen Freiheit finden.

Dieſer gloria Dei intrinseca entſpricht die gloria Dei extrinseca als letzter und höchſter Schöpfungszweck. Hermes findet dieß nicht vereinbar mit der denknothwendigen Vernunftwahrheit, daß Gott die Welt uneigennützig geſchaffen. Die Ehre Gottes, welcher nach Hermes allerdings die Geſchöpfe zu dienen haben, ſoll ſich doch nur als Mittel zu einem höheren Zwecke verhalten; indem die Geſchöpfe Gott dienen und ihn verherrlichen, ſollen ſie zur Seligkeit gelangen. Darauf iſt einfach zu erinnern — erwidert Kleutgen — daß die Freude der Seligen durch ſich ſelber wieder der vollendete Preis Gottes ſei; und dieſer Preis muß von Gott als Letztes und Höchſtes gewollt ſein, indem der eigentliche und vor-

züglichſte Gegenſtand des göttlichen Wollens nichts Geſchaffenes und Endliches, ſondern nur das ewige und unendliche Weſen Gottes ſelbſt ſein kann. Die Einwendungen, welche Hermes dawider erhebt, beruhen lediglich darauf, daß er der älteren Theologie einen Anthropopathismus unterſchiebt, welcher derſelben völlig fremd iſt. Daß Gott ſeine Ehre von den Geſchöpfen gewiſſermaßen zur Befriedigung ſeiner ſelbſt fordere, kann demjenigen nicht einfallen, der da weiß, daß Gottes Seligkeit durch nichts von dem, was außer ihm iſt und geſchieht, gemehrt werden könne. Etwas Anderes iſt es jedoch, etwas um einer gewiſſen Befriedigung wegen — und wieder etwas Anderes, etwas darum wollen, weil es an ſich gut iſt und ſein ſoll und nicht anders ſein darf. Gott will ſeine Ehre von den Geſchöpfen nicht um des Nutzens willen, noch auch zuhöchſt wegen der Seligkeit der Geſchöpfe, ſondern weil zuhöchſt einzig ihm, dem Abſoluten, Ehre gebührt. Auch für uns iſt es erſte und höchſte Bedingung der Sittlichkeit, nichts Geſchaffenes, ſondern nur Gott um ſeiner ſelbſt willen zu lieben. Demnach ſagt man mit Recht, daß wir alles ſittlich Gute ſeiner ſelbſt wegen wollen müſſen. Obſchon nämlich die Handlungen, welche ſittlich gut heißen, nicht das unendliche Gut ſelbſt, ſondern etwas Geſchaffenes ſind; ſo haben ſie doch jene Eigenſchaft, wegen welcher ſie ſittlich gut ſind, durch eine Beziehung auf das höchſte Gut, ſo daß demnach dieſes in ihnen geachtet und geliebt wird. Man hat alſo zu ſagen, daß Gott ſeine Verehrung um dieſer ſelbſt wegen will, wie wir die Tugend um ihrer ſelbſt wegen wollen. So wie alſo wir wollen müſſen, daß Alles, was iſt, Gott offenbare, Alles, was Odem hat, ihn lobe, daß ſein Name geheiliget werde, daß er herrſche, und ſein Wille geſchehe, im Himmel und auf Erden, und wie wir alles dieſes nicht bloß darum wollen müſſen, damit wir oder Andere dadurch glückſelig werden, ſondern auch, und zwar vornehmlich, weil es ſo die Wahrheit und die auf ihr gegründete Ordnung der Dinge fordert: alſo wollte auch Gott, da er ſchuf, daß die Himmel ſeinen Ruhm und das Firmament die Werke ſeiner Hände verkündigten, und alſo wollte und will und wirkt er noch immer dahin, daß ſein Name groß ſei vom Aufgang bis zum Niedergang, und alle Kniee ſich vor ihm beugen im Himmel, auf Erden und unter der Erde, weil es ſo billig und recht iſt; er wollte und will es, nicht wegen eines Nutzens, der etwa ihm daraus erwüchſe, noch auch bloß wegen der Glückſeligkeit, die uns daraus erwachſen ſoll, ſondern weil dieß jene Ordnung, die auch ihm heilig iſt, erheiſcht.

Alle dieſe von Kleutgen gegebenen Erläuterungen ſtützen ſich auf Aus-

führungen, welche bei Suarez und anderen Scholastikern vorkommen. Auch Suarez kennt den Einwurf, daß Gott nicht sich selbst zum Zwecke seines Wirkens machen könne, da er ja bereits vollendet sei, daß er mithin die Dinge außer ihm um ihrer selbst willen zu Zwecken seines Wirkens zu machen habe. Suarez erwidert hierauf, daß wenn es viele Zwecke des Wirkens Gottes nach Außen gebe, einer unter ihnen der höchste und eigentliche Endzweck sein müsse; dieser könne sich ihm, dem absolut Vollkommenen und absolut sich Genügenden, nicht in Form eines Bedürfnisses ankündigen, sondern nur die ratio movens sein, warum er anderen Geschöpfen außer sich wohlthun will. Jener höchste Endzweck kann nun für Gott kein anderer, als seine eigene Vollkommenheit, und die ratio movens des Schaffens zuhöchst nichts Anderes als die Liebe zu dieser Vollkommenheit sein, sofern es derselben angemessen ist, nach Außen mitgetheilt zu werden. Der finis formalis der Schöpfung d. i. das Gelangen der Creaturen zum Theilhaben am höchsten Gute, kann als bonum creatum nicht das Höchste sein, und muß im Range dem finis objectionis nachstehen. Sofern jedes geschaffene Agens unmittelbar durch Gott gesetzt, und Gott in dieser Setzung mit Hinsicht auf seinen Zweck thätig ist, wirkt jedes Ding mit Beziehung auf diesen letzten Zweck, wenn schon nicht immer unmittelbar, per se und formaliter, sondern häufig virtualiter und implicite. Die vernunftlosen Dinge streben nicht an sich, sondern nur, soweit sie vom primum movens in Bewegung gesetzt sind, zum letzten Zwecke. Die vernünftigen Wesen streben nicht allezeit unmittelbar und formaliter zu demselben hin, obschon jederzeit virtualiter, weil immer das Gute und Vollkommene, in was immer für einer Art und Gestalt, Gegenstand ihres Begehrens ist.

Nun ist aber hier noch über manche Puncte eine Verständigung zu erzielen. Suarez spricht von einer ratio movens des göttlichen Schaffens; er versäumt nicht, die Frage aufzuwerfen, ob und in welchem Sinne von einer ratio movens die Rede sein könne. Kann der gottgedachte Zweck der Schöpfung den Willen in Bewegung setzen? Soncinas glaubt dieß ohne Bedenken bejahen zu können, da von einem Bewegtwerden in Gott ohnehin nur im metaphorischen Sinne die Rede sein könne. Suarez verwirft diese Auskunft, wenn sie, selbst auch nur secundum nostrum concipiendi modum gemeint, besagen sollte, daß es in Gott eine Causalität seines Wirkens nach Außen gäbe, die nicht sein Wille selber wäre. Der Act des göttlichen Willens kann als ens per essentiam keine Ursache haben; er fügt, auch in seiner Beziehung auf die Creaturen, der Entität

des Actes des göttlichen Willens nichts Neues bei. Eben ſo wenig als eine causa movens wäre eine causa finalis des göttlichen Willens zuzugeben, ſofern dieß ſo viel bedeuten ſollte, als daß Gott eine causa sui hätte; indeß iſt die transiens actio Dei nicht Gott, noch in Gott, ſondern in der Creatur, und kann inſofern allerdings eine causa finalis haben und auf einen Zweck geordnet werden.

Neben Suarez haben auch Vasquez [1]), J. B. Gener [2]) u. A. die betreffende Frage einer ausführlicheren Beſprechung unterzogen, und ſpätere Theologen wenigſtens im Allgemeinen hervorgehoben, daß die gloria Dei extrinseca nicht als ein Utilitätszweck, ſondern als ein finis aequitatis, decentiae, excellentiae zu verſtehen ſein ſoll. Stattler ließ ſich vornehmlich durch die von Bayle [3]) in Gang gebrachten Einwürfe zu einer eigenthümlichen Modification dieſer Anſicht bewegen, um den Gegnern zu beweiſen, daß man ſich Gott nicht als einen eigenſüchtigen Eiferer für ſeine Ehre zu denken habe. Das Wohlgefallen an ſich und am Guten, das zu ſeiner Verherrlichung dient, würde nicht ausreichen — meint Stattler — den Schöpfungsbeſchluß zu motiviren, wenn nicht nebenbei auch der Wille der Beſeligung (bonitas Dei respectiva) thätig wäre. Alſo ſind zwei rationes ultimae anzunehmen, die abſolute Güte und die reſpective Güte Gottes d. i. die unendliche Bereitwilligkeit Gottes, der vernünftigen Creatur jedes wahrhafte Gut in wirkſamer Weiſe zuwenden zu wollen. Um die reſpective Güte Gottes als zweite ratio ultima zu erweiſen, muß Stattler freilich die Lehre der älteren Theologen verwerfen, daß der Wille Gottes, alle Menſchen ſelig zu machen, kein denknothwendiger Wille ſei. Wäre dieſer Wille nothwendig — ſagt Suarez — ſo wäre ſeine Bethätigung keine Wohlthat und der Menſch Gott keinen Dank für dieſe Liebe ſchuldig. In dieſem Einwande, erwidert Stattler, wird necessitas und debitum, Nothwendigkeit und Schuldigkeit verwechſelt; von einer Schuldigkeit Gottes gegen die Creatur, welcher Gott nichts verdankt, kann keine Rede ſein; der

---

[1]) In P. I. S. Thomae, disp. 82, c. 2.

[2]) J. B. Gener S. J., ein Catalonier († 1781): Scholastica vindicata; sive Dissertatio historico-chronologico-critico-apologetica pro Theologia Scholastica seu speculatrice adversus Obtrectatores. Genua, 1766. — Theologia dogmatico-scholastica perpetuis prolusionibus polemicis historico-criticis nec non sacrae antiquitatis monumentis illustrata. Rom, 1767 ff.; 6 Voll. unvollendet.

[3]) Den Einwürfen Bayle's hatte bereits Leibnitz eine ausführliche Berückſichtigung gewidmet. Theodicee, P. II, n. 116 ff.

unendliche Liebesdrang Gottes aber enthebt die Creatur des Dankes nicht, da dasjenige, was für Gott in seiner unendlichen Güte eine Nothwendigkeit ist, für die Creatur, die von Gott wesenhaft verschieden ist und unter ihm steht, immer nur Wohlthat ist. Diese Wohlthat ist überdieß nicht in dem Sinne nothwendig, als ob Gott hätte schaffen müssen, wovon ihn vielmehr der Hinblick auf die unvermeidliche ewige Verdammung eines Theiles der Menschen gewiß abgehalten hätte, wenn nicht seine Liebe zu jenen Creaturen, deren Seligkeit er voraussah, über das Mißfallen an der Nothwendigkeit des Verdammens das Uebergewicht behauptet hätte. Gott hätte den Menschen — fährt Suarez weiter fort — unter Voraussetzung jener necessitas nur zur möglichst großen Seligkeit erschaffen können. Eine solche Nöthigung behauptet jedoch — erwidert Stattler — Suarez auch von seinem eigenen Standpuncte aus; denn nach Suarez müßte Gott auch dem in puris naturalibus erschaffenen Menschen die zur Erfüllung des natürlichen Gesetzes und zur Erlangung der natürlichen Seligkeit nöthigen natürlichen Gnaden verleihen, welche Nothwendigkeit Suarez aus der göttlichen Weisheit, Fürsorge, Barmherzigkeit begründet. Freilich verwirft Suarez eine Nöthigung Gottes, den Menschen zur übernatürlichen Seligkeit zu erschaffen; eine solche Nöthigung will aber auch nicht behauptet werden, wenigstens keine absolute, durch welche im Sinne des Bajus das donum supranaturale zu einem debitum naturae gemacht würde, sondern allenfalls eine hypothetische, die auf der Vorausicht Gottes gründet, daß im status naturae purae kein solches Maaß von Seligkeit erreichbar sei, als gegenwärtig im Stande der durch den Erlöser gnadenvoll erhöhten Menschennatur. Aber auch diese Vorausficht übte, trotz ihrer nothwendigen Geltung für Gott, für sich noch keinen schlechthin bestimmenden Einfluß auf den göttlichen Willen, da ja immerhin noch zu erwägen blieb, ob dasjenige, was allgemein genommen, das Vorzüglichere ist, es auch in Bezug auf die Mehrheit der Einzelnen sein würde, welchen diese Erhöhung von Gottes Liebe zugedacht war; denn wenn Gott voraussah, daß im status naturae purae mehr Selige und weniger Unselige sein würden, als bei Verleihung des status naturae elevatae, so war seiner wesensnothwendigen Liebe abermals die Freiheit zurückgegeben, zu wählen zwischen dem geringeren Gut und Uebel auf der einen Seite und zwischen dem größeren Gut und Uebel auf der anderen Seite. So viel aus Stattler's Vertheidigung des Schöpfungsmotives der Liebe gegen die ältere Theologie. Aber auch gegen philosophischen Einspruch glaubte er es vertheidigen zu müssen,

und kehrt ſich in dieſer Beziehung polemiſch gegen den Berliner Calviniſten und Philoſophen Formey [1]), welcher nicht die Liebe zu den vernünftigen Creaturen, ſondern zu der von Ewigkeit her gedachten Ordnung der Dinge als Schöpfungsmotiv erklärt. Dieſe Ordnung beſteht im Beweiſe der phyſiſchen Dinge unwandelbar aufrecht, ſoweit ſie nicht durch die moraliſchen Weſen geſtört wird; die Verirrungen der ihre Freiheit mißbrauchenden moraliſchen Weſen ſind für den Schöpfer Anläſſe, ſeine Weisheit, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit zu offenbaren. Aber — fragt Stattler — warum läßt Gott die Störung der von ihm gegründeten Ordnung zu? Doch wohl nicht aus Liebe zur Ordnung, welche Liebe nach Formey das Motiv ihrer Gründung iſt? Alſo darum, damit die Störung derſelben zu einer deſto herrlicheren Offenbarung ſeiner Ehre veranlaſſe? Dann iſt jedoch nicht die Ordnung, ſondern Gottes Ehre der höchſte und letzte Zweck der Gründung jener Ordnung. Zudem muß auch die Liebe zur Ordnung dieſe irgendwie zum Ziele haben. Doch wohl nicht in dem Sinne, daß dieſe für Gott ein Gut iſt? Denn eine begehrende Liebe kann man Gott nicht zuſchreiben. Oder ſoll Gott ſich an der Ordnung als einem abſoluten Gute ewig um deſſen ſelber willen vergnügen? Dann war aber die reale Setzung derſelben überflüſſig, da Gott ſich auch am Gedanken derſelben hinreichend vergnügen konnte. So bleibt denn nur das bonum creaturae rationalis als ein den Schöpfungsbeſchluß ausreichend erklärendes Ziel der Liebe zur Ordnung übrig. An dieſem Gedanken feſthaltend iſt man auch im Stande, die von den Theiſten erhobenen Einwürfe gegen die Ewigkeit der Strafen der Gottloſen ausreichend zu beantworten. Auch dieſe Strafen ſind zum Beſten der vernünftigen Geſchöpfe feſtgeſtellt; ihre Androhung iſt das einzige moraliſch ausreichende Mittel, die freien Creaturen vom Böſen abzuhalten, und die Guten vor der ſonſt nicht zu zügelnden Bosheit Anderer ſicher zu ſtellen. In Kraft dieſes ihres Zweckes ſind aber die ewigen Strafen wahrhaft gerecht; denn gerecht nennt man jenes Geſetz, welches zum Schutz und zur Förderung des gemeinen Beſten, hier

[1]) Joh. Heinr. Formey († 1797), Profeſſor am franzöſiſchen Colleg zu Berlin und beſtändiger Secretär der kgl. Akademie der Wiſſenſchaften. Seine Schriften, theologiſchen und philoſophiſchen Inhaltes ſind ſehr zahlreich; darunter: Vindiciae Reformatorum et imprimis Lutheri contra objectionis Cardinalis Quirini — Anti-Emil — La belle Wolfienne ou abrégé de la philosophie Wolfienne — Elementa philosophica seu Medulla Wolfiana — La logique de vraisemblances — Le philosophe chrétien etc.

des Beſten der moraliſchen Welt, dient. Man wird, dieſes in's Auge gefaßt, nicht mehr mit Bayle ſagen können, daß Gott im Anbrehen der ewigen Strafen als ein auf ſeine Ehre eiferſüchtiger, unerbittlicher Tyrann erſcheine. Daß die böſen Handlungen der moraliſchen Weſen ihrer Natur nach eine ewige Strafe nach ſich zögen, haben bereits die Scotiſten einſtimmig verworfen; alſo wäre auch von dieſer Seite den Theiſten gegenüber keine ausreichende Antwort möglich, wenn man die ſo eben vorgeſchlagene Auskunft abweiſen wollte. Stattler will keineswegs mit den Scotiſten in Abrede ſtellen, daß die Sünde als Beleidigung der unendlichen Majeſtät einer ewigen Strafe würdig ſei; er meint aber, daß Gott nicht ſo ſehr auf das, was wir Menſchen durch unſere Thaten verdienen, als vielmehr auf das, was ihm als vollkommenſter Güte ziemt, Rückſicht nehme. Die von dieſem Geſichtspuncte aus gegebene Begründung der ewigen Strafe werde die beſte ſein. — Durch dieſe Auffaſſung weicht nun freilich Stattler bedeutend von der älteren Theologie ſeines Ordens ab. Nach Suarez verdient und wirkt die ſchwere Sünde eine ewige Strafe, weil ſie eine Beleidigung der unendlichen Majeſtät Gottes und weiters auch eine Verachtung der von Gott angebotenen Seligkeit iſt; weil ſie ferner, ſo weit es vom Menſchen abhängt, nicht wieder gut gemacht werden kann, ein Umſtand, der dem Sünder im Acte des Sündigens bewußt ſein kann und ſoll. Arriaga [1]) widerſpricht zwar theilweiſe Suarez, und gibt, auf die gemeine Meinung ſich berufend, nicht zu, daß die ſchwere Sünde von unendlicher Bosheit ſei [2]); dieß hindert ihn aber nicht, die übrigen

---

[1]) Cursus theolog., Tom. IV, Tract. de Legibus, Disp. 21, sect. 2, n. 12., p. 225 (ed. Lyon, 1647).

[2]) Anders Paul Gabr. Antoine: Peccatum mortale, ut est gravis offensa Dei et ejus contemptus, habet malitiam simpliciter infinitam. Ita S. Anselmus, Richardus, Valentia, Hurtado et plerique Thomistae contra Scotum et alios docentes, peccatum mortale habere solum malitiam infinitam secundum quid.... Tanta est gravitas offensae, quanta est vis ejus demeritoria; nam peccatis vis demeritoria petitur ex ratione offensae quam involvit; et gravitas culpae est mensura ejus demeriti. Atqui ex S. Thoma (2, 2 qu. 41, qu. 1, art. 5) peccati vis demeritoria est infinita simpliciter, ergo ex ejus sententia peccati gravitas est infinita simpliciter. Enimvero sicut causa physica effectum infinitum habere non potest, quin eum praecontineat, nec eum praecontinere potest, quin sit infinita; ita causa moralis non potest habere effectum moraliter infinitum, nisi illa sit moraliter infinita. Alioquin effectus causam superat, quod dici nequit. *Theologia universa speculativa et dogmatica* (Venedig, 1762), Tom. I, p. 406.

Gründe anzuerkennen, aus welche die Ewigkeit der jenſeitigen Strafe als eine im Weſen der Sünde begründete Folge deducirt wird.

Stattler's Begründung der Ewigkeit der Höllenſtrafen ſteht in unverkennbarer Beziehung zu ſeinem Optimismus und hängt nach dieſer Seite auch mit ſeiner Prädeſtinationslehre zuſammen. Die Pauliniſche Stelle Röm. 9, 18 drückt nach Stattler nur jene freie Wahl der Oberherrſchaft Gottes aus, mit welcher er dieſe Welt vor anderen erſchaffen, demzufolge er der jetzt Auserwählten ſich erbarmt, und das Unheil der Verworfenen zuläßt. Er hat aus den vielen möglichen Welten jene auserwählt, in welcher er eine möglichſt große Zahl Guter neben der möglichſt geringen Zahl von Böſen und Verwerfungswürdigen vorausgeſehen hat. Hienach erſcheint nun die Verwerfung lediglich als eine Folge des Vorausſehens, und eine ſogenannte reprobatio negativa d. h. ein vom Vorausſehen der Sünde unabhängiger Reprobationsbeſchluß Gottes iſt nach Stattler unmöglich. Suarez hingegen billiget die entgegengeſetzte Lehre des Duns Scotus; Gott konnte zufolge ſeines ſouverainen Willens gewiſſen Menſchen im Voraus jene beſonderen Hilfen und Mittel verſagen, welche er den Auserwählten gewährt, und ſich auf Mittheilung der gratia sufficiens beſchränken, ohne zugleich die gratia congrua ſpenden zu wollen. Neben der reprobatio negativa anerkennt aber Suarez auch eine reprobatio positiva, welche vom Vorherwiſſen der Sünde abhängig iſt. Warum dieſer oder jener Menſch durch die reprobatio negativa verworfen werde, läßt ſich nicht ſagen, und hat wohl nur im göttlichen Wollen als ſolchen ſeinen Grund; daß aber überhaupt irgend welche Menſchen im Voraus reprobirt werden, kann in vielerlei Urſachen gegründet ſein, wie z. B. darin, daß die Größe der Erbarmungen Gottes gegen die Erwählten deſto ſichtlicher hervortrete, daß der Freiheitsgebrauch der menſchlichen Willen in allen Arten und Graden vertreten ſei u. ſ. w. [1]). Der Reprobationsbeſchluß widerſpricht keines-

[1]) Alia vero ratio — fügt Suarez bei — quae sumi solet ex manifestatione justitiae Dei vindicativae, non est ita accipienda, ut ante praescientiam absolutam futuri peccati habuerit Deus intentionem vel voluntatem absolutam, manifestandi hanc justitiam, quia ut dictum est, Deus ex se non habet hanc voluntatem, alioqui virtute vellet ipsam culpam. Solum ergo Deus habuit voluntatem illam post praevisam culpam, antea vero praecognovit, se posse hoc bonum elicere ex peccato, si ab homine fieret, et solum habuit voluntatem conditionatam ita se gerendi cum homine, si ipse peccaret. *De Deo Uno et Trino*, Lib. V, c. 5.

wegs dem Willen Gottes, Alle zu beſeligen. Gott will, daß Alle ſelig werden, und will es efficaciter auch in Rückſicht auf Diejenigen, welche von ihm reprobirt werden; auch fehlt es nicht von Seite Gottes, ſondern nur von Seite des Menſchen an den nöthigen Bedingungen, den auf die Beſeligung Aller gerichteten Willen Gottes zu erfüllen. Gott läßt es an den nöthigen Hilfen nicht fehlen in Abſicht auf jene Reprobi, welche zur Zeit im Stande der Rechtfertigung ſich befinden; fallen ſie, ſo beweiſt dieß, daß ſie nicht, wie ſie geſollt, um die Gnade der Beharrung gebetet haben. Der ſündige Gläubige, welcher in der Todſünde verharrt, und zuletzt auch der weckenden Gnade entbehrt, hat es ſich ſelber zuzuſchreiben, daß er die ihm früher angebotenen Gnaden unbenützt abgewieſen hat. Auch die Ungläubigen ſind ſelber Schuld, daß ſie nicht zum Glauben berufen werden; wollten ſie der providentiellen Gnade, die ihnen die Erfüllung des natürlichen Geſetzes ermöglichen will, unbedingt folgen, ſo würden ſie endlich dahin gelangen, daß ihnen, ſei es durch Predigt von Außen, oder durch engliſche Erleuchtung von Innen, die Gnade der Berufung zum Glauben und zur Erkenntniß der Heilswahrheit zu Theil würde. Chriſtus iſt auch für die ungetauften Kinder geſtorben; aber freilich reicht die ordentliche Providenz Gottes nicht aus, ihnen die Frucht und das Verdienſt des Opfertodes Chriſti zuzuwenden. Cajetan meint, daß ihnen das Gebet der Gläubigen hilfreich ſei; G. Biel u. A. ſind ähnlicher Anſicht. Gewiß iſt indeß, daß ſie de lege nicht ſelig werden, und außer der ihnen durch die ſpeciellen Umſtände der causae secundae verſagten Taufe gibt es kein anderes Mittel, das ihnen zur Seligkeit verhelfen könnte.

Aus dem Geſagten iſt zu erſehen, daß die Lehre über Erwählung und Verwerfung, wie ſie bei Suarez und den Scholaſtikern aufgefaßt und behandelt wird, nicht der natürlichen, ſondern der poſitiven Theologie angehört, nicht nur, wegen ihres durchgängigen Zuſammenhanges mit der Gnaden- und Erlöſungslehre, ſondern weil ſie überhaupt ein der menſchlichen Vernunft unerforſchliches Geheimniß des göttlichen Willens berührt, der von vornherein nicht Allen auf gleiche Weiſe das ewige Heil will. Die Auguſtiner Theologen geben eine der Vorausſicht der Sünden vorhergehende reprobatio negativa nicht zu, und erklären die Erbſünde als Urſache derſelben. Berti citirt als Meinungsgenoſſen in dieſer Frage auch die Scotiſten Macedo und Fraſſen, die Sorbonniſten Juenin, Du Hamel, Habert, L'Herminier, die Jeſuiten Bellarmin, Suarez, Simonnet, Vasquez und alle Jene, nach deren Lehre Adam ſeinen Nachkommen die gratia

congrua verwirkt hat. Suarez ſpricht ſich indeß nicht ſo entſchieden für die Auguſtiniſche Anſicht aus, als Berti angibt; er ſagt vielmehr, daß eine Urſache der Reprobation von Seite des Reprobirten gar nicht nöthig ſei, obſchon es probabel ſei, den göttlichen Reprobationsbeſchluß in Rückſicht auf die Menſchen von der Erbſünde abhängig zu denken, indem die Ertheilung der gratia praeveniens im göttlichen Willen ein Conſequenz der Vorausſicht der Erbſünde iſt.

Eben ſo behauptet Suarez auch die praedestinatio gratuita ad gloriam, und Daniel beruft ſich im zweiten ſeiner Briefe an Natalis Alexander [1]) auf Suarez, um zu beweiſen, daß man den Jeſuiten Unrecht thue, wenn man ihnen die Läugnung der praedestinatio gratuita als Folge ihrer Lehre de scientia media aufbürde, da doch umgekehrt nicht wenige Theologen, die von einer scientia media noch nichts wußten, ein Alexander Haleſius, Bonaventura, Occam u. ſ. w. die praedestinatio gratuita ad gloriam verworfen hätten. Duns Scotus war der Anſicht, daß ſich Beides, die gratuita praedestinatio und die non gratuita praedestinatio halten ließen [2]); und hierauf geſtützt haben ſehr viele ſeiner Schüler die endgeltliche praedestinatio ad gloriam vertreten. Auch ſteht die praedestinatio ad gloriam nicht mit der scientia conditionalium, ſondern mit der scientia visionis in Verbindung; denn die merita, durch deren Vorausſicht die Vorherbeſtimmung zur ewigen Glorie bedingt oder nicht bedingt ſein ſoll, ſtehen im gegebenen Falle als ein unverrückbares Factum von durchaus nicht problematiſchem Charakter feſt. Uebrigens iſt der Streit über das ante oder post im Grunde genommen ein bloßer Wortſtreit [3]); und das Gratuitum der Prädeſtination wird im Syſteme

---

[1]) Thesaur. theol., II, p. 101.

[2]) Daß die praedestinatio ad gratiam eine mere gratuita ſei — bemerkt Daniel per incidens — ſteht mit der Gewißheit des Glaubens feſt, und der entgegengeſetzte Irrthum wird von Auguſtinus an den Semipelagianern mit den ſchärfſten Waffen bekämpft.

[3]) Inter omnes theologos, quorum alii praedestinationem ante, alii post merita praevisa collocant, conciliari pax negotio nullo potest, omnes in concordiam brevi reducerem, si me istius pacis sequestrum adhibere non gravarentur. Cum alteris agerem hunc in modum. Date amabo pro vestra humanitate huic Decreto, quo Deus post merita praevisa gloriam sanctis impertit, cujus decreti mentio fit in sacra Scriptura iis, quos citavi, locis; date, inquam huic decreto nomen praedestinationis, aut illi dari a vestris adversariis aequi bonique consulite. Alteros vero sic alloquerer: Hoc ipsum praedestinationis

der scientia media wahrlich eben ſo gut gewahrt, als im Syſteme der Gegner der scientia media [1]).

Es iſt indeß vergebliche Mühe, die scientia media auf irgend welchem Wege beſtreiten zu wollen — bemerkt Mannhart [2]). Die Stellen: 1. Moſ. 18, 26. 28. 31. 32; Jerem. 38, 17; Oſeas 7, 7; Matth. 26, 53, welche der Dominicaner Kaltenhauſen als decreta efficacia hinſichtlich contingenter Dinge anführe, beweiſen nichts gegen die scientia media, da es ſich in derſelben nicht um freie Handlungen der Menſchen, die unter gewiſſen Bedingungen ſtatthaben ſollen, ſondern um freie Acte Gottes handelt. Rückſichtlich aller unendlich vielen bedingnißweiſe möglichen Vorgänge, die nicht ſtatthaben, ſubjectiv abſolute und objectiv bedingte Beſchlüſſe Gottes anzunehmen, wird ſelbſt von eifrigen Thomiſten z. B. von Gonet, als eine Abſurdität bezeichnet; und geſetzt, ſie hätten ſtatt, ſo könnten ſie keine prädeterminirenden Decrete ſein, weil ſie ſonſt auch vollzogen werden müßten, und nebenbei ihr Vollzug der menſchlichen Freiheit keinen Raum ließe. Wenn der heilige Auguſtinus ſagt: Praedestinatione quippe ea Deus praescivit, quae fuerat ipse facturus — ſo iſt damit nicht, was Gott bedingnißweiſe will, ſondern was er abſolut will, gemeint. Fälſchlich behauptet Kaltenhauſen, Auguſtinus habe die Stelle in quaest. pagan: Christus voluit tunc hominibus apparere, et apud eos praedicere doctrinam suam, quando sciebat et ubi sciebat esse, qui in eum fuerant credituri — ſpäter im Lib. de praedest. Sanct. wieder zurückgenommen. In c. 9 dieſer Schrift iſt vielmehr abermals dieſelbe Behauptung zu finden. Er beſtimmte ſeine Behauptung nur inſoweit näher, als es nöthig war, um den Semipelagianern

---

nomen, quaeso vos, concedite illi decreto, quo Deus ante praevica merita destinat gratias efficaces, quae salutem illorum, quibus destinantur, certo sunt effecturae. Ita si transigamus, praedestinatio et ante praevisa merita et post praevisa merita vere esse praedicabitur, nec ullus imposterum jurgiis locus ac litibus relinquetur. *L. c., p. 105.*

[1]) Ethnicus, qui veram ad religionem efficaci gratia vocatur a Deo, sceleribus est coopertus, adulteriis et homicidiis inquinatus, nequam et impius, et sexcentis aliis multo nequior, qui eodem auxilio beneficioque, siquidem ipsis donetur, non secius quam ille uterentur, nihil in eo Deus videt, nisi cur eum oderit, deserat, damnet, igitur decretum, quo illum Deus ad gratiam praedestinat, tam est gratuitum, quam potest esse, quam in systemate Thomistarum est. *L. c., p. 106.*

[2]) Ingenua indoles scientiae mediae. Thesaur. theol. II, p. 157 ff.

congrua verwirkt hat. Suarez spricht sich ind[illegible]dituri näher als electi a die Augustinische Ansicht aus, als Berti angi[illegible]mung ändert nichts an der Ursache der Reprobation von Seite des [illegible] pag. quaest. klar ausgesprochen obschon es probabel sei, den göttlicher[illegible] Si Deus bona opera praescivit, auf die Menschen von der Erbsünd[illegible] praedestinavit bona, non praetheilung der gratia praevenien[illegible] offenbar auf die scientia visionis zu Voraussicht der Erbsünde ist [illegible] von der scientia media gar nicht; Tho-

Eben so behauptet [illegible] futura contingentia an sich kein esse degloriam, und Daniel [illegible] veritas determinata in causis suis liberis Alexander [1]) auf S[illegible] daß sie, wenn auch nicht nach jenem esse deterthue, wenn ma[illegible] für Gott wenigstens, erkennbar seien: In seipsis Folge ihrer Le[illegible] non possunt nisi a Deo — heißt es 1 qu. 86, art. 4, wenige Ther[illegible] die cognitio futurorum in se ipsis und in causis suis Alexander [illegible] wird. Daß nach Thomas Gott die Dinge nur in seiner gratuit[illegible] Wesenheit schaue, und einzig in dieser die Ursache und das Mittel daß si[illegible] der Erkenntniß der Dinge sei — darf nicht in einem Sinne genommen dest[illegible] werden, welcher die so eben aus Thomas vorgeführte Erkenntniß der Dinge S[illegible] in se ipsis aufhebt. Wahr ist, daß die göttliche Scienz ihr Esse nicht [illegible] von den Dingen haben kann; aber nebst der für Gott nicht zulässigen Erkenntniß der Dinge aus ihrer species propria und adaequata gibt es noch eine andere Erkenntniß aus der veritas intrinseca der zukünftigen Dinge, welche für die unendlich scharfe Perspicacität des göttlichen Verstandes ein hinreichender logischer Grund ist, ihr zukünftiges Sein zu erkennen. Kaltenhausen behauptet weiter gegen die Vertreter der scientia media, daß die göttliche Scienz, in seinem Sinne offenbar die scientia visionis, nämlich die scientia practica et applicata a decreto, wie er sich ausdrückt, die Ursache der Dinge sei. Dagegen lehren nun ein Justinus M., Origenes, Boethius, Anselmus, und nach Vasquez auch ein Chrysostomus, Joh. Damasc., Cyrillus, Beda, daß Gott darum die Dinge als künftig weiß, weil sie künftig sein werden, daß also nicht umgekehrt das Wissen um das Zukünftige Ursache desselben sei. Nach Thomas offen daliegender Lehre ist nicht die scientia visionis, sondern die scientia simplicis intelligentiae die Ursache der zukünftigen Dinge. Denn er sagt von dieser verursachenden Erkenntniß, daß sie indifferens ad opposita sich verhalte und durch den göttlichen Willen determinirt werden müsse, was von der scientia visionis nicht gesagt werden kann. Die rationellen Gründe Kaltenhausen's gegen die scientia media lassen sich leicht be-

n. „Wie soll Gott bestimmt wissen, daß ein Ding sein werde, be-
eschlossen hat, daß es sein werde?“ Dieß heißt die Sache miß-
und verdrehen; es handelt sich vielmehr um ein Wissen dessen,
ewissen Bedingungen und Umständen, die vielleicht nicht ein-
t haben wird. Daß die scientia media eine unnütze Auskunft
ermittelung zwischen menschlicher Freiheit und göttlicher Vorherbe-
timmung sei, ist eine unbewiesene und durch die Geschichte widerlegte Be-
hauptung. Wäre kein Bedürfniß einer solchen Vermittelung vorhanden
gewesen, so würde die Lehre von der scientia media nicht solches Auf-
sehen erregt und solche Verbreitung gefunden haben; einige Thomisten
klagten, daß diese Lehre eben die Sache klarer machen wolle, als es der
geheimnißvolle Gegenstand zulasse. Die scientia simplicis intelligentiae
reicht keineswegs aus, um die göttlichen Beschlüsse zu erklären, wie Kal-
tenhausen meint; denn durch diese Art von Scienz erkennt Gott nur, was
sein kann, nicht aber, was sein wird oder unter gewissen Umständen sein
würde. „Die Wahrheit und Kenntniß des Künftigen stützt sich einzig auf
den Uebergang desselben aus der bloßen Möglichkeit in die Bestimmtheit
seiner Zukünftigkeit, welche einzig nur aus dem göttlichen Willen erklärt
werden kann.“ Ganz so ratiocinirt der Calvinist Wilhelm Thwisius [1]).
Was soll aber damit gesagt und gezeigt sein? Doch nicht dasjenige, was
eben nicht aus dem göttlichen Willen erklärt werden kann, das zukünftige
sub conditione? „Die Lehre von der scientia media hebt die absolute
souveraine Herrschaft Gottes auf, und verwandelt sie in ein regimen po-
liticum et civile. Gott muß früher ausforschen, was der menschlichen
Freiheit unter diesen oder jenen Umständen beliebt, ehe er sich in seinen
Entschlüssen resolvirt.“ Die Rolle eines einsichtigen Gubernators ist nicht
mit jener eines klügelnden Explorator zu verwechseln; und wäre es so,
so wäre es immerhin noch weniger anstößig, in Gott einen Explorator,
als einen Praedeterminator zu sehen. „Die Concurrenz Gottes zu den
freien Handlungen der Menschen ist im Systeme der scientia media ein
Handeln auf's Gerathewohl.“ Daß die göttliche Concurrenz die Freiheit
des Menschen nicht aufheben soll, ist unbedenklich zuzugeben; sie ist aber

[1]) William Twisse († 1645), einer der strengsten Supralapsarier: Vindiciae gratiae, potestatis et providentiae Dei — Dissertatio de scientia media — treatise of reprobation — Animadversiones de praedestinatione gratia et libero arbitrio, ad Jac. Arminii collationem cum Franc. Junio etc.

entgegenzutreten; darum bezeichnete er die crediturі näher als electi a constitutione mundi. Dieſe nähere Beſtimmung ändert nichts an der Anerkennung der scientia media, die in pag. quaest. klar ausgeſprochen iſt. Die Stelle don. persev., c. 17: Si Deus bona opera praescivit, profecto destinavit; quae vero non praedestinavit bona, non praescivit — iſt dem Contexte zufolge offenbar auf die scientia visionis zu beziehen, und berührt die Frage von der scientia media gar nicht; Thomas lehrt allerdings, daß die futura contingentia an ſich kein esse determinatum d. h. keine veritas determinata in causis suis liberis haben; er geſteht aber zu, daß ſie, wenn auch nicht nach jenem esse determinatum, doch an ſich, für Gott wenigſtens, erkennbar ſeien: In seipsis futura cognosci non possunt nisi a Deo — heißt es 1 qu. 86, art. 4, wo ausdrücklich die cognitio futurorum in se ipsis und in causis suis unterſchieden wird. Daß nach Thomas Gott die Dinge nur in ſeiner eigenen Weſenheit ſchaue, und einzig in dieſer die Urſache und das Mittel der Erkenntniß der Dinge ſei — darf nicht in einem Sinne genommen werden, welcher die ſo eben aus Thomas vorgeführte Erkenntniß der Dinge in se ipsis aufhebt. Wahr iſt, daß die göttliche Scienz ihr Esse nicht von den Dingen haben kann; aber nebſt der für Gott nicht zuläſſigen Erkenntniß der Dinge aus ihrer species propria und adaequata gibt es noch eine andere Erkenntniß aus der veritas intrinseca der zukünftigen Dinge, welche für die unendlich ſcharfe Perſpicacität des göttlichen Verſtandes ein hinreichender logiſcher Grund iſt, ihr zukünftiges Sein zu erkennen. Kaltenhauſen behauptet weiter gegen die Vertreter der scientia media, daß die göttliche Scienz, in ſeinem Sinne offenbar die scientia visionis, nämlich die scientia practica et applicata a decreto, wie er ſich ausdrückt, die Urſache der Dinge ſei. Dagegen lehren nun ein Juſtinus M., Origenes, Boethius, Anſelmus, und nach Vasquez auch ein Chryſoſtomus, Joh. Damasc., Cyrillus, Beda, daß Gott darum die Dinge als künftig weiß, weil ſie künftig ſein werden, daß alſo nicht umgekehrt das Wiſſen um das Zukünftige Urſache deſſelben ſei. Nach Thomas offen daliegender Lehre iſt nicht die scientia visionis, ſondern die scientia simplicis intelligentiae die Urſache der zukünftigen Dinge. Denn er ſagt von dieſer verurſachenden Erkenntniß, daß ſie indifferens ad opposita ſich verhalte und durch den göttlichen Willen determinirt werden müſſe, was von der scientia visionis nicht geſagt werden kann. Die rationellen Gründe Kaltenhauſen's gegen die scientia media laſſen ſich leicht be-

ſeitigen. „Wie ſoll Gott beſtimmt wiſſen, daß ein Ding ſein werde, bevor er beſchloſſen hat, daß es ſein werde?“ Dieß heißt die Sache mißverſtehen und verdrehen; es handelt ſich vielmehr um ein Wiſſen deſſen, was unter gewiſſen Bedingungen und Umſtänden, die vielleicht nicht eintreten, ſtatt haben wird. Daß die scientia media eine unnütze Auskunft zur Vermittelung zwiſchen menſchlicher Freiheit und göttlicher Vorherbeſtimmung ſei, iſt eine unbewieſene und durch die Geſchichte widerlegte Behauptung. Wäre kein Bedürfniß einer ſolchen Vermittelung vorhanden geweſen, ſo würde die Lehre von der scientia media nicht ſolches Aufſehen erregt und ſolche Verbreitung gefunden haben; einige Thomiſten klagten, daß dieſe Lehre eben die Sache klarer machen wolle, als es der geheimnißvolle Gegenſtand zulaſſe. Die scientia simplicis intelligentiae reicht keineswegs aus, um die göttlichen Beſchlüſſe zu erklären, wie Kaltenhauſen meint; denn durch dieſe Art von Scienz erkennt Gott nur, was ſein kann, nicht aber, was ſein wird oder unter gewiſſen Umſtänden ſein würde. „Die Wahrheit und Kenntniß des Künftigen ſtützt ſich einzig auf den Uebergang deſſelben aus der bloßen Möglichkeit in die Beſtimmtheit ſeiner Zukünftigkeit, welche einzig nur aus dem göttlichen Willen erklärt werden kann.“ Ganz ſo ratiocinirt der Calviniſt Wilhelm Thwiſius [1]). Was ſoll aber damit geſagt und gezeigt ſein? Doch nicht dasjenige, was eben nicht aus dem göttlichen Willen erklärt werden kann, das zukünftige sub conditione? „Die Lehre von der scientia media hebt die abſolute ſouveraine Herrſchaft Gottes auf, und verwandelt ſie in ein regimen politicum et civile. Gott muß früher ausforſchen, was der menſchlichen Freiheit unter dieſen oder jenen Umſtänden beliebt, ehe er ſich in ſeinen Entſchlüſſen reſolvirt.“ Die Rolle eines einſichtigen Gubernators iſt nicht mit jener eines klügelnden Explorator zu verwechſeln; und wäre es ſo, ſo wäre es immerhin noch weniger anſtößig, in Gott einen Explorator, als einen Praedeterminator zu ſehen. „Die Concurrenz Gottes zu den freien Handlungen der Menſchen iſt im Syſteme der scientia media ein Handeln auf's Gerathewohl.“ Daß die göttliche Concurrenz die Freiheit des Menſchen nicht aufheben ſoll, iſt unbedenklich zuzugeben; ſie iſt aber

[1]) William Twiſſe († 1645), einer der ſtrengſten Supralapſarier: Vindiciae gratiae, potestatis et providentiae Dei — Dissertatio de scientia media — treatise of reprobation — Animadversiones de praedestinatione gratia et libero arbitrio, ad Jac. Arminii collationem cum Franc. Junio etc.

darum noch nicht ein Handeln auf's Gerathewohl, indem Gott wohl weiß, welches Reſultat ſich aus ſeiner Concurrenz zum creatürlichen Wirken ergeben wird, und dieſelbe auch genau nach ſeinen erhabenen Zwecken mit Abſehen von dem zufälligen Verhalten der freien Creatur bemißt, ſo daß ſie für alle Fälle die richtigſte Art der Mitwirkung iſt [1]).

Leibnitz [2]) reducirt die scientia media auf die Präſenz der unendlich vielen Welten möglichen Welten im göttlichen Verſtande. Auf dieſer Grundlage laſſe ſich in der That mit der Vorausſicht alles contingenten Zufälligen auch zugleich die Freiheit der zufälligen Handlungen wahren und vereinbaren; denn die unendlich vielen Möglichkeiten beſtehen unabhängig von ſeinen Beſchlüſſen, und ſeine Wahl führt nur eine Reihe dieſer Möglichkeiten in die Wirklichkeit über. Andererſeits iſt aber nicht zu verkennen, daß dieſe Reihe etwas gedankenmäßig Geordnetes iſt, und daß der Einzelwille, ſofern er in dieſer gedankenmäßig geordneten Reihe ſeine Stelle hat, eo ipso auch ſchon der göttlichen Präordination unterſtellt iſt, welche, urſprünglich im göttlichen Verſtande als eine beſtimmte Möglichkeit neben unendlich vielen anderen Möglichkeiten exiſtirend, durch den göttlichen Willen zur Wirklichkeit erhoben worden iſt. Inſofern hat man ſich alſo auf die Seite der Prädeterminiſten zu ſtellen, jedoch nicht ſo weit zu gehen, daß man für jeden Act der Einzelcreatur ein beſonderes göttliches Prädeterminationsdecret ſtatuirt. Denn jede Creatur iſt bereits durch das, was ſie iſt, und durch ihren vorausgehenden Zuſtand prädeterminirt, und wird hiedurch in ihrem Handeln nach einer beſtimmten Seite hin inclinirt; und dieſe Handlungen ſind für Gott, noch bevor er die Creatur zu ſchaffen beſchließt, ein Gegenſtand simplicis intelligentiae. In dieſem Sinne fällt die scientia media als etwas Ueberflüſſiges hinweg, ohne daß die libertas contingentiae beeinträchtiget wäre [3]), wofern

[1]) Ein entſchiedenſter Gegner der scientia media war der Jeſuit Vincenz Ramirez († 1720): Tractatus de scientia Dei. In duos tomos divisus, 24 disputationes continens. Madrid, 1708.

[2]) Theodicée, P. I, n. 39.

[3]) Ils disent, que ce qui est prévu, ne peut pas manquer d'exister, et ils disent vrai; mais il ne s'ensuit pas qu'il soit nécessaire, car la Vérité nécessaire est celle dont le contraire est impossible ou implique contradiction. Or cette vérité, qui porte que j'ecrirai demain, n'est point de cette nature, elle n'est point nécessaire. Mais supposé que Dieu la prévoie, il est necessaire qu'elle arrive; c'-est-a-dire la consequence est nécessaire, savoir qu'elle existe, puisqu'elle a été prévue, car Dieu est infallible: c'est ce qu'on appelle une

man dieſe nur nicht mit der indifferentia aequilibrii identificirt, welche in Wahrheit ein leerer Begriff iſt [1]). Man wähne nicht, daß die futura contingentia dem allgemeinen Geſetze, welchem ausnahmlos alles wirkliche Geſchehene unterſtellt iſt, dem principium rationis sufficientis entzogen ſeien; der freie Wille wird immer durch einen vorwiegenden Grund in ſeiner Wahl beſtimmt, und es genügt, daß dieſer Grund, ſtatt zu nöthigen, nur hinneigen macht oder eine Inclination erzeugt. So dachten die Alten, ſo ein Platon, ein Ariſtoteles, ein Auguſtinus. Gott ſelbſt ermangelt nicht, jederzeit das Beſſere zu wählen, obwohl er über jede Nöthigung erhaben iſt, und ſein Wille einfach nur durch die vorwiegende Güte des Gegenſtandes ſeiner Wahl beſtimmt wird.

Auch Wolff verwirft im Geiſte der Leibnitz'ſchen Philoſophie die scientia media, und Stattler weiſt nach, wie in dieſer Verwerfung der Fatalismus der Wolff'ſchen Weltanſicht gegründet ſei. Denn die aus den Eſſenzen der Dinge geſchöpfte scientia possibilium, welche Wolff außer der scientia visionis noch kennt, laſſe der Anerkennung freier und zufälliger Handlungen, welche in jenen unveränderlichen Zuſammenhang gedachter Möglichkeiten nicht paſſen, keinen Raum. Nach Wolff iſt bereits Gott ſelber durch ſeine Güte determinirt, die beſte aus allen möglichen Welten zu ſchaffen; die unveränderliche Eſſentialität dieſer beſten Welt ſchließt bereits als ratio sufficiens alles Geſchehene in dieſer implicite in ſich,

---

nécessité hypothetique. Mais ce n'est pas de cette nécessité dont il s'agit: c'est une nécessité absolue qu'on demande, pour pouvoir dire qu'une action est nécessaire, qu'elle n'est point contingente, qu'elle n'est point l'effet d'un choix libre. Et d'ailleurs il est fort aisé de juger que la prescience en elle-même n'ajoute rien à la détermination de la vérité des futurs contingens, sinon que cette détermination ou la futurition (comme on l'appelle) de ces evenemens, dont nous sommes convenus d'abord. *Theodicée*, P. I, n. 37.

[1]) Une infinité de grands et de petits mouvemens internes et externes concourent avec nous, dont le plus souvent l'on ne s'aperçoit pas; et j'ai déjà dit que lorsqu'on sort d'une chambre, il y a telles raisons qui nous déterminent à mettre un tel pied devant, sans qu'on y réflechisse. Car il n'y a pas par-tout un esclave, comme dans la maison de Trimalcion chez Pétrone, qui nous crie: Le pied droit devant. Tout ce que nous venons de dire s'accorde aussi parfaitement avec les maximes des Philosophes, qui enseignent qu'une cause ne sauroit agir, sans avoir une disposition à l'action; et c'est cette disposition qui contient une prédétermination, soit que l'agent l'ait reçue de dehors, ou qu'il l'ait eue en vertu de sa propre commission anterieure. *L. c., n. 46.*

und den vernünftigen Creaturen bleibt nur dem Namen nach eine Freiheit übrig, insofern nämlich ihre Acte nicht durch äußeren Zwang, sondern durch ein innerliches Gefallen hervorgerufen werden; der geschaffene Wille wendet sich mit innerer Nothwendigkeit demjenigen zu, was ihm am meisten gefällt, das Vorhandensein dieses Motives ist aber bereits durch den göttlichen Beschluß, der diesen Willen sammt allen jenen Verhältnissen und Umständen, unter welchen derselbe wirkt, in's Dasein rief, prädeterminirt. Ganz anders gestaltet sich die Sache unter Voraussetzung der scientia media. Denn nach dieser Lehre muß Gott, bevor er sieht, welche Welt die beste sei und darum auch existiren werde, unmittelbar voraussehen, welchen Gebrauch jede vernünftige Creatur in was immer für einer der möglichen Welten von ihrer Freiheit möglicher Weise machen werde. Die mit dieser Voraussicht verbundene Erkenntniß des Bösen und Schlimmen in jeder, auch in der besten Welt, macht erklärlich, daß Gott nicht unbedingt durch seine Güte zum Schaffen determinirt sei, indem er Grund genug hätte, vom Schaffen abzustehen. Zugleich ist aber dann auch klar, daß jene Welt, die er trotz des vorhergesehenen Uebles dennoch schafft, zufolge der Unendlichkeit seiner respectiven Güte die beste aus allen möglichen sein werde, und jedenfalls eine bessere, als die Wolff'sche beste Welt, die vermöge ihres deterministischen Causalzusammenhanges die Freiheit der moralischen Wesen und damit die Quelle des wahren Seligseins, die Verdienstlichkeit des sittlich Guten aufhebt.

Auf Grund dieses seines Gegensatzes zum Wolff'schen Determinismus theilt Stattler das göttliche Erkennen des Außergöttlichen, welches Erkennen ihm im Gegensatze zum Erkennen des seiner Existenz nach absolut Nothwendigen (Gott) ein Erkennen des seiner Existenz nach absolut Contingenten ist, in ein Erkennen desjenigen Contingenten, das absolut existiren wird, und in ein Erkennen dessen, was niemals absolut existiren wird. Beide contingente Objecte des Erkennens theilen sich weiter in solche, welche den letzten adäquaten Grund ihres Existirens einzig in Gott und seinem freien Willen haben, und in solche, welche denselben nicht einzig in Gott, sondern zum Theile auch in der Freiheit der vernünftigen Creatur haben. Erstere Objecte, welche nämlich ihren letzten Existenzgrund einzig in Gott, haben, theilen sich wieder in solche, welche nebstdem auch ihren nächsten und unmittelbaren Grund in Gott und seinem freien Willen haben, und in andere, bei welchen dieß nicht der Fall ist. Letztere heißen auch objecta seu eventa absoluta naturalia.

Dem Geſagten zufolge laſſen ſich die contingenten Objecte des göttlichen Erkennens auch eintheilen in ſolche, welche bedingnißweiſe exiſtiren oder nicht exiſtiren werden, und in ſolche, welche ſchlechthin ſein werden oder nicht ſein werden. Diejenigen, welche bedingnißweiſe exiſtiren werden, theilen ſich in ſolche, deren Exiſtenz vom freithätigen Verhalten der Creaturen abhängig iſt, und in ſolche, welche auf natürlichem Wege entſtehen. Daneben iſt auch noch ein Wollen oder Nichtwollen Gottes denkbar, welches unter der wenigſtens denkbaren Vorausſetzung, daß Gott entweder keine, oder wenigſtens nicht die gegenwärtige Welt zu ſchaffen bewogen geweſen wäre, ſtatt haben würde. Mithin theilen ſich die conditionate existentia objecta des göttlichen Erkennens, mögen ſie exiſtiren oder nicht exiſtiren, in ſolche, welche unmittelbar von Gottes freiem Wollen abhängen, in andere, welche unmittelbar vom freien Wollen der vernünftigen Creaturen abhängen, und in objecta conditionalia naturalia. Auf dieſe drei Objecte bezieht ſich die dreifache göttliche scientia visionis conditionata, nämlich die scientia media reflexa, die scientia media directa, die scientia media naturalis.

Die scientia visionis conditionata nimmt eine mittlere Stellung zwiſchen der scientia simplicis intelligentiae oder scientia possibilium mere qua talium einerſeits, und zwiſchen der scientia visionis absoluta oder auch den freien Beſchlüſſen Gottes andererſeits. Object der scientia media naturalis iſt die Inſufficienz der zureichenden nächſten und unmittelbaren natürlichen Urſachen zu was immer für natürlichen Wirkungen ohne beſondere Entſchließung Gottes. Sobald dieſe Entſchließung, nämlich das decretum creandi Gegenſtand der scientia visionis absolutae Gottes iſt, geht die scientia media naturalis positiva in eine scientia visionis [1]) absoluta posita der natürlichen Objecte über, welche mittelſt der durch Creation zu ſetzenden natürlichen Cauſalitäten hervorgebracht werden ſollen. Die scientia media directa als ſolche hat zu ihrem Objecte die Inſufficienz jener letzten ratio partialis, welche jedem geſchaf-

[1]) Scientia visionis divina in genere subdividitur — bemerkt Stattler (Theol. nat., § 285) — in scientiam visionis *absolutam*, qua Deus cognoscit objecta omnia ratione absolutae existentiae suae, eamque vel positivam, qua cognoscit quae absolute extitura sunt, vel negativam, qua cognoscit quae absolute non sunt extitura — et in scientiam visionis *conditionatam* sive in scientiam conditionatorum simpliciter, qua cognoscit objecta ratione existentiae suae tantum conditionatae.

fenen freien Acte in Rückſicht auf ſeine Exiſtenz eigen iſt, und welche für ſich allein in Ermangelung eines göttlichen Willensbeſchluſſes zur ſchlechthinigen Verwirklichung jenes Actes nicht ausreicht [1]). Dieſe scientia conditionata geht in eine scientia visionis absoluta über, ſobald der absoluta scientia visionis Gottes das freie Willensdecret Gottes präſent iſt, rationale Subſtanzen unter demjenigen modus primae compositionis zu ſetzen, unter deſſen Vorausſetzung jener freie creatürliche Act von Gott als eintretend bereits vorausgeſehen wurde. Die bloße Möglichkeit dieſes Actes iſt Gegenſtand der scientia simplicis intelligentiae, ſeine Wirklichkeit Gegenſtand der scientia Dei absoluta; ſo gewiß aber der Uebergang deſſelben von der Möglichkeit in die Wirklichkeit einen letzten Grund in der ſelbſteigenen Entſchließung des creatürlichen Willens hat, welche als ſolche von dem completen Acte, ſo wie von jeder vorausgehenden Miturſache der Entſchließung, ſomit auch vom göttlichen Willensdecrete, demzufolge der betreffende Act zur Wirklichkeit werden ſoll, verſchieden iſt, ſo gewiß iſt die ratio sufficiens deſſelben weder in der scientia simplicis intelligentiae, noch in der scientia visionis absoluta enthalten, und deßhalb das Vorhandenſein einer scientia media directa in Gott eine denknothwendige Annahme. Denn alles Dasjenige, was zufolge eines göttlichen Willensbeſchluſſes real geſetzt wird, und eine denknothwendige Bedingung einer zu faſſenden Entſchließung des creatürlichen Willens abgibt, erklärt für ſich allein nur dieß, daß der creatürliche Wille ſich entſchließt; dasjenige aber, wozu er ſich entſchließt und was er als Product ſeiner Entſchließung ſetzt, iſt dem freien Wollen als ſolchem anheimgegeben.

Alle Theorien — fährt Stattler fort — welche man bisher der Lehre von der scientia media entgegengeſtellt hat, ſind mit der Freiheit des menſchlichen Willens unverträglich. Einige Vertheidiger der praedeterminatio physica meinen dadurch zu helfen, daß ſie die durch göttliche

---

[1]) Objecti scientiae mediae directae qua talis i. e. quantum abstrahit ab omni nexu cum scientia visionis absoluta ratio sufficiens formalis seu cognoscibilitas adaequata sunt rationes illae partiales, ultimae simul et immediatae, existentiae sui ipsorum, quas actus omnes liberi, sub quovis possibili actu primo proximo libero a cujuscunque possibilis creaturae rationalis libera voluntate eliciendi, continerent in se ipsis, si libero Dei decreto, ceu per rationem ultimam et per ipsas vires convenientium causarum naturalium ceu per rationes sufficientes immediatas existentiae, totus quilibet ejusmodi possibilis actus primus proximus liber completus ad existendum determinaretur. *L. c., §. 319.*

Prädetermination dem menſchlichen Willen eingegebene Qualität nicht zum actus primus, ſondern zum actus secundus des menſchlichen Willens in Beziehung ſetzen, und zwar ſo, daß die qualitas praedeterminans nur concomitanter dem freien Wollen zur Seite gehe. Dann muß aber das wechſelſeitige Sich-Entſprechen Beider in einem dritten früheren ſeinen erklärenden Grund haben, welches aber dann eben ſo gut Grund des Wollens, wie der prädeterminirten Qualität des Wollens ſein wird. Soll die qualitas praedeterminans auf den actus primus proximus ſich beziehen, ſo fragt es ſich, ob der actus secundus unausbleiblich hiedurch beſtimmt ſei oder nicht; im erſteren Falle iſt kein freies Wollen vorhanden, im letzteren Falle wird das Wollen nicht aus der Prädetermination erklärt. Wolff unterſcheidet ſich nur dadurch von den Prädeterminiſten, daß er an die Stelle der qualitas praedeterminans die nöthigende Macht der cognitio majoris boni ſetzt, und derſelben auch den göttlichen Willen unterwirft, während die Prädeterminiſten in dem Freiſein des göttlichen Willens vor einer prädeterminirenden Urſache den Unterſchied zwiſchen dem ens liberum primum und ens liberum secundum ſuchen. Auch die Lehre von der delectatio victrix trifft im Weſen mit Wolff's determiniſtiſcher Anſicht zuſammen. Denn die „Erleuchtung," aus welcher die delectatio victrix ſich ergeben ſoll, iſt doch wohl nichts Anderes, als eine klare Vergegenwärtigung und Veranſchaulichung des viel größeren Guten, was ſich aus einer von mehreren verſchiedenen Handlungsweiſen gewinnen läßt. Daß Luther, Calvin und Janſenius dieſe ihre Erklärungsart auf den Zuſtand des gefallenen Menſchen beſchränken, cauſirt nur einen unweſentlichen Unterſchied zwiſchen ihrem und Wolff's Determinismus.

Einige verwerfen zwar alle dieſe falſchen Lehren, nehmen aber deßungeachtet wenigſtens für den gegenwärtigen Zuſtand eine qualitas physica in Anſpruch, durch welche eine ſolche Umſtimmung des inneren Menſchen bewirkt werden ſoll, daß er mit „moraliſcher Nothwendigkeit" das Gute dem Schlimmen, das Beſſere dem minder Guten vorzieht. Damit fällt nun allerdings die Annahme einer scientia für die freien Handlungen des gefallenen Menſchen als überflüßig hinweg; ſie wird aber nicht für alle Fälle beſeitiget, wenn die Vertreter der fraglichen Anſicht als Katholiken zugeben, daß dem gegenwärtigen Zuſtande des Menſchen ein anderer vorausging, in welchem die Nothwendigkeit, den ſo ſicher beſtimmenden Reizen des Böſen durch eine überwältigende Macht der Gnade entgegenzuwirken, nicht beſtand, gleichwohl aber der Menſch einer unverkümmerten

Freiheit der Wahl in Absicht auf das mannigfaltige für ihn mögliche Gute und Erlaubte sich erfreute. Zudem läßt sich gegen jene angebliche „moralische Nöthigung," die dennoch kein Zwang sein soll, mit eben so viel Grund excipiren, wie gegen die praedeterminatio physica. Die Wirkung jener qualitas physica muß entweder eine nöthigende sein, oder sie ist keine sichere, und daher auch kein Gegenstand der scientia visionis absoluta. Die Nothwendigkeit einer scientia media directa fällt für den letzteren Fall natürlich nicht hinweg. Daß die scientia media etwas für uns unbegreifliches sei, braucht nicht geläugnet zu werden; ihre Unbegreiflichkeit ist kein Grund sie zu verwerfen, wo so viele positive Gründe zu ihrer Annahme nöthigen [1]), und zudem dem Objecte derselben die reale Cognoscibilität nicht abgesprochen, die scientia media somit nicht als ein grundloses Wissen bezeichnet werden kann [2]).

Neben dem Wissen und Wollen Gottes ist auch noch sein Können zu betrachten. Gott kommt nothwendig Macht zu, beweist Suarez; aus den Werken seiner Macht wird ja sein Sein erkannt, ein mit allen Vollkommenheiten ausgestattetes Wesen muß nothwendig auch mächtig sein. Gottes Macht muß zufolge der Unendlichkeit und Vollkommenheit seines Wesens nothwendig unendlich sein; eine endliche Macht würde zum Schaffen aus Nichts nicht ausreichen. Vermöge ihrer Unbeschränktheit vermag die göttliche Macht alles Mögliche, Gott ist allmächtig; eine Wahrheit, die auch

---

[1]) Mirari non immerito subeat, quod ejus loco, ut hoc ipsum nobis necessario imperceptibile esse prorsus debere fateamur, potius malimus notiones certissimas et experientia intima confirmatas de humana libertate, de veritate logica, de rationibus futuri, praesentis ac praeteriti, de contingentia, de necessitate antecedente etc. aut obscurissimis formulis implicare, aut evertere omnino. *L. c., §. 351.*

[2]) Judicium hoc: „Creatura haec rationalis, si existeret, subito isto actu primo proximo libero completo, hoc vel illud libere ageret" nihil aliud affirmat, nisi rationem illam ultimam partialem et immediatam existentiae, quam actus liber creaturae rationalis a se ipso habiturus esset sub conditione existentis decreti Dei et actus primi proximi liberi completi, ut patet. Atqui haec est mera et sola ipsissima illa ratio objecti scientiae mediae directae. Eandem vero etiam realem fore stante hypothesi dicta, rursus evidens est, eo quod nihil sub conditione seu pro hypothesi existentis reipsa decreti divini et actus primi proximi liberi completi affirmaret, nisi quod modo hypothesi ista actu existente absolute reale est, et absolute actu existit, nempe actus ejusdem liberi creaturae partialem a se ipso existentiam. *L. c., §. 321.*

ein Cicero und Seneca erfaßten, und griechiſche Dichter ausſprachen, Ariſtoteles aber kaum erreicht zu haben ſcheint. Unter dem Möglichen und demzufolge auch Gott Möglichen iſt dasjenige zu verſtehen, was keinen Widerſpruch in ſich ſchließt. Was an ſich unmöglich iſt, iſt auch Gott nicht möglich. Alles ihm Mögliche auf einmal und miteinander zu wirken, iſt eine in der Beſchaffenheit des zu Wirkenden gegründete Unmöglichkeit. Daß keine Zahl und Größe der wirklichen und denkbaren Dinge die ſchlechthin größte iſt, dient zum Beweiſe für die Unerſchöpflichkeit der göttlichen Macht; die Claſſen der gradweiſe aufſteigenden Dinge laſſen ſich wohl als begränzt an Zahl denken; was aber die in dieſe Claſſe fallenden Einzeldinge anbelangt, ſo kann keines derſelben ein allerbeſtes ſein, weil ſonſt Gott kein beſſeres möglich, und er demzufolge nicht allmächtig wäre [1]). Aber jedes Ding iſt, wie es von Gott gemacht wird, ein Beſtes in ſeiner Art und Weſenheit, in Bezug auf ſeine zufällige Beſchaffenheit jedoch eben nur ſo vollkommen, als es Gott gefällt. Die Allmacht Gottes iſt eine natürliche Religionswahrheit, was auch Duns Scotus, G. Biel u. A. dagegen ſagen mögen. Wahr iſt, daß ſie nicht materialiter nachgewieſen werden kann, ſofern wir nicht im Stande ſind, alles Gott Mögliche oder an ſich Mögliche zu faſſen und als ſolches zu begreifen [2]); wohl aber kann

[1]) Das Geſagte gilt von den Subſtanzen und deren connaturalen Accidenzen. Theologia vera — fügt Suarez bei — praeter haec agnoscit ordinem gratiae sanctificantis, quia pervenit usque ad visionem beatam; qui ordo sine dubio est supremus omnium possibilium inter perfectiones accidentales. Et in eo ordine fortasse dari potest aliqua species summe perfecta inter omnes species possibiles accidentium, eo quod sit suprema quaedam participatio divinae naturae, qua nulla potest intelligi essentialiter major, licet secundum intensionem possit ipsa recipere magis et minus. Rursus ultra hunc ordinem gratiae accidentalis agnoscunt Theologi alium superiorem, quem vocant gratiae unionis in quo datur quoddam opus, quo majus Deus efficere non potest, quia per illud non solum communicat Deus aliquid creatum, sed etiam se ipsum substantiali modo. *Metaph.*, Disput. 30, sect. 17, n. 22.

[2]) Negant aliqui, posse solo lumine naturali cognosci, omnia mysteria supranaturalia ibi numerata esse possibilia; nam possent facile existimari ex se involvere repugnantiam et contradictionem. Ut v. g. partus Virginis integra manente virginitate crederetur repugnans, quia sequeretur corpora quanta non esse quanta, utpote penetrantia in eodem loco: quod adeo apparet difficile humano intellectui, ut etiam post fidei illustrationem existimaverit Durandus, fieri non posse, ut duo corpora se penetrarent in eodem loco, sed partum Virginis aliter esse factum, scil. transiliendo ad locum distantem sine transitu per

ſie formaliter aus dem denknothwendigen Begriffe, welchen wir von Gott haben, abgeleitet werden. Aus dem Geſagten folgt, daß wir durch bloße Vernunfteinſicht niemals dahin gelangen würden, jene übernatürlichen Wirkungen Gottes, durch welche entweder übernatürliche Qualitäten (z. B. Gnade, lumen) und der menſchlichen Natur nicht connaturale modi essendi (z. B. unio hypostatica, modus existendi corporis Christi in Eucharistia) cauſirt oder natürliche Zuſtände auf übernatürliche Weiſe hervorgebracht werden (z. B. dare coeco visum) für möglich zu halten. Daß aber Duns Scotus, Occam u. A. nebſtdem auch die nicht auf übernatürliche ſondern bloß außerordentliche Weiſe cauſirten Wirkungen der göttlichen Macht für etwas dem natürlichen Denken Unerreichbares halten, rührt lediglich daher, daß ſie den Satz der antiken Philoſophie: Deum agere ex necessitate naturae, für einen auf philoſophiſchem Standpuncte unwiderlegbaren halten. Soncinas iſt zwar dieſer Anſicht nicht, nähert ſich aber derſelben, wenn er zwiſchen dem sensus divisus und sensus compositus in Auffaſſung der göttlichen Omnipotenz unterſcheidend, in letzterem Sinne ein Wirken praeter ordinem naturae für philoſophiſch nicht erfaßbar hält, weil Gott den Zuſammenhang der natürlichen Urſachen in Rückſicht auf irgend welche Wirkung derſelben ohne Aenderung ſeiner ſelbſt nicht abändern könne. Dieß widerſpricht jedoch der auf natürlichem Wege erkennbaren Freiheit Gottes; wenn Gott ohne Aenderung ſeiner ſelbſt die von Ewigkeit her beſchloſſene Ordnung der Dinge in der Zeit ſetzen konnte, ſo kann er auch ohne Aenderung ſeiner ſelbſt in der Zeit den ſeit ewig gefaßten Beſchluß ausführen, die geſchaffene Ordnung eben nur ſo lange und inſoweit als es ihm gefällt, beſtehen zu laſſen. Wer dieß nicht als unmöglich nachweiſen kann, hat kein Recht, das Gegentheil als philoſophiſch wahr und philoſophiſch nothwendig auszugeben.

---

medium. In quo quidem erravit; ejus tamen error indicat difficultatem mysterii, et quantum distet a naturali lumine ingenii humani. Et haec doctrina potest ad alia mysteria et exempla adducta accommodari, quamvis fortasse non ad omnia. *L. c., n. 29.* — Leibnitz kennt Schwierigkeiten dieſer Art auch im Bereiche der natürlichen Dinge: Massa nihil aliud est quam phaenomenon, ut Iris. Si Deus novam creet animam vel monada potius, et faciat priora organica coire in novum corpus organicum, non ideo auxerit massam, sed quantitatem phaenomeni, ut patet. Suspicor tamen hoc vix a Deo nunquam fieri, cum nullam ejus necessitatem videam. Disputationes de his quae Deo possibilia sunt, multis tricis obnoxiae sunt. *Ep. ad Des Bosses*, Opp., p. 462.

Die Macht Gottes ist nichts anderes, als das göttliche Sein selber, oder das esse per essentiam, soweit dieses aus sich jedes participable Sein zu wirken fähig ist und in der That wirkt, so weit es der göttlichen Weisheit entspricht und dem souverainen göttlichen Wollen gefällt. Ihre natürlich erkennbaren Thätigkeiten sind das Schaffen, Erhalten und Regieren der Dinge außer Gott. Einige Theologen: Gregor von Rimini, G. Biel, Bassolis hielten die Geschöpflichkeit der Welt, ja überhaupt die Möglichkeit des Schaffens oder Hervorbringens aus Nichts (ex nullo subjecto) für eine philosophisch unbeweisbare Wahrheit. Aber da müßte vorerst gezeigt werden, daß das Hervorbringen aus Nichts ein einen Widerspruch in sich schließender Begriff sei. Das ex im „ex nihilo“ will ja nicht eine habitudo causae materialis bedeuten, sondern einfach den terminus a quo; die actio als solche schließt gleichfalls keine Beziehung auf ein passum in sich, und eben so wenig auf eine passio, sondern bloß auf den Effect, der durch die Action gesetzt werden soll und vom Agens abhängt. Ist nun das Schaffen möglich, so muß das Vermögen hiezu als eine Vollkommenheit wenigstens im ens primum, dem vollkommensten Wesen vorhanden sein, und stimmt auch ganz zur Seinsweise desselben, indem einem vollkommen unabhängigen auch ein vollkommen unabhängiges, somit auch von keiner stofflichen Unterlage abhängiges Wirken proportionirt ist. Es läßt sich aber auch gar nicht denken, wie die natürlichen Dinge anders, als durch Creation hätten entstehen können; weder die Himmel, noch die Elemente, noch die aus den Elementen zusammengesetzten Dinge. Nicht der sichtbare Sternenhimmel; es ist schon früher gezeigt worden, wie seine Bestimmung, die Vorgänge im tellurischen Leben zu vermitteln, auf einen Ordner des Himmels hinweist. Sind die Himmel durch eine höhere Causalität hervorgebracht, so sind sie entweder aus derselben Materie wie die irdischen Dinge gebildet, und dann gilt von ihnen, was von den irdischen Dingen gilt; oder sie sind aus einer anderen Materie gebildet und deßhalb ingenerabel, somit durch Creation entstanden. Um so mehr könnten sie nur durch Creation entstanden sein, wenn die himmlischen Körper entia simplicia wären. Die irdischen Dinge müssen sämmtlich gewordene sein, weil alle Species derselben bloß in Individuen bestehen, kein Individuum aber sich selbst hervorgebracht haben kann, sondern jedes durch Generation, das erste hingegen nur durch eine höhere Causalität hervorgebracht worden sein kann. Auch die Elemente sind generabel, können also gleichfalls nicht von sich selber sein. Als hervorgebrachte müssen

die Elemente und die Einzeldinge entweder aus Nichts oder aus einer Materie hervorgebracht ſein. Wenn Letzteres, ſo fragt ſich, ob die Materie etwas Gewordenes oder Ungewordenes ſei. Letzteres meinten die Stoiker und Pythagoräer, Plato und Hermes Trismegiſtos. Gewiß mit Unrecht. Denn da ſie die unterſte aller Subſtanzen iſt, ſo wäre es doch wunderbar, daß einzig ſie mit der Vollkommenheit der allerhöchſten Subſtanz ausgeſtattet wäre. Daß die Materie ohne Form mit Gott coätern ſollte exiſtirt haben, iſt eine ſo außergewöhnliche Annahme, daß ſie kaum glaublich iſt; wozu hätte die formloſe Materie ſeit ewig beſtanden? Hatte ſie aber ſeit ewig eine Form, ſo iſt nicht ſie, ſondern eine aus ihr und ihrer Form beſtehende Subſtanz ſeit ewig, mithin als substantia necessaria geweſen, die ihre Form nicht abwerfen, mithin in keinen Generationsproceß eingehen kann. Für die Geſchöpflichkeit der rein geiſtigen Weſen läßt ſich der Gedanke geltend machen, daß es nur Ein ens improductum geben könne; mithin müſſen alle geiſtigen Exiſtenzen außer demſelben entia producta ſein. Daß auch Ariſtoteles eine Entſtehung der vernünftigen Seelen durch Creation angenommen habe, läßt ſich kaum bezweifeln; ſagt er doch, daß der Verſtand von Außen in den Menſchen komme; da er nun andererſeits ausdrücklich lehrt, daß die Form nicht vor ihrer Vereinigung mit der Materie exiſtire, ſo kann man nicht annehmen, daß er etwa eine ewige Präexiſtenz der Seelen gelehrt habe. Indeſſen ſind ſeine Andeutungen zu ſpärlich und unbeſtimmt, um ſeine Anſicht über die Creation der Seele mit Gewißheit feſtzuſtellen. Ja Einige ſtellen in Abrede, daß er überhaupt eine Creation gekannt habe; ſo Gregor von Rimini, Göthals, Jandunus, Marſilius, Beſſarion. Und allerdings, ſein Axiom: Ex nihilo nihil fit, ſpricht für die letztere Anſicht; auch definirt er alle Action mit Beziehung auf eine ihr entſprechende Paſſion. Die Vertheidiger des Ariſtoteles berufen ſich ihrerſeits wieder auf Aeußerungen anderer Art, in welchen Ariſtoteles von einer vollkommenſten Urſache aller Dinge, von einem primum ens et principium omnium ſpricht. Wenn er einen letzten Zweck aller Dinge lehrt, muß er wohl auch eine erſte Urſache aller Dinge kennen; und dieſe kann doch nicht anders, denn als ſchöpferiſche gedacht werden.

Der Begriff des Schaffens aus Nichts war Gegenſtand mannigfaltiger Erörterungen. Vasquez [1]) tadelt an Duns Scotus, daß dieſer, indem

[1]) Disput. in P. I S. Thomae, disp. 172.

er das ex nihilo durch non de aliquo secundum esse existentiae erklärt, das esse existentiae mit dem esse essentiae identificirt habe, letzteres im Gegenſatze zum esse intelligibile in mente Dei gefaßt. Aehnlicher Weiſe habe nach des Thomas Waldenſis Berichte Wikleff das Schaffen definirt als productio de puro esse intelligibili ad esse essentiale extra Deum. Indeß darf man — fährt Vasquez fort — Wikleff's Anſicht nicht ſo rückſichtslos verwerfen, wie Thomas Waldenſis es thut. Man muß erſtlich unterſuchen, wie ſeine Propoſition gemeint iſt. Man kann allerdings in einem gewiſſen Sinne ſagen, daß die Creatur nach ihrem intelligiblen oder idealen Sein Gott ſelber ſei; eben ſo wenig läßt ſich läugnen, daß ein gewiſſes objectives Sein der Creaturen nach den formalen Gründen derſelben ſeit ewig in Gott ſei. Waldenſis ſelber geſteht dieß zu, und nennt jenes Sein mit Duns Scotus das esse diminutum rerum, welches kein anderes iſt, als das possibile creaturarum nondum existentium, welches possibile allerdings auch ein non ens genannt werden kann. Hat Wikleff dieſes non ens als ein nihilum existens gemeint, ſo hat er wenigſtens nicht gegen den Glauben verſtoßen; und er konnte, daſſelbe einem anderen Begriffe von non ens, dem non ens als dem wegen ſeines inneren Widerſpruches Unmöglichen entgegenſtellend, mit Recht ſagen: Potentia Dei non se extendit ad nihilum et vacuum. Indeß iſt Wikleff's Anſicht, im genannten Sinne verſtanden, wenigſtens philoſophiſch nicht correct; denn man kann nicht ſagen, daß das possibile rei die wirkliche Sache conſtituire, da vielmehr das mögliche und das wirkliche Ding daſſelbe Ding ſind, andererſeits aber die Widerſpruchloſigkeit eines Dinges nicht ſeine Wirklichkeit ausmacht. Meint Wikleff unter dem esse possibile den terminus a quo der Creation, ſo kann man dieß nicht geradezu billigen; obwohl auch wieder Waldenſis zu weit geht, wenn er das possibile esse als eine nur accidentell mit dem non esse verbundene Beſtimmung anſieht, und aus dieſem Grunde Wikleff bekämpft. Der wahre Grund iſt vielmehr dieſer, daß das esse possibile als ſolches nicht den terminus a quo abgeben könne, weil das wirkliche Ding nicht aus dem möglichen wird, ſondern vielmehr dieſes ſelber, nur aber auch in Wirklichkeit, iſt. Ganz gewiß gefehlt aber wäre es, und zugleich gegen den Glauben verſtoßend, wenn Wikleff oder Duns Scotus unter dem esse possibile oder esse intelligibile das göttliche Sein ſelber, als dasjenige, welches die Intelligibilität an ſich iſt, verſtünden. Denn dann hieße das ex nihilo doch gewiß nichts Anderes, als ex substantia Dei. Die richtige Erklärung

der Formel ex nihilo iſt, daß man es mit Anſelmus als non ex aliquo verſteht. Das „ex“ beſagt keineswegs, wie Marſilius will, eine Präcedenz des nihil der Dauer nach, ſo daß damit das Schaffen von Ewigkeit her ausgeſchloſſen wäre, ſondern, wie Duns Scotus richtig hervorhebt, bloß eine Präcedenz der Sache nach. Indem Scotus weiter bemerkt, daß die Präcedenz nicht positive ſondern privative zu verſtehen ſei, beugt er dem Einwurfe des Duranbus vor, welcher ſelbſt eine ſachliche Präcedenz des nihil nicht zugeben will [1]), indem er daſſelbe nicht privativ, ſondern rein negativ ohne allen Bezug auf das Seiende, das ihm folgen kann, auffaßt. Denn man kann doch, ohne einen terminus communis des Nichts und Etwas anzunehmen, ſagen, daß vorerſt etwas nicht war, dann aber war. Alſo kann auch Durand nicht läugnen, daß die Creation das Nichts zum terminus a quo habe [2]).

Dieſe Auffaſſung des ex nihilo als ex non aliquo, welches Vasquez zu dem non ex aliquo hinzutreten läßt, wird von dem engliſchen Jeſuiten Compton Carleton [3]) an Vasquez, ſowie auch an Tanner und Valentia beſtritten. Dem ex non aliquo zufolge würde das Geſchaffene

---

[1]) Hoc dixit — bemerkt Vasquez — propter transsubstantiationem, quae est ex pane in corpus Christi, in qua non est subjectum ullum commune utrique termino.

[2]) Dupliciter potest intelligi, creaturam antequam producatur ex nihilo, esse — bemerkt der Scholaſtiker und Thomiſt Babenſtuber. Vel enim ly omnino appellat supra creaturam; et ita verum est, quod sit omnino i. e. secundum se totam nihil; quia secundum se totam non est. Vel ly omnino appellat supra nihilum; et sic falsum est, quod creatura possibilis sit omnino nihil; quia hoc sensu esse omnino nihil convenit omnibus et solis impossibilibus. Idem enim est, ac omnibus modis esse nihil; sive, nec esse nec esse posse. Concedo itaque, creaturam a Deo non produci ex nihilo, neque semel productam posse redigi in nihilum, si ly omnino appellet supra nihilum. Nego autem, si appellet supra creaturam. Creatura enim ante sui productionem secundum se totam est nihil, et potest a Deo semel producta redigi secundum se totam in nihilum. Atqui ante sui productionem non est omnibus modis nihil; quia, licet secundum se totam non sit, non tamen ita non est, ut nec esse possit. Pariter, quando semel producta destruitur, licet secundum se totam non amplius sit, nunquam ita desinit esse, ut non possit amplius esse; et consequenter tam ante productionem quam post destructionem creaturae datur aliquid creaturae, prout nimirum ly aliquid opponitur nihilo omnibus modis, quod est ipsissima possibilitas intrinseca illius. *Philosophia Thomistica Salisburgensis*, Tom. IV, p. 53.

[3]) Philosophia universa. Antwerpen, 1649, fol.

als ſolches gewiſſer Maſſen eine Negation ſeiner ſelbſt connotiren. Aber geht doch auch jede materielle Form und jedes Accidens im Generirtwerden aus einer Negation ſeiner ſelbſt hervor; alſo könnte ſchon aus dieſem Grunde das ex non ente nicht ſpezifiſch eine negatio sui des Geſchaffenen als Geſchaffenen connotiren. Ueberdieß gibt, freilich nicht Tanner, aber Vasquez zu, daß der Engel von Ewigkeit her geſchaffen ſein könnte; dieſer wäre aber doch gewiß nicht aus einer negatio sui hervorgegangen, weil er immer geweſen. Man hat alſo einfach dabei ſtehen zu bleiben, daß das ex nihilo ſoviel als ex nullo praesupposito subjecto bedeute.

Wie ſoll man aber — fragt Arriaga [1]) — ein Wirken ohne Subject des Wirkens denkbar machen? Durch Unterſcheidung eines doppelten Subjectes; denn neben dem subjectum inhaesionis, welches allerdings ſchon vorhanden ſein muß, ehe es die Form empfängt, iſt auch ein subjectum adhaesionis denkbar, welches, da es weder Urſache noch Prädisposition zur Form iſt, nicht früher als eben im Acte der Reception der Form vorhanden zu ſein braucht [2]).

Eine andere Frage, die ſich hier aufdrängt, iſt, ob das Schaffen vom Agens und Terminus der Action verſchieden ſei. Die Nominaliſten und nominaliſtiſch Geſinnte: Occam, Gregor, G. Biel, Soto, Toletus, Valentia, welche überhaupt nicht zugeben, daß die actio eductiva eine vom Agens, Subject und Terminus verſchiedene Realität ſei, verneinen die

---

[1]) Cursus philosophicus, p. 440.

[2]) Compton drückt ſich hierüber ſo aus: Respondeo, creationem habere subjectum intimae affectionis seu adhaesionis et denominationis, non tamen subjectum sustentationis et inhaesionis. Prima pars constat; creatio enim, si sit actio distincta ab agente et termino, est modus, ergo petit afficere aliquod subjectum, cum essentia modi consistat in actuali adhaesione et affectione, ut supra ostensum est. Secunda etiam pars ostenditur. Nam quando creatur Angelus, nihil est quod possit esse creationis subjectum praeter ipsum terminum, nempe Angelum; sed terminus non potest esse subjectum sustentationis respectu actionis qua producitur; sic enim esset causa sui (et praeterea sequeretur, bemerft Compton an einem anderen Orte, terminum esse natura priorem se, prius operari quam esse, et alia hujusmodi). Ergo etc. Deinde, creatio reddit terminum independentem a subjecto sustentationis; ergo ipsa similiter debet esse a tali subjecto independens. Tandem terminus creationis, Angelus v. c. non potest inhaerere seu esse in subjecto, ergo nec inesse seu inhaerere ei poterit ejus creatio, cum non aliunde terminus sit in subjecto, nisi quia actio, qua producitur, subjecto inest. *L. c., p. 357.*

Frage. Compton beruft ſich für die entgegengeſetzte Anſicht auf Thomas, Sylveſter von Ferrara, Suarez, Molina, Tanner. Dieß gilt nun nach Compton zunächſt für jede ihrer Natur nach von einem Subjecte abhängige Sache, alſo für die Accidenzen der Subſtanz; Beweis hiefür ſind die Accidenzen des euchariſtiſchen Brotes, welche nach der Conſecration durch Creation erhalten werden, nachdem ſie vor der Conſecration durch die actio generativa erhalten worden waren. Wenn nun ihre Entität früher beſtand, als die nachgerade ſie erhaltende Creation, ſo muß dieſe von jener, die Creation von der Entität verſchieden ſein. Eben ſo hält es Compton wenigſtens für ſehr wahrſcheinlich, daß auch die reinen Geiſter, die Menſchenſeelen, die materia prima durch eine von ihren Eſſenzen diſtincte Action cauſirt ſeien — eine Anſicht, welche nach Suarez auch von Arriaga, Oviedo u. A. gegen Hurtado vertreten werde. Wäre der Engel sua productio, ſo könnte er nicht supranaturaliter durch etwas mit Gott zu ſeiner Erſchaffung Concurrirendes producirt werden; dieß ſtreitet gegen den analogiſchen Sachverhalt in der durch einen concursus creativus vermittelten übernatürlichen Hervorbringung und Erhaltung ſubjectloſer Accidenzen. Nun meint freilich Hurtado, daß der Engel ſeiner Entität nach von keinem Subjecte abhängig ſei, mithin auch keiner diſtincten Form bedürfe, kraft welcher er dieſe Unabhängigkeit zu behaupten hätte. Aber — erwidert Compton — es iſt ja gar nicht primärer, ſondern bloß ſecundärer Zweck der Creation, den terminus creationis von ſeinem Subjecte unabhängig zu machen. Und zudem läßt ſich vergleichungsweiſe zeigen, daß dasjenige, was dem Engel ſeiner Entität nach zukommt, ihm nebenher auch noch durch eine davon verſchiedene Action zukommen könne. Die Theile einer körperlichen Quantität haben es von ſich ſelber, daß ſie gegenſeitig ſich nicht durchdringen können; und doch haben ſie daſſelbe nebenbei auch noch von der Ubication, welcher zufolge es ſelbſt Gott unmöglich iſt, dieſelben ſich gegenſeitig penetriren zu laſſen. Deßungeachtet iſt dieſe Wirkung der Ubication nicht der primäre Effect derſelben; letzterer beſteht nur darin, die Quantität an einen beſtimmten Ort zu binden. Zudem iſt es nicht wahr, daß der Engel in dem Sinne, wie Hurtado es behauptet, unabhängig ſei, nämlich ſo, daß er nur von Einem Agens und keinem anderen hervorgebracht werden könnte, ſondern nur in dem Sinne, daß er nicht von einem anderen Agens hervorgebracht werden muß — alſo cum indifferentia. Und zur Aufhebung dieſer indifferentia ſoll jene von ſeiner Entität diſtincte [illegible]. Mit Recht bemerkt Arriaga, daß man eine doppelte In-

dependenz, eine negative und positive, unterscheiden müsse. Nur letztere kommt dem Engel an sich und von Ewigkeit her zu, sofern es von Ewigkeit her wahr gewesen, daß der Engel von keinem Subjecte abhängig sei. Durch die Creation aber erlangt er die positive Unabhängigkeit vom Subjecte, und somit wächst ihm von einer neuen Form ein neuer effectus formalis zu. Somit muß auch etwas diesen Effect Erklärendes als etwas Reales anerkannt werden, das Schaffen muß eine von der Entität des Engels distincte Realität sein. Eben so sehr ist es aber auch vom göttlichen Wollen verschieden, weil sonst, wie das Erkannte seit ewig als Erkanntes in Gott war, so auch das Gewollte als Geschaffenes seit ewig existiren müßte [1]).

Diesen Sätzen widerspricht einige Dezennien später der polnische Jesuit Mlodzianowski [2]): Die creatio activa ist nicht vom creirenden Agens, die creatio passiva nicht von der res creata verschieden, wohl aber die creatio passiva reell verschieden von der creatio activa. Die creatio activa ist nicht vom creirenden Agens verschieden. Man muß die entia nicht ohne Noth vervielfältigen; es ist kein Bedürfniß vorhanden, den beiden Terminen der Creation noch eine dritte Entität beizufügen. Dieselben Gründe, welche Oviedo für die Identität der creatio passiva mit dem terminus ad quem anführt, gelten mit gleichem Rechte auch für die Identität der creatio activa mit dem Principe der Creation. Wozu einen modalen Unterschied beider? Die modi sind erfunden, um

[1]) Plusieurs mots — bemerkt Leibnitz — qui semblent exprimer quelque action, ne signifient que la cause et l'effet; comme la création et annihilation ne renferment aucune Idée de l'action ou de la manière, mais simplement de la cause et de la chose, qui est produite — J'avoue, qu'en pensant à la creation, on ne conçoit point une manière d'agir, capable de quelque détail, qui ne sauroit même y avoir lieu, mais puisqu'on exprime quelque chose de plus que Dieu et le monde (car on pense que Dieu est la cause et le monde l'effet, ou bien que Dieu a produit le monde), il est manifeste qu'on pense encore à l'action. *Nouveaux Essais*, Liv. II, chap. 22. Wir citiren diese Worte als Beleg für die Bedeutung der Frage, ob Creation etwas von Agens und Terminus der Action Verschiedenes besage.

[2]) Praelectiones philosophicae, sive Operum Tomus V, de Metaphysica, Logica 8 LL. Physicorum, Generatione et Corruptione, Anima. Mainz und Danzig, 1681. Die vorausgehenden vier Bände handeln: De Deo, Angelis et actibus humanis — De peccatis et Gratia, Fide, Spe et Charitate — De Jure et Justitia, de Incarnatione — De Sacramentis in communi, Eucharistia et Poenitentia.

den Uebergang von einem contradiktoriſchen Gegentheil zu dem anderen erklärlich zu machen. Dieſes Mittel iſt aber im gegebenen Falle überflüßig; der Uebergang vom non esse creantis zum esse creantis actu erklärt ſich hinlänglich aus der Abhängigkeit des Effectes von der Urſache ohne Dazwiſchenkunft einer anderen Urſache, indem Ereiren nichts Anderes als Begründung eines von der causa prima Abhängigen außerhalb der causa prima iſt, in deren Begriffe es liegt, daß es nichts von ihr Unabhängiges außer ihr geben kann [1]). Eben dieſelben Gründe ſprechen für den Erweis der Identität von Creatur und creatio passiva [2]), womit das Dritte, was noch behauptet wurde, der reelle Unterſchied der creatio activa von der creatio passiva von ſelbſt erwieſen iſt [3]).

Eine andere, durch die Rückſicht auf Avicennas Lehre unter den Scholaſtikern in Gang gebrachte Frage iſt, ob das Schaffen auch einer Creatur zukommen könne oder ob das Vermögen hiezu wirklich nur der unbegränzten Macht der causa prima eigen ſein könne. Durand hatte ſich für die erſtere Anſicht erklärt, die jedoch durch die gemeine Meinung verworfen

---

[1]) Als verſtärkender Grund wird angegeben: Si nihil obsit, debemus a Deo dependentiam quam arctissimam et maxime intimam ponere. Sed si creaturae immediate dependeant a Deo, non per mediam actionem creatam, magis intime dependebunt a Deo, et tali dependentiae nihil obstat. Ergo illa ponenda est. Quod autem dependentia immediata sit major, ratio est, quia major est dependentia actus vitalis a potentia vitali, quam albedinis ab hac materia, quia est magis immediata; major etiam est dependentia actionis distinctae a principio quam ipsius effectus; idque ideo, quia est dependentia immediata. Et sic de reliquis. *Physic., p. 180.*

[2]) Creatura, prout condistincta est entitative a creatione, vel est Deus vel non est Deus. Si prout condistincta a creatione non est Deus, ergo prout condistincta a creatione est dependens a Deo solo causante; adeoque esse et denominationem creati, sine creatione superaddita habere potest. Si autem prout condistincta a creatione est Deus, ergo est id, quod non est; est enim Deus, et tamen est creatura. *Ibidem.*

[3]) Auf den hier ſich regenden Einwand, wie die creatio activa ſeit ewig ſollte geweſen ſein können, wenn es die creatio passiva nicht war, antwortet Mlodzianowski: Actuale dominium Dei est intrinsecum, modaliter ab eo indistinctum, et tamen actuale dominium creaturarum non habet Deus ab aeterno, cum ipsae non sint ab aeterno. Idem dicendum de coexistentia Dei ad creaturas, indistincta intrinsece a Deo, quae tamen non habetur ab aeterno, cum ipsae creaturae non sint ab aeterno. Directe autem ad argumentum dici potest, quod creatio activa secundum id, quod dicit in recto, sit ab aeterno, sed non secundum id quod dicit in obliquo. *L. c., p. 181.*

wird. Petrus Lombardus, Thomas Aquinas, Duns Scotus, Occam, Göthals, Aegyd von Colonna hatten ſich dagegen erklärt. Auch Suarez iſt von der Falſchheit der Anſicht Durands überzeugt, hält es aber für eine ſchwierige Sache, die gemeine Anſicht philoſophiſch zu erweiſen. Einer der Gründe Suarez' lautet: Wäre eine mit dem Vermögen zu ſchaffen ausgerüſtete Creatur denkbar, ſo würde ſie auch exiſtiren, weil ſonſt nicht alle Seinsgrade im Univerſum vertreten wären. Dieſes Argument findet Mlodzionowski nicht einleuchtend; denn die angeblich fehlende Creatur könnte doch keine andere als eine geiſtige ſein, würde demnach einem Seinsgrad angehören, der in der That in der Geſammtordnung des Univerſums vertreten iſt. Nach Scotus und Vasquez iſt keine Creatur, weder eine körperliche noch eine geiſtige, zum Schaffen befähiget; keine körperliche, weil dieſe wie zum Sein, ſo auch zum Wirken, von einem materiellen Subſtrat abhängig iſt; keine geiſtige, weil dieſe unter Vermittelung des Wollens wirken müßte, welches als Accidens einer ſchöpferiſchen Thätigkeit nicht proportionirt iſt. Daß eine körperliche Creatur unmöglich ſollte ſchaffen können, findet Mlodianowski bei aller Geneigtheit, es zuzugeben, nicht einleuchtend; der angegebene Grund beweiſe eigentlich nur, daß ein körperliches Agens keine Subſtanzen, ſondern bloß Accidenzen ſchaffen könne. Das vermittelnde Wollen im geiſtigen Schaffen brauche nicht als principium ut quod genommen zu werden; als principium ut quo könne es der creativen Kraft dienen; zeuge der Menſch doch im Generiren, wie Arriaga bemerkt, nicht durch den Willen, ſondern durch die Zeugungskraft. Eine Creatur, welche ſchaffen ſoll — wenden Amicus und Oviedo ein — müßte actus purus ſein; dieß iſt aber nicht möglich, alſo kann keine Creatur ſchaffen. Denn ſollte ſie deßungeachtet ſchaffen, ſo wären ihre immanenten Acte, als abhängig vom subjectum inhaesionis, minder vollkommen, als ihre Acte nach Außen, die als ſchöpferiſche von keinem Subjecte abhängig wären, während doch die Vollkommenheit, die der Wirkung zukommen ſoll, auch der Urſache eigen ſein muß. Dieſes eben angeführte Argument läßt indeß der jüngere Suarez nicht gelten; wenn das Feuer wieder Feuer, oder das Pferd ein Pferd, erzeugt, ſo ſetzt es etwas Subſtantielles, mithin etwas Vollkommeneres nach Außen, als beide, Feuer und Pferd in ſich erzeugen, indem das innerlich Erzeugte immer nur etwas Modales und Accidentielles iſt, welches als ſolches weit mehr von ſeinem Subjecte abhängig iſt, als die nach Außen erzeugte ſubſtantielle Form von ihrem Subjecte. Zudem iſt es nicht erwieſen, daß die transeunte d. i.

nach Außen gekehrte Thätigkeit als schöpferische schlechthin vollkommener wäre, als die immanente vom Subjecte abhängige. So ist z. B. allerdings die Intellection als actus secundus in ihrer Art vollkommener, als die Seele, die als solche nur actus primus ist; und doch ist diese als Substanz beziehungsweise wieder vollkommener als der die Potentialität ausschließende actus secundus. Die Setzung der Gnade, bemerkt Arriaga, ist, obwohl von einer causa materialis als ihrem Träger abhängig, dennoch ein Act höheren Ranges, als die Setzung der materia prima. — Eben so ungeeignet ist — fährt Mlodzianowski fort — der aus Richard und Göthals beigebrachte Grund vom unendlichen Abstande zwischen Sein und Nichts, welcher nur durch eine unendliche Kraft soll überwunden werden können. Das Statthaben des angeblichen unendlichen Abstandes ist nicht zuzugeben, weil sonst folgen würde, daß das seiende Einzelding im Verhältniß zum non ens ein infinitum in imperfectione und zugleich ein finitum in imperfectione wäre. Angenommen, daß es nichts Unvollkommeneres gäbe, als das Nichtsein des Einzeldinges (nämlich das nihilum universale), so könnte doch dieses Unvollkommenste nicht ein infinite imperfectum genannt werden, weil es schon durch Setzung einer einzigen Einheit (Realität) aufgehoben wird. Eben deßhalb ist aber auch nicht eine unendliche Kraft nothwendig, um den Uebergang aus dem Nichtsein in's Sein zu erwirken; obschon eine unendliche Kraft nöthig wäre, um das nihil universale aufzuheben.

Eine zweite hieher gehörige Frage ist, ob die Creatur als causa instrumentalis connaturalis schaffen könne? Scotus, Hurtado, Arriaga und der jüngere Suarez behaupten es, Suarez, Vasquez, Molina verneinen es mit Thomas. Amicus tritt den letztgenannten bei, und begründet die Verneinung durch die Forderung, daß Instrument und causa principalis in eodem genere sein müßten, was aber im gegebenen Falle nicht statthaben könne, da nach einstimmiger Ueberzeugung der Theologen die Creatur niemals causa principalis des Schaffens sein könne. Dawider könnte nun gesagt werden, erinnert Mlodzianowski, daß causa principalis und Instrument nicht wenigstens immer in eodem genere immediato seien, wenn nämlich erstere in genere substantiae (z. B. Feuer), letzteres in genere accidentis (z. B. Wärme) ist. Das instrumentum connaturale creandi wäre nothwendig als eine causa principalis zu denken, fährt Amicus fort. Mit nichten erwidert Mlodzianowski; denn von der Identität der Wirkung beider kann nicht auf die spezifische Identität der

Wirkenden geſchloſſen werden. Der richtige Grund iſt vielmehr dieſer, daß Gott, ohne jenes Inſtrument wirkend, nicht connaturaliter wirke, indem er nicht nach dem Erforderniſſe und Bedürfniſſe des Inſtrumentes zum Schaffen zu dienen, handeln würde.

Daß hingegen eine Creatur als causa obedientialis ſchaffen könne, wird von Suarez und Hurtado gegen Molina und Vasquez aufrecht erhalten und von Mlodzianowski vertheidiget, weil dieß keinen Widerſpruch in ſich ſchließe. Man dürfe nämlich den Unterſchied zwiſchen causa instrumentalis connaturalis und obedientialis nicht überſehen; letztere kann und muß zu Zwecken dienen, auf welche die Natur des dienenden Dinges ſich nicht bezieht; ſie handelt nicht aus eigener Kraft, und braucht die fremden Kräfte, welche durch ſie wirken, nicht fundamentaliter in ſich zu hegen.

Die Frage, ob die Welt ſeit ewig geſchaffen ſein konnte, iſt von Verſchiedenen verſchieden beantwortet worden. Albertus Magnus, Bonaventura, Richard, Marſilius, Göthals, Toletus, Leſſius, Tanner, Murcia u. A. behaupteten die Undenkbarkeit einer ewigen Schöpfung, Thomas Aquinas, Herväus, Ferrara, Capreolus, Deza, Aegyd, Occam, G. Biel, Thomas von Straßburg, Greger von Rimini, Durand das Gegentheil, Duns Scotus erklärte die Frage als unlösbar. Suarez ſchließt ſich mit Molina, Vasquez, Hurtado und den Conimbricenses der Thomiſtiſchen Anſicht an, worin ihm auch Arriaga, Oviedo, Compton, Mlodzianowski folgen. Ohne Zweifel ſtreite es gegen den Begriff des Geſchaffenen — bemerkt Suarez — es ſeiner Natur nach als etwas ſeit ewig Exiſtentes ausgeben zu wollen; und ſomit laſſe ſich allerdings nicht die Denknothwendigkeit eines Geſchaffenſeins von Ewigkeit her beweiſen. Die Gründe des Ariſtoteles hiefür beweiſen nur, daß die Welt nicht durch natürliche Generation entſtehen konnte [1]). Eben ſo wenig läßt ſich aber zeigen, daß das

[1]) Eine höchſt ausführliche Widerlegung der von den Philoſophen des Alterthums vorgebrachten Argumente für die Ewigkeit der Welt findet ſich in des ſchon mehrfach erwähnten Jeſuiten Benedict Pereira libris XV de communibus rerum principiis. Pereira antwortet auf zwölf Gründe des Ariſtoteles, auf zwanzig Argumente aus Proclus, außerdem auch auf zwölf Gründe des Averroes und eben ſo viele anderweitige Argumente alter Philoſophen für die Weltewigkeit. Die bezügliche Abhandlung findet ſich vollſtändig abgedruckt in Genoveſi's Disciplinarum metaphysicarum Tom. V, p. 117—185, und dürfte wohl zu den erſchöpfendſten und ausführlichſten Erörterungen gehören, welche die Scholaſtik über die beregte Frage aufzuweiſen hat.

Geſchaffene ſeinem Begriffe zufolge nicht ſeit ewig geſchaffen ſein konnte. Das Hervorbringen ex nihilo beſagt keine successio unius post aliud, denn das Schaffen drückt keine ſucceſſive Emanation, ſondern eine momentane Setzung des Ganzen aus. Demnach kann das ex nihilo nur die Abweſenheit einer causa materialis oder eine habitudo zum terminus a quo beſagen, und in dieſem Falle erſcheint das non ens nur als ein der Sache, nicht aber der Dauer nach Früheres, während in erſterem Falle gar keine Beziehung auf irgend ein Vorangehendes Statt hat. Ein Schaffen ſeit ewig iſt durch keinen der beiden Fälle ausgeſchloſſen. Eben ſo wenig wird durch ein Schaffen ſeit ewig die Allmacht oder Freiheit Gottes beeinträchtiget. Auch kann man nicht ſagen, daß der Welt durch die Behauptung ihrer anfangsloſen Dauer eine Art Unendlichkeit zuerkannt werde; denn in Wahrheit wird ihr keine unendliche Perfection neu beigelegt, ſondern nur geſagt, daß ſie die ihr zukommende endliche Vollkommenheit immer, ohne Anfang, beſeſſen habe. Durand meint, daß wenigſtens die corruptiblen Dinge nicht ſeit ewig beſtanden haben können; ganz recht, ſie konnten nicht beſtehen ohne einen ſie fort und fort erhaltenden Einfluß Gottes. Aber auch ohne dieſen Einfluß konnten ſie fortwährend beſtehen, wenn von ihnen die Urſachen der Corruption ferne gehalten wurden; denn keine Sache zerſtört ſich ſelber. Seit ewig geſchaffen wären ſie leidenlos, weil das Leiden nur in der Succeſſion der zeitlichen Bewegung ſtatthaben kann, welcher ſie durch ihre Aeternität entrückt wären. Demzufolge würden auch Feuer und Werg in engſter Nähe neben einander verharren können, ohne daß das Werg ſich entzündete [1]). Aber freilich wäre ein ſolcher

[1]) Probatur, quia si ignis ageret in stupam, vel simul et indivisibili actione illam corrumperet et in se commutaret, vel successive alteraret. Primum dici non potest, tum quia excedit efficacitatem ignis, tum etiam, quia repugnat positioni; nam si ignis aeternus indivisibili actione statim generaret alium ignem, tam aeternus esset genitus, sicut generans; ut autem generetur ex stupa, necesse est, stupam aliquando exstitisse: erunt ergo simul in aeternitate stupa et ignis genitus ex stupa, quod plane repugnat. Secundum etiam dici non potest, quia (ut supponitur) successiva alteratio aeterna esse non potest. Idque facile intelligi potest explicando argumentum factum; nam alteratio successiva est ex contrario, et per eam removetur contrarium a dispositione praeexistente in ipso; ergo si successiva alteratio est aeterna, etiam passum existens cum dispositione contraria illi alterationi est aeternum, ergo in ipsa aeternitate simul habuit illam dispositionem, et fuit illa privatum per contrariam alterationem, quae est aperta repugnantia. Et ratio a priori est, quia res, quae ab aeterno

Zuſtand der Dinge, die doch ihrer Natur und Beſtimmung nach aufeinander wirken, ein völlig präternaturaler Zuſtand; keineswegs jedoch ein undenkbarer und unmöglicher.

Wenn die peripatetiſchen Scholaſtiker in ihrer Mehrzahl die philoſophiſche Erweisbarkeit der Zeitlichkeit der Schöpfung für etwas Unerreichbares hielten, ſo behaupteten umgekehrt die Carteſianer, die Unmöglichkeit einer anfangsloſen Ewigkeit der Schöpfung zeigen zu können. Fragen, ob die geſchaffenen Dinge von Ewigkeit her ſein konnten, heiße ſo viel — bemerkt Legrand [1]) — als Fragen, ob es eine Dauer geben könne, welche keinen Anfang gehabt habe. Nun aber liegt auf der Hand, daß die Dauer ihrer Natur nach etwas Theilbares iſt, ein Mehr oder Minder zuläßt, und demnach keine Dauer gedacht werden kann, über welche hinaus nicht noch eine längere denkbar wäre; ſo wie umgekehrt keine noch ſo kurze Dauer gedacht werden kann, welche ſich abermals noch mehr kürzen ließe, und zwar bis in's Unendliche fort. Liegt es im Begriffe der Dauer, daß über jede gegebene noch ſo lange Dauer hinaus immer noch eine längere gedacht werden kann, ſo können die wirklichen Dinge nicht von anfangloſer Dauer ſein. Der Begriff der Dauer ſchließt den Begriff des Seins ſeit ewig aus; daher auch Gott keine Dauer beigelegt wird; die Ewigkeit Gottes iſt eine Beſtimmtheit ſeiner Eſſenz, nicht ſeiner Exiſtenz.

Die Carteſianer berühren ſich in dieſem Puncte mit den Anhängern des antiperipatetiſchen Auguſtinismus, welche aus Auguſtinus zeigen, daß derſelbe einerſeits alle Creatur dem Wandel in der Zeit unterſtellt dachte [2]),

---

creatur, in aliqua reali dispositione creatur, et ideo necesse est, ut in ea duret per infinitum tempus, ergo in toto illo non potest fieri alteratio contraria, necesse est ergo ut in tempore incipiat. *Metaph.*, Disp. 20, sect. 6, n. 16.

[1]) Institutio philosophiae secundum principia D. Renati des a Cartes. Nova methodo adornata et explicata in usum juventutis academicae. Edit. 4°, Nürnberg, 1711; p. 165.

[2]) Aus der Mutabilität der geſchaffenen Dinge begründet auch Stattler die Zeitlichkeit der Weltſchöpfung: Quoniam in successione mutationum hujus mundi aliquod primum existit, mundi istius, quatenus per essentiam suam continuo mutatur, existentia aeterna esse non potuit. *Cosmologia*, §. 230. Stattler polemiſirt bei dieſer Gelegenheit gegen Wolff, welcher zufolge ſeiner Anſicht, daß Gott immer das Beſte wählen und thun müſſe, die Nothwendigkeit und ſomit auch die Ewigkeit der Welt kaum abweiſen könne. Eben ſo ſchwach findet Stattler in Kant's vier Antinomien die in der erſten Antinomie der Denknothwendigkeit der Zeitlichkeit der Welt entgegengeſtellte Denknöthigung, die Welt als ewig zu denken. Wenn die

die Zeit aber für etwas hielt, was nothwendig einen Anfang haben mußte. Nec creaturas sine temporibus, nec tempora sine creaturis esse, ſagt Auguſtinus Gen. ad lit. imperf., c. 3. Von der Zeit aber ſagt er: Noli quaerere quando, aeternitas non habet quando; quando et aliquando sunt verba temporum. — Aeternum antecedit tempora nec clauditur tempore. Die Argumente Legrand's finden ſich zum Theile auch bei Berti vor, obſchon in etwas anderer Faſſung; ſo z. B. wenn Berti darauf hinweiſt, daß jegliche Creatur ihrem Begriffe zufolge eine begränzte Subſtanz ſei, über welche hinaus, wie ſie immer vollkommen ſein mag, eine noch vollkommenere gedacht werden könne; was in ſeiner Art auch von der Dauer derſelben gelten müſſe, weil dieſelbe ſonſt mit der unveränderlichen Exiſtenz Gottes zuſammenfallen würde. Dächte man eine ſeit ewig exiſtirende Creatur, wie ließe ſich eine in Hinſicht auf die Dauer noch vollkommenere Creatur denken? Uebrigens behauptet Berti nicht, die Denkunmöglichkeit der entgegengeſetzten Anſicht erwieſen zu haben; und der Auguſtiner Gusman [1]) geſteht zu, daß Auguſtinus, was auch Pourchot dagegen ſagen möge, die innere Möglichkeit einer Exiſtenz des Geſchaffenen von Ewigkeit her, ſei es ex parte causae vel ex parte effectus, nicht in Abrede ſtelle. Somit ſind es nur die realen Bedingungen der creatürlichen Exiſtenz, welche ein Sein der Creatur von Ewigkeit her als undenkbar erſcheinen laſſen.

Genoveſi [2]) glaubt durch apoſterioriſche Argumente die Zeitlichkeit der Weltſchöpfung auf genügende und überzeugende Weiſe feſtſtellen zu können, zweifelt aber, ob man ohne die Aufſchlüſſe der chriſtlichen Lehre auf rein theoretiſchem und ſpeculativem Wege je zur ſicheren Ueberzeugung von der zeitlichen Entſtehung der Welt gelangt ſein würde — eine Lehre, von

---

Welt einen Anfang habe, urtheilt Kant, ſo müſſe ihr eine leere Zeit vorangegangen ſein. Was ſoll dieß ſein, eine wirkliche leere Zeit — fragt Stattler — ein Sein ohne Sein? Die mögliche oder wirkliche Zeit iſt doch nichts anderes als eine mögliche oder wirkliche Folge exiſtirender Zuſtände. Eine leere Zeit iſt alſo keine Zeit; ſo wie vor der erſten Paſſivbeſtimmung keine andere vorläufige möglich war, ſo läßt ſich auch vor derſelben kein Augenblick der Zeit als möglich denken. Oder will Kant ſeine aprioriſche Form der Zeit gar ſelbſtſtändig machen, und unter leerer Zeit die von Empfindung leere Form der Zeit verſtehen? Dieß iſt lediglich Hirngeſpinnſt, Täuſchung der Einbildungskraft, nicht ein Gedanke der nach objectivem Grunde forſchenden Vernunft. Vgl. Stattler's Anti-Kant, Bd. II, S. 159.

[1]) Vgl. über ihn Geſch. d. Thom., S. 634 ff.

[2]) Metaphys. Discipl., Tom. V, p. 186 ff., 112 ff.

welcher die Weisen aller nichtchristlichen Culturvölker schlechthin nichts wissen. Weder die Römer und Griechen, noch die arabischen Philosophen, noch jene der Inder und der Chinesen haben von ihr Kunde; daß Aristoteles die Ewigkeit und Nothwendigkeit des göttlichen Schaffens gelehrt habe, haben nicht nur ein Alexander und Averroes, sondern auch christliche Ausleger, ein Ossatus [1]), Piccolomini [2]), Fabri [3]), Suarez, Pereira, Berigard [4]) zugestanden. Zabarella, Cäsalpinus, Cremonini, Pomponatius, Vanini, Giordano Bruno seien — ob mit Grund oder Ungrund, will Genovesi nicht entscheiden — ähnlicher Ansichten beschuldiget worden, und in der That scheinen die Anschauungen des natürlichen Denkens zu solchen Annahmen hinzudrängen. Die imponirende Größe des sichtbaren Universums lasse den Gedanken an ein zeitliches Gewordensein desselben nicht aufkommen; die Unwandelbarkeit des göttlichen Denkens und Wollens scheine sich mit einem erst nach der Hand gefaßten Schöpfungsbeschlusse nicht ausgleichen zu lassen. Konnte doch ein Origenes nicht glauben, daß Gott eine ganze Ewigkeit vor Erschaffung der Welt sollte müßig gewesen sein! Auch in neuerer Zeit habe man wieder, besonders seit dem Aufkommen des Spinozismus, die alten Einwürfe hervorgezogen, oder neue zu erfinden gesucht. So hält Bolingbroke folgendes Argument für unwiderleglich: „In der Ewigkeit hat entweder eine Succession statt, oder nicht. Wenn ersteres, so kann sie nie vorübergehen, und demzufolge die Welt keinen Anfang haben, weil dieser erst an den Endpunkt der bereits vorübergegan-

[1]) Arnold Ossat, zuerst Rechtsgelehrter, trat in den geistlichen Stand, wurde Secretär des Erzbischofes zu Toulouse, dann Bischof von Rennes, später von Bayeux, und endlich (a. 1598) auch Cardinal († 1604). Schriften: Expositio in Jac. Carpentarii disputitionem de methodo, seu defensio dialecticae Petri Rami praeceptoris sui contra Jac. Carpentarium (vgl. Gesch. d. Thom., S. 510). — Additiones ad eandem expositionem — Epistolae aliquot adversus Gonsalvum Pontium de Leon — Tractatus de potestate sedis apostolicae — De relapsi cujuscunque ad communionem Ecclesiae admissione — De Medicina — Utilia monumenta pro Concilio Tridentino u. s. w.

[2]) Vgl. Gesch. d. Thom., S. 540.

[3]) In Theoremata D. Scoti.

[4]) Claudius Berigardus (eigentlich: Claude Guillermet, Herr von Beauregard) hielt sich größtentheils in Italien auf, wurde Secretär bei der Großherzogin von Toscana, Christina von Lothringen, lehrte sodann in Pisa Philosophie, Mathematik und Botanik, und starb als Professor der Philosophie zu Padua († 1663). Schriften: Circulus Pisanus, seu opus de veteri et peripatetica philosophia in Aristotelis libros physicorum — Dubitationes Galilaei Lyncii.

genen Ewigkeit anknüpfen könnte. Hat keine Succeſſion in der Ewigkeit ſtatt, ſo iſt dieſe ein untheilbarer Punkt, und die auf ſie folgende Zeitlichkeit mit ihr coätern.“ Aus dieſem Dilemma würde folgen — erwidert Genoveſi — daß ich entweder nicht oder Gott coätern ſei: Kann denn nicht in der Ewigkeit eine Succeſſion ſolcher Art ſein, daß ſie einer Linie gleicht, die nur nach einer Seite hin begränzt, nach der anderen aber unbegränzt iſt? Iſt keine Succeſſion in ihr, ſo iſt ſie allerdings ein Punkt aber ein ſolcher, der die ganze Ewigkeit in ſich ſchließt, daher auch dem angeblich coäternen Sein der Creatur eine ganze Ewigkeit vorausgeht. Bayle ſucht das Irrige dieſes Sophisma darin, daß Bolingbroke die Entſtehung der Zeit oder der ſucceſſiven Dauer nicht genügend in's Auge gefaßt habe. Die Exiſtenz Gottes iſt nothwendig und als ganze zumal, ſchließt alſo jede Succeſſion aus. Geht Gott als Schöpfer ſeinem Werke voraus, ſo geht er ihm mit ſeiner ganzen Exiſtenz, Dauer, Ewigkeit voraus. In den Gedanken des Möglichen, welche in Gott ſind, erſcheinen Dinge, welche nacheinander ſind. In dieſer idealen Succeſſion der Dinge iſt der Urſprung und Begriff der Zeit zu erkennen. Treten jene Dinge durch Creation in die Wirklichkeit, ſo ſtehen ſie allerdings von der Ewigkeit um einen Punct d. i. um ſo viel als die Exiſtenz Gottes beträgt, ab, haben aber in ihrer äternen und idealen Eſſenz eine ſucceſſive Aeternität, mögen ſie wann immer zu exiſtiren anfangen.

Ein anderes Argument für die anfangloſe Ewigkeit der Welt und Menſchenexiſtenz — fährt Genoveſi fort — wollte man, wie es ſcheint, auf dem Wege der geſchichtlichen Forſchung gewinnen. Man glaubte durch ſorgfältige Berechnung gefunden zu haben, daß in den vornehmſten Ländern und Reichen der geſchichtlichen Völker, in China, in der Tartarei, in Indien, Arabien, Perſien, Aegypten und ganz Nordafrika, in Schweden, Rußland, Deutſchland, ſo wie im übrigen Europa vor zweitauſend Jahren die Populationszahl eine eben ſo große als heute geweſen ſei; ja einige glauben, daß die Population damals hin und wieder ſogar eine ſtärkere geweſen ſein möge als heute zu Tage. Daſſelbe kann man auch mit gutem Grunde von der Zeit vor dreitauſend Jahren annehmen, wenn man anders den ſchriftlichen Denkmälern dieſer Zeit, den Annalen der Chineſen, den Traditionen der Aegypter und Perſer, den Erzählungen Homers, den geſchichtlichen Berichten über die Heerzüge und Thaten des Seſoſtris, Madyas, Cyrus nicht ohne hinreichenden Grund den Glauben verweigern will. Alſo hat ſeit dreitauſend Jahren die Bevölkerung der civiliſirten Welt nicht

zugenommen; der natürlichen Mehrung iſt durch Urſachen Einhalt gethan worden, die von jeher beſtanden, und es glaublich machen, daß überhaupt nie eine Zunahme der Menſchenzahl ſtattgehabt habe, ſo daß uns die großen, viele Jahrhunderte umfaſſenden Zeiträume der Geſchichte, welche uns von den morgenländiſchen Schriftſtellern nach rückwärts erſchloſſen werden, nicht mehr ungeheuerlich und unglaublich vorzukommen brauchen, und uns dann weiters auch, nachdem ſchon einmal mit der bibliſchen Chronologie gebrochen werden muß, ein Sein der Erde von Ewigkeit her nicht mehr verwunderlich erſcheint. Dieſe auf die Geſchichte gebaute Hypotheſe läßt ſich am beſten aus der Geſchichte ſelber widerlegen. Führt uns die Geſchichte nicht Hirten- und Jägervölker und allenfalls auch einige mit Ackerbau beſchäftigte Völker als die erſten geſchichtlich bekannten Nationen vor? Erweislich hat ſich der Ackerbau erſt ſpäter allgemeiner verbreitet, und iſt das Fundament einer eigentlich ſtaatlichen Exiſtenz geworden. Denn das Wort νομος rührt ja von νεμω d. i. von der Vertheilung von Grund und Boden her; die Regelung der Grund- und Bodenverhältniſſe gehört aber, wie wir aus den agrariſchen Geſetzen der alten Culturvölker wiſſen, einer verhältnißmäßig ſehr jungen Zeit an. Ehedem gab es alſo vorzugsweiſe nur Hirten- und Jagdvölker. Nun weiß man, daß dieſe bei geringer Stärke an Menſchenzahl weiter Strecken und Räume bedürfen, um ihren Beſchäftigungen mit Erfolg nachgehen zu können; und ſo wird es von ſelber begreiflich, daß vor zweitauſend und dreitauſend Jahren die Bevölkerungen der heutigen Culturländer weit dünner angeſät ſein mußten, als es heute zu Tage der Fall iſt. Daß in cultivirten Ländern periodiſch ein Stillſtand des Wachsthums oder ſogar eine Abnahme der Bevölkerung ſtatthabe, liegt in der Natur der Sache, und wird überall ſtatthaben, wo die Menſchen ſich allzu dicht häufen, und wird ſo lange ſtatthaben, bis ſich die Menſchenzahl zu den natürlichen Bedingnngen ihrer Exiſtenz wieder in's rechte Gleichgewicht geſetzt hat. Man pflegt auch die Gründung von Colonien in allen Zeiten als Beweis für die große Menſchenzahl der damaligen Welt anzuführen. Man könnte daraus eher das Gegentheil entnehmen; hätten die Coloniſten in den beſetzten Gebieten und Länderſtrichen ſo leichten und friedlichen Eingang gefunden, wenn ſie daſelbſt auf ſtarke und compacte Menſchenmaſſen geſtoſſen wären? Auch lagen die Urſachen der Auswanderung und Ueberſiedelung keineswegs in Uebervölkerung des Heimathlandes, ſondern weit mehr im Mangel an Geſchick in Bodenbenützung, und im Mangel an Erfahrenheit in jenen Künſten und Beſchäf-

tigungen, welche in unſeren heutigen Großſtädten das Zuſammenwohnen ſo großer Menſchenmaſſen auf einem verhältnißmäßig ſehr kleinen Raume möglich machen.

Daß das Menſchengeſchlecht einen Anfang auf Erden gehabt habe, und die heutigen Menſchen- und Thiergeſchlechter auf Erden von nicht ſehr altem Urſprunge ſeien, läßt ſich aus der phyſikaliſchen Erdkunde nachweiſen, die in überraſchender Weiſe die Angaben der Moſaiſchen Urgeſchichte der Menſchheit beſtätiget. Man findet auf den höchſten Bergen z. B. in den Pyrenäen und franzöſiſchen Alpen Gienmuſcheln, Salzlachen und Meerſand; in Binnenländern ſtößt man beim Graben auf Schalen von Meerthieren, oft in großer Menge — ein Beweis, daß einſt die ganze Erde überfluthet war. Nebſtbei findet man aber Spuren, daß die Erde vor dieſer Ueberfluthung bewohnt war; man ſtößt auf Thierknochen und Ueberreſte einer in den Fluthen begrabenen Vegetation. Strabo berichtet aus Eratoſthenes, daß man in der Nähe des Tempels zu Memphis Schiffstrümmer ausgegraben habe. Alſo müſſen vor der Ueberfluthung auch Menſcheu dageweſen ſein. Daß aber dieſe von den Künſten und Fertigkeiten der heutigen Civiliſation nichts wußten, geht daraus hervor, daß man bisher noch auf keine einzige Spur von Kunſtgegenſtänden oder Kunſtwerken, oder überhaupt von irgend einem Betriebe ingeniöſen Fleißes geſtoſſen iſt. Alſo müſſen die Zuſtände der antidiluvianiſchen Menſchheit viel roher und einfacher geweſen ſein, als es die heutigen und überhaupt diejenigen ſind, welche ſich erſt allmählich in dem poſtdiluvianiſchen Menſchengeſchlechte entwickelt haben. Kann man demnach vernünftiger Weiſe zweifeln, daß die Geſchichte der Menſchheit und der menſchlichen Cultur eine verhältnißmäßig ſehr junge Geſchichte iſt? Und wenn das Geſchlecht, das die Erde bewohnt, ſo jung und neu iſt, kann die Erde ſelber ſo gar alt, oder gar ſeit ewig ſein? Wozu wäre ſie geweſen? Wenn aber die Erde einmal nicht war, ſo kann auch der Trabant der Erde, der Mond nicht immer geweſen ſein; was man von der Erde und dem Monde zugibt, läßt ſich in Beziehung auf die übrigen Planeten nicht in Abrede ſtellen, und ſofort auch nicht in Hinſicht auf die Sonne und alle übrigen Himmelskörper. Wer wird die abſurde Behauptung wagen, daß das Ganze, von welchem auch nur ein einzelner Theil in der Zeit entſtanden iſt, ſeit ewig her exiſtire? Uebrigens fehlt es nicht — fügt Genoveſi bei [1]) — an aus-

[1]) Elem. metaph., Tom. I, p. 197.

führlichen wiſſenſchaftlichen Widerlegungen ſolcher und ähnlicher Träumereien. Daß die Erde ein zeitlich entſtandenes Gebilde ſei, haben Burnet [1]) und Woodward [2]) aus der Structur-Beſchaffenheit des Erdkörpers nachgewieſen; Jaquelot [3]) hat den verhältnißmäßig jungen Urſprung der menſchlichen Künſte und Erfindungen nachgewieſen; die Fabeleien der Chaldäer, Aegypter und Chineſen über die angeblich vieltauſendjährigen Perioden ihrer geſchichtlichen Vergangenheit ſind von Marſham [4]), Witſius [5]), Duhalde mit gelehrter Gründlichkeit beleuchtet und zurückgewieſen worden. Daß die Americaner keine Aboriginer ſeien, und Religion, Künſte, Sprache, Bildung und ſtaatliche Einrichtungen der americaniſchen Culturvölker auf aſiatiſchen und europäiſchen Einfluß und Urſprung zurückweiſen, iſt von Grotius [6]), Horn [7]), und Lafiteau [8]) gezeigt worden.

Ein Schaffen von Ewigkeit — fährt Genoveſi weiter — ließe ſich nur unter der Vorausſetzung, daß Gott naturnothwendig nach Außen wirke, als denknothwendig erhärten. Allein, hat man auch ſchon bedacht, auf welche Ungereimtheiten die Annahme eines naturnothwendigen Wirkens nach Außen führt? Wirkt Gott nothwendig, ſo muß er jederzeit mit ſeiner ganzen Kraft wirken, wie alle Naturkräfte immer se totis wirken (z. B. der Stein fällt mit ſeiner ganzen Schwere, das Elaſtiſche dehnt ſich, ſo viel es vermag u. ſ. w.). Ein bloß partielles Wirken natürlicher Kräfte hat jederzeit in gewiſſen Hemmungen ſeinen Grund, welche man beim

---

[1]) Telluris theoria sacra. 2 Thle., 1680. 1689, von Herbert, Waſſen und Keil beſtritten, von Buffon in Hinſicht auf den Stil gerühmt. In der Amſterdamer Bibliotheque anglaise (Jahrgang 1725) wird Burnet als Plagiarius hingeſtellt: Bonne partie de ce qu'il y a de specieux ou de nouveau dans sa Theorie de la Terre, est emprunté d'un vieux Philosophe d'Abyssinies, dont Francesco Patricio (della Retorica, diologo I) a parlé.

[2]) An essay toward a natural history of the Earth, in dritter Auflage a. 1723.

[3]) De l'existence de Dieu, par la refutation du systeme d'Epicure et de Spinoza. Paris, 1744; 3 Voll. 12.

[4]) Canon chronicus Aegyptiacus, Hebraicus, Graecus etc. London, 1672. Fol.

[5]) Aegyptiacus et Decaphylon, sive de Aegyptiorum sacrorum cum Hebraeis collatione libri III et de decem tribubus Israelis liber singularis cum diatriba de legione fulminatrice Christianorum sub imperatore M. Aur. Antonino. Witſius, ein holländiſcher Theolog († 1708).

[6]) De origine gentis Americanae.

[7]) De originibus Americanis, libri IV. Hagae Comitum, 1652.

[8]) Moeurs des Sauvages ameriquains.

Wirken der unendlichen Kraft nicht annehmen kann. Wirkt Gott jederzeit mit ſeiner ganzen ungetheilten Kraft, ſo müſſen auch die Wirkungen entſprechen d. h. Gott muß jederzeit unendliche Wirkungen ſetzen. Iſt dieß nicht widerſinnig und im Widerſpruch gegen die Erfahrung? Und wäre unter der angenommenen Vorausſetzung mehr als Eine Wirkung, die als unendliche jede andere ausſchließt, möglich? Wie will man damit die Mannigfaltigkeit des Univerſums in Einklang bringen?

Daß die Welt überhaupt etwas Geſchaffenes ſei, begründet Genoveſi aus der Nothwendigkeit ihrer fortdauernden Erhaltung durch Gott. Eine ſolche Erhaltung iſt zunächſt für die phyſiſchen Kräfte nothwendig, welche ſonſt ohne fortwährende Erneuerung in ihrem gegenſeitigen Wirken aufeinander ſich völlig aufreiben müßten. Wäre die Welt ihrer Natur nach ſeit ewig geſchaffen, ſo würden die anfangs geſchaffenen Kräfte längſt nicht mehr vorhanden, und, da ſie ſich nicht aus ſich ſelbſt erneuern können, die Welt längſt ſchon in's Chaos zurückgeſtürzt ſein. Das Fortbeſtehen der Weltordnung iſt ſonach, wie auch Newton, Derham [1]), Nieuwentyt [2]) zeigen, der ſichtbare Beweis für das fortdauernde Wirken Gottes. Man wendet wohl ein, die Bewegung der Himmel ſei natürlich, ſomit ewig. Dieſer Ariſtoteliſche Satz ſtreitet jedoch gegen die erſten Principien der kosmiſchen Mechanik. Galilei, Carteſius und Newton haben gezeigt, daß die natürliche Bewegung des Körpers die geradlinige iſt, und daß er von derſelben nur durch eine entgegenwirkende Kraft abgelenkt wird. Aus dem Geſagten folgt nun wohl auch, daß die bloße Einſtellung der göttlichen Influenz nicht eine eigentliche Vernichtung des Dinges zur Folge hätte [3]);

---

[1]) Astrotheology, London, 1714.

[2]) Le veritable usage de la contemplation de l'univers pour la conviction des Athées et des Incredules. Amſterdam, 1715.

[3]) Dieß gilt auch von den geiſtigen Subſtanzen: Patres ferme omnes veteris ecclesiae christianae angelos non natura sua, sed voluntate Dei Patris esse immortales docent, „quod quicquid initium habet, et desinere suapte natura potest," inquit Damascenus. Sed, inquiunt, substantiae simplices sunt indissolubiles. Respondent, indissolubiles quidem esse spectatis naturae viribus, non tamen independenter. Nam quum suapte natura, ut ii cum pluribus Philosophis putant, compositae sint metaphysice ex re aliqua sive subjecto, et vi activa, non est necessarium absolute, ut ea vis activa rei illi simplici conveniat, sed hypothece tantum, posito scilicet, quod ita Deus velit. Praeterea vires creatae etiam substantiales finitae sunt; perpetuo ergo suapte natura mutabiles sint necesse est; itaque a Deo rerum omnium opifice ut sunt, ita conservantur,

hiezu wäre nach Genovesi nebstdem auch noch ein besonderer actus nolitionis nothwendig, weßhalb auch Storchenau meint, die Ansicht Genovesi's führe eigentlich dahin, daß die geschaffenen Dinge, nachdem sie einmal geschaffen seien, ohne positiven Willen Gottes fortbestehen könnten, ein Irrthum, welchen Carteſius mit Einsicht und Schärfe bekämpft habe [1]).

Diese Auffassung der Erhaltung der Dinge als fortgesetzter Erschaffung derselben ist denn in der That ein stehender Artikel bei den speculativen Scholastikern, und wird, wenn sie von späteren nicht ausdrücklich hervorgehoben wird, doch auch von keinem bestritten oder direct in Abrede gestellt. Wohl aber mußten — wie Suarez bemerkt — jene, welche die Creatürlichkeit der Dinge nicht für philosophisch erweisbar hielten, um so mehr auch den angegebenen Begriff der Conservation für einen philosophisch unerweisbaren halten. Die philosophische Realität des Schöpfungsbegriffes vorausgesetzt — fährt Suarez fort — hat man wohl auch noch zu fragen, ob und in welchem Sinne sich Thomas' Argument rechtfertigen lasse, in welchem die Nothwendigkeit einer Erhaltung der Dinge durch Gott daraus abgeleitet wird, daß Gott, als Ursache des Gewordenseins aller Dinge, nicht aber auch als Ursache des fortdauernden Seins derselben gedacht werden müsse. Gleichwohl ist der angegebene Grund haltbar, und es handelt sich nur darum, daß man ihn auch richtig auffasse. Man legt nämlich viel zu wenig in den Begriff des Seins durch Gott, wenn man ihn

quousque conservantur. Haec tamen non vetant, quin mentes omnes creatae suapte natura sint immortales, licet eae nec esse per se i. e. sine Dei actione possint, nec conservari, quod veteres illi intelligunt. *Elem. phil. disc. I*, p. 83.

[1]) Nec dubium est — sagt Carteſius (Epist. tom. II, n. 7) — si Deus cessaret a suo concursu, quin statim omnia in nihilum sint abitura, quia antequam creata essent, et ipsis concursum suum praebet, nihil erant. Nec per hoc, quod substantia dicatur, per se existere, excluditur concursus divinus, quo indigent ad subsistendum, sed tantummodo significamus illam esse talem rem ut absque omni alia creata esse possit, quod de modis rerum dici non potest. Nec Deus ostenderet potentiam suam esse immensam, si res tales efficeret, ut postea sine ipso esse possent; sed contra illam in hoc testaretur finitam esse, quod res semel creatae non amplius ab eo penderent. Nec recido in foveam a me paratam cum dico fieri non posse, ut Deus quidquam aliter destruat, quam cessando a suo concursu, quia alioquin per positivam actionem veniretur ad non ens. Magna enim differentia est inter ea, quae fiunt per positivam Dei actionem, quae omnia non possunt non esse valde bona, et ea, quae ob cessationem positivae actionis eveniunt, ut omnia mala et peccata et destructio alicujus entis, si unquam aliquid existens destruatur.

als bloße Urſache des Gewordenſeins auffaßt; dieß kann auch eine Creatur ſein, während das durch die Creatur Bewirkte ſein Sein als ſolches doch nur von Gott, in Kraft der Participation am göttlichen Sein, hat. Dieſes „Sein durch Gott“ iſt demnach vom creativen Acte, dem ebenfalls auch ein generativer Act ſubſtituirt werden kann, wohl zu unterſcheiden, und zugleich eben ſo denknothwendig als das (unmittelbare oder mittelbare) Geſetztſein durch Gott (d. h. Creirtſein oder Generirtſein). Und demzufolge leuchtet auch ein, wie Thomas daraus, daß Gott Urſache, nicht bloß des Werdens, ſondern auch des Seins der Creatur ſei, folgert, daß die Creatur durch Gott erhalten werden müſſe; denn ſo lange ſie iſt, iſt ſie in Kraft der Participation am göttlichen Sein. Dieſes Fortdauern in Gottes Kraft kann nicht als eine bloße Permiſſion des Dauerns aufgefaßt werden, ſo nämlich, daß, wenn Gott nicht will, der Creatur das Exiſtiren nicht länger geſtattet ſei; ſondern als ein durch fortdauerndes Wirken Gottes bewirktes Fortbeſtehen, ſo daß bei Einſtellung dieſes Wirkens die Creatur in ihr Nichts zurückſinkt. In der That ließe ſich nicht denken, wie ſonſt die einfachen Subſtanzen, die an ſich unzerſtörbar, weil untheilbar ſind, durch Gott vernichtet werden könnten.

Eine weitere Frage iſt, in welchem Sinne die erhaltende Thätigkeit von der ſchaffenden unterſchieden werden müſſe. Göthals, Aureolus, Gregor halten ſie ſachlich auseinander; Suarez billiget indeß die entgegengeſetzte Anſicht, die er bei Thomas, Aegyd, Herväus, Capreolus, Ferrara findet, welche nur einen begrifflichen Unterſchied beider Thätigkeiten annehmen. So wenig als das Sehen des Auges, das Verſtehen oder Wollen der Seele, das Leuchten im zweiten Augenblicke ein anderes iſt als im erſten, eben ſo wenig iſt auch der Act der Seinsverleihung im zweiten und jeden folgenden Augenblicke von jenem des erſten Augenblickes verſchieden. Man rechnet die durch alle Zeitmomente des Beſtehens eines Dinges fortdauernde Erhaltung als Einen Act; wozu wollte man denn den erſten Augenblick des Seins von allen folgenden ablöſen, und die in dieſen erſten Augenblick fallende und in jedem ſpäteren Augenblicke fortgeſetzte Thätigkeit der Seinsverleihung als einen beſonderen, ſachlich verſchiedenen Act feſthalten? Wohl aber beſteht bei ſachlicher Identität beider Acte ein begrifflicher Unterſchied, der eine Vermengung beider nicht zuläßt; anfangen zu ſein iſt dem Dinge nur im erſten Augenblicke möglich, in jedem folgenden Augenblicke ſeines Beſtehens fährt es fort zu ſein; wie man Anfangen und Fortfahren unterſcheidet, muß man Creation und Er-

haltung unterſcheiden. Zu einer förmlichen Unterſcheidung beider kommt es auch dann nicht, wenn auf übernatürlicher Weiſe z. B. die Quantität in der Euchariſtie durch bloße Creation erhalten wird, während ſie durch Eduction, oder Concreation oder Comproduction mit dem Subjecte der Quantität hervorgebracht worden iſt. Für dieſen Fall hat eine materiale, nicht aber eine formale Unterſcheidung Beider ſtatt.

Man kann noch die Frage aufwerfen, ob, wie die Subſtanzen, ſo auch die Accidenzen einzig von Gott erhalten werden. Denn daß die Subſtanzen nicht an einen erhaltenden Einfluß creatürlicher Cauſalitäten gewieſen ſind, läßt ſich leicht zeigen. Bei den incorruptiblen Subſtanzen iſt es für ſich klar; denn ſie können doch nur von der ſie hervorbringenden Kraft, als nicht generirte, mithin nur von Gott erhalten werden. Die corruptiblen Subſtanzen können zunächſt nicht durch geiſtige Geſchöpfe erhalten werden, weil ſie durch dieſe auch nicht hervorgebracht werden. Aber auch nicht durch ihre univoken Erzeuger; wodurch würden dieſe erhalten? Abermals durch ihre eigenen Erzeuger, und ſo in einem regressus in infinitum fort? Daß die Erhaltung der irdiſchen Subſtanzen auch von Himmelskräften abhänge, hielt zwar ein Fonſeca für wahrſcheinlich, iſt aber bereits von Thomas Aq. verneint worden [1]); denn die Bewegungen der Geſtirne nehmen nur einen alterirenden, keinen geſtaltenden Einfluß auf die Erdendinge, wenigſtens nicht unmittelbar und principaliter ſondern nur instrumentaliter, daher das Geſtaltete auch, wenn die Bewegung des Himmels ſtille ſtände, fortdauern würde zu ſein. Aber auch die Accidenzien hängen in Bezug auf ihre Conſervation nicht von ihren univoken Urſachen ab; z. B. die Wärme bleibt noch nach erloſchenem Feuer. Auch die von der Sonne erzeugte Wärme wirkt nach Untergang der Sonne noch nach, zum Beweis, daß die Accidenzen auch nicht immer an ihre äquivoken Urſachen zur Erhaltung ihres Beſtandes ſchlechthin angewieſen ſeien. Andere Accidenzen aber hängen in ihrem Beſtande vom fortgeſetzten Wirken ihrer causae aequivocae ab; ſo das Licht und die Helle vom Scheinen der Sonne [2]), die species intentionales der äußeren Sinne von

[1]) 3 qu. 13, art. 2.

[2]) Ratio differentiae — ſagt Suarez über den Unterſchied in Erhaltung des Lichtes und der Wärme — sumenda est ex principio superius posito, quod interdum effectus manat a sua causa ratione sui esse absolute et praecise considerati; aliquando vero solum ratione talis fieri, quod tamen fieri non est adaequatum tali esse, vel simpliciter esse, vel secundum ordinem connaturalem.

der fortgeſetzten Einwirkung des äußeren Objectes, die Vitalacte von den Potenzen, und überhaupt alle Bewegungen von Bewegenden, indem nämlich ein fieri ohne agere nicht denkbar iſt, und eben ſo keine actuelle Information ohne actuell Informirendes.

Die Lehre von der Erhaltung als fortgeſetzter Creation wurde nach Leß' und Arriaga's Bericht von einigen nicht näher Genannten beſtritten, welche behaupteten, daß zur Erhaltung ein niederer Grad von Thätigkeit nothwendig ſei als zur Erſchaffung. Bayle, welcher die Lehre von der unmittelbaren Erhaltung der Dinge durch Gott gänzlich verwirft, führt an, daß ein franzöſiſcher Philoſoph, David de Rodon [1]), dieſelbe in einer eige-

---

Quando ergo effectus manat a causa secunda priori modo, tunc non postulat conservari a Deo in absentia suae causae. Quando vero manat posteriori modo, debetur illi conservatio ratione ipsius esse jam recepti: quia cum tale esse per se non dicat ordinem ad aliam causam, connaturaliter postulat conservari a quacunque, etiam a prima, ad quam spectat conservare quidquid factum est juxta modum connaturalem. Secus vero est, quando ordo ad causam proximam est omnino per se ex vi talis esse: nam tunc immutare illum ordinem non esset connaturale, nec posset esse debitum rei habenti tale esse. Unde calor (et idem est de quavis simili forma) non postulat fieri et recipere tale esse ab alio calore aut alio simili agente proximo ratione sui esse praecise considerati: quia nulla forma, quae per se fieri potest ab agente univoco, dicit per se dependentiam ab alio ex vi sui esse, ut supra etiam probatum est: sed solum quoad fieri intercedit haec dependentia ex ordine naturalium causarum, qui non extenditur ad omnium rerum conservationem. Et ideo calor de se indifferens est ab ut conservetur a quocunque agente universali, estque hoc ei debitum ex vi sui esse, postquam illud semel accepit. Lumen autem talis est forma, quae ex vi sui esse postulat dimanationem a luce ut sibi connaturali, unde non potest univoco agente produci, et ideo absque ulla dimanatione non est ei debitum naturaliter, ut a sola causa superiori conservetur. Et in omni alia simili qualitate dependente in conservari ab agente proximo invenietur aliqua naturalis, proprietas, ex qua conjectare liceat, talem formam ex vi sui postulare dimanationem a tali causa proxima, ut supra declaratum est, et maxime patet in actibus vitalibus. *Metaph.*, disp. 21, sect. 3, n. 22.

[1]) De Rodon, ein Atomiſt, der unter Anderem in einer Schrift de supposito beweiſen wollte, daß Neſtorius nicht zwei Perſonen in Chriſtus ſtatuirt. Das Buch wurde öffentlich verbrannt, und ein Nachtrag dazu: Tombeau de la Messe hatte zur Folge, daß De Rodon nach Genf entweichen mußte, wo er Calviner wurde († 1664). Schriften: Logica restituta — Metaphysica — Philosophia contracta — Disputatio de ente reali — La lumiere de la raison, opposée aux tenebres de l'impieté — l'Atheisme convaincu u. ſ. w.

nen Schrift bekämpft und widerlegt habe. Nebſtdem ſind die Arminianer und noch mehr die Socinianer vermöge ihrer rationaliſtiſchdeiſtiſchen Tendenz entſchiedene Gegner derſelben. Um die Wahrheit und Richtigkeit der fraglichen Lehre beurtheilen zu können — bemerkt Leibnitz [1]) — muß man die Gründe prüfen, auf welche ſie geſtützt iſt. Die Carteſianer bedienen ſich nach dem Vorgange ihres Meiſters folgenden Argumentes: Die einzelnen Zeitmomente ſind durch kein nothwendiges Band mit einander verknüpft; und demzufolge würde ich, im gegenwärtigen Momente ſeiend, im nächſten nicht ſein, wenn nicht dieſelbe Urſache, welche mir in dieſem Momente das Sein gibt, es auch im nächſten Momente mir gäbe. Dieſem Argumente zufolge iſt es nun allerdings natürlich, aber nicht nothwendig, daß ich, weil ich in dieſem Augenblicke bin, auch noch im nächſten ſein werde — natürlich, weil an ſich und vorausgeſetzt, daß keine ſtörende Urſache dazwiſchentritt, kein Grund vorhanden iſt, warum ich im nächſten Augenblicke nicht ſein ſoll. Der Philoſoph und Mathematiker Erhard Weigel († 1699) äußerte in ſeiner „rechenſchaftlichen Sittenlehre“ daß das Fundament des Beweiſes für den fraglichen Satz im erſten Satze der Pythagoriſchen Tafel: Einmal Eins iſt Eins, zu ſuchen ſei. Die fortgeſetzt wiederholten Einheiten ſeien die Momente der Dauer der Dinge, jeder derſelben hienge von Gott ab, welcher in jedem Augenblicke die Dinge außer ihm, ſo zu ſagen, reſuscitire. Aber da wäre nun — fügt Leibnitz bei — auch erſt wieder zu erweiſen, daß alle geſchaffenen Dinge jeden Augenblick in's Nichts zurückfallen. Dabei treten indeß eigenthümliche Schwierigkeiten ein, die mit der Theilbarkeit des Continuum zuſammenhängen; es iſt ein Fehler, ſofort untheilbare Momente als letzte Theile eines Continuum anzunehmen. Einzig ſo viel läßt ſich mit Sicherheit ſagen, daß die Creatur fortwährend vom Wirken Gottes abhängt, nicht minder nach als während ihrer Hervorbringung. Vermöge dieſer Abhängigkeit müßten ſie aufhören zu ſein, wenn Gott ſeine freie Wirkſamkeit nach Außen einſtellen wollte. Denn dieſe Wirkſamkeit emanirt aus Gott nicht mit jener Nothwendigkeit, mit welcher die Eigenſchaften eines Kreiſes aus dem Weſen oder Begriffe eines Kreiſes emaniren. Der von Bayle belobte Verfaſſer des dem Calviniſten Jurieu entgegengeſtellten Avis sur le tableau du Socinianisme (vielleicht Bayle ſelbſt) wendet ein, daß dieſer Anſicht zufolge Alles durch Gott allein geſchähe, und im creatürlichen Sein alle primären und ſecun-

[1]) Theodicée, P. III, n. 383.

bären, ja ſelbſt die occaſionellen Urſachen wegfielen. Wenn mich Gott in dem Momente ſchafft, in welchem ich bin, ſo iſt er auch Urſache aller meiner Handlungen in dieſem Momente; denn er ſchafft mich nicht als ein allgemeines Weſen, als einen Allgemeinbegriff des Menſchen, ſondern als dieſen beſtimmten individuellen Menſchen mit dieſen oder jenen beſtimmten Gedanken, Gefühlen Stimmungen, Vorſätzen, Unternehmungen. Sagt nicht Thomas ſelber, fügt Bayle bei, daß, wenn Lucifer im erſten Momente ſeines Daſeins geſündiget hätte, Gott der Urheber ſeiner Sünde wäre? Bayle findet ſomit einen Widerſpruch in der Gleichzeitigkeit des Geſchaffenwerdens und des eigenen Handelns der Creatur. Dieſer Widerſpruch behebt ſich — erwidert Leibnitz — durch Unterſcheidung zwiſchen der Priorität der Zeit und Priorität der Natur nach. Daß Gott einen ſündigenden Menſchen fortwährend recreirt (wiederſchafft = erhält), erklärt ſich aus der Gebundenheit ſeines Wirkens nach Außen durch die Unvollkommenheit der Creatur, an deren unmittelbar vorausgehende Zuſtände er immer anknüpft, um den Geſetzen der Weisheit gemäß die Continuität des geſchaffenen Weſens zu erhalten. Ihm fällt nicht die Unvollkommenheit deſſelben zur Laſt, von ihm iſt nur die Güte oder Vollkommenheit des fortgeſetzten Seins. Eine Unmöglichkeit des creatürlichen Wirkens neben und zugleich mit der die Creatur erhaltenden Thätigkeit Gottes wäre nur dann vorhanden, wenn Gedanke, Wollung und jede andere accidentielle Selbſtäußerung der Creatur mit der Subſtanz derſelben ſachlich identiſch — wenn Subſtanz und Accidenz nicht reell unterſchieden wären. Aber — erinnert Bayle — man frage Maignan, Mallebranche, Cailly, Saguens (Verfaſſer der accidentia profligata) oder Franz Lami, ſo wird man zur Antwort bekommen, daß Gott die einzige wahrhafte Urſache deſſen, was ſachlich iſt, ſei. Dieſer Satz, meint Leibnitz, laſſe einen recht guten Sinn zu; was iſt wahrer als das Axiom: Causae secundae agunt in virtute primae. Begreift man aber die Limitationen und Privationen mit unter den Realitäten, ſo kann man ſagen, daß die causae secundae zur Production deſſen, was beſchränkt, concurriren. Dieß muß man dann wohl auch ſagen, damit Gott nicht als Urheber, ja als einzige Urſache der Sünde erſcheine. Man muß ſich übrigens hüten, daß man nicht, indem man Subſtanz und Accidenz confundirt, hiedurch den Subſtanzen die Selbſtthätigkeit abſpreche, und in den Spinozismus verfalle, der nichts anderes als ein auf die Spitze getriebener Carteſianismus iſt. Was nicht wirkt, verdient auch nicht den Namen einer Subſtanz; ſie iſt dann nichts anderes

als eine mathematiſche Figur oder eine Zahl. Warum will man für dieſen Fall nicht gleich lieber mit Spinoza ſagen, daß Gott die einzige Subſtanz ſei, und die Creaturen nichts Anderes als Modificationen dieſer einzigen Subſtanz? Bis jetzt hat man die Subſtanz für etwas im Wechſel der Accidenzen Beharrendes gehalten; und es dürfte wohl gerathen ſein, dieſe alte Lehre beizubehalten. Bayle meint, die ſachliche Unterſcheidung zwiſchen Subſtanz und Accidenz zugeben, heiße den Subſtanzen ein Vermögen zu ſchaffen und zu vernichten beilegen. Denn wenn die Accidenzen etwas Reelles ſind, ſo kann nicht die mindeſte Action ohne Hervorbringung und Vernichtung einer unzähligen Menge von Accidenzen vor ſich gehen. Die Hervorbringung von Accidenzen — erwidert Leibnitz — kann man eben keine Creation, ſondern bloß eine Modification des Beſtehenden nennen. So bedarf es auch keiner ſchöpferiſchen Kraft, aus einem Quarré von Soldaten eine andere Figur ihrer Aufſtellung, oder aus einem Stücke Wachs durch Hinwegnahme, Hinzufügung oder ſonſtige Aenderung an demſelben eine Reliefdarſtellung zu bilden. Der ganze Vorgang beſteht eben nur in einer Aenderung oder Modification der Begränzung des Beſtehenden. Aber freilich — meint Leibnitz — hat es ſeine Schwierigkeiten, wenn man nicht bloß accidentielle, ſondern mit den Scholaſtikern auch ſubſtanzielle Formen annimmt, die in der That nur durch Creation hervorgebracht werden könnten. In der Monadenlehre fällt dieſe Schwierigkeit hinweg; da gibt es nur ein Auswickeln des Lebendigen aus dem Lebendigen, wodurch neben dem Anſtößigen des Traducianismus, welcher Seele aus Seele hervorgehen läßt oder hervorzieht, auch das Anſtößige des Creatianismus mit ſeinen Wundern einer ſtets noch fortdauernden Erſchaffung neuer Subſtanzen vermieden wird [1]).

[1]) J'ai même montré — ſagt Leibnitz (Theodic., III, n. 397) — un certain milieu entre une crèation et une préexistence entière, en trouvant convenable de dire que l'âme, préexistante dans les semences depuis le commencement des choses, n'était que sensitive; mais quelle a été élevée au degré superieur, qui est la Raison, lorsque l'homme, à qui cette âme doit appartenir, a été conçu, et que le corps organisé, accompagnant toujours cette âme depuis le commencement, mais sous bien des changemens, a été déterminé à former le corps humain. J'ai jugé aussi qu'on pouvait attribuer cette élevation de l'âme sensitive (qui la fait parvenir à un degré essentiel plus sublime, c'est à dire à la Raison) à l'operation extraordinaire de Dieu. Cependant il sera bon d'ajouter, que j'aimerais mieux me passer du miracle dans la generation de l'homme, comme dans celle des autres animaux: et cela se pourra expliquer, en conce-

Daß Leibnitz dem Mitgetheilten zu folge von der ſcholaſtiſchen Doctrin weit abgekommen, braucht nicht erſt ausdrücklich geſagt zu werden.

---

vant que dans ce grand nombre d'âmes et d'animaux, ou de moins de corps organiques vivans qui sont dans les semences, ces âmes seules qui sont destinées a parvenir un jour à la Nature humaine, enveloppent la Raison qui y paroîtra un jour, et que les seules corps organiques sont préformés et prédisposés à prendre un jour la forme humaine; les autres petits animaux ou vivans séminaux, où rien de tel n'est préétabli, étant essentiellement différens d'eux, et n'ayant rien que d'inférieur en eux. Cette production est une manière de Traduction, mais plus traitable que celle qu'on enseigne vulgairement; elle ne tire pas l'âme d'une âme, mais seulement l'animé d'un animé.... Wolff äußert in ſeiner Psychologia Rationalis die Anſicht, daß der Leibnitz'ſche Traducianismus beſſer als jede andere Theorie (Präexiſtentianismus oder Traducianismus) die Fortpflanzung der Erbſünde erkläre — eine Aeußerung, welche von dem Wolfianer J. G. Canz (Philosophiae Leibnizianae et Wolfianae usus in Theologia, Voll. IV, 1728 ff.) wiederholt, von dem Dominicaner Gundiſalvus Carattinus aber (Philosophica Chr. Wolffii de origine et praeexistentia animarum, theologice discussa atque excussa sententia) ſo wie von dem Minoriten Fortunat von Brescia (Metaphysica, P. II, Sect. 3, propos. 6) bekämpft und widerlegt wird. Dieſen Vorgängern folgend zeigt B. de Rubeis (De peccato originali, c. 70), daß die Leibnitz-Wolff'ſche Anſicht mit Vernunft und Offenbarung ſchlechthin nicht verträglich ſei. Die Seele Chriſti iſt erſt in dem Momente erſchaffen worden, als Maria die Botſchaft des Engels empfing. Dann wäre weiters zu fragen, wie der Cölibat oder auch nur die durch das Inſtitut der Ehe gebotene Beſchränkung der geſchlechtlichen Vermiſchung zu rechtfertigen wäre, da zufolge dieſer Beſchränkung ſo viele in den Spermatozoen oder beſeelten ovulis des weiblichen Schooßes enthaltene Seelen unentwickelt bleiben müßten? Nach Leibnitz-Wolff haben dieſe Seelen bereits vor der Generation confuſe Perceptionen; und die Generation iſt für dieſelben nichts Anderes, als Ueberſetzung aus dem Zuſtande confuſer Perceptionen in jenen deutlicher Perceptionen. Daraus folgt aber — folgert de Rubeis mit Fortunat von Brescia — daß die Körperchen, in welchen jene, wenn auch noch confuſe Perceptionen ſtatthaben, bereits lebendige, mit Empfindungs- und Vorſtellungskraft beſeelte Weſen ſind. Sind ſie aber lebendige und beſeelte Weſen, ſo iſt unbegreiflich, wie ſie ſeit Jahrtauſenden beſtehen konnten, ohne daß ſie irgend einen, durch Nahrung zu erſetzenden Stoff- und Kraftverbrauch erlitten haben; und geſetzt, es fände ein Ernährungsproceß ſtatt, ſo wäre noch zu fragen, woher ihnen die Nahrung komme, und warum trotz der Ernährung kein Wachsthum ſtatthabe? Canz irrt, wenn er meint, daß durch die Leibnitz'ſche Anſicht gewiſſe Schwierigkeiten in Erklärung der Erbſünde beſeitiget würden. Es werden im Gegentheile Schwierigkeiten geſchaffen, die der Creatianismus nicht kennt. Der Creatianiſt kann begreiflich machen, daß die gottgeſchaffene Seele an ſich rein, durch Einſenkung in ein durch die Zeugungsluſt inquinirtes Körpergebilde verunreiniget werde. Wenn aber Körper und Seele vor

Während die Scholaſtiker nebſt der Erhaltung der Subſtanzen auch jene der Accidenzen, wenn ſchon nicht ausſchließlich als eine unmittelbare Wirkung Gottes erklären, erklärt Leibnitz, daß, wie Gott die Subſtanzen (aus Nichts) producire, ſo die Subſtanzen die Accidenzen (in der ſchon bezeichneten Weiſe) produciren. Ferner löſt Leibnitz die Accidenzen in lauter Actionen und Paſſionen auf; die Qualitätskategorie beſteht für ihn nur nominell. Damit ſind nun allerdings die Schwierigkeiten beſeitiget, welche ſich den Scholaſtikern bei Erklärung der Art und Weiſe, wie die Abhängigkeit der Accidenzen von den Subſtanzen zu denken ſei, aufdrangen. So müht ſich Suarez um einen zureichenden Grund der Abhängigkeit der Accidenzen von ihren äquivoken Urſachen, und um eine Erklärung deſſen, weßhalb gewiſſe Accidenzen z. B. die durch die Sonne erzeugte Wärme auch bei unterbrochener Einwirkung der Sonne noch fortdauere, nicht aber auch das durch die Sonne erzeugte Licht? Aus Thomas 1 qu. 84, art. 1 und 1 qu. 67, art. 3 ad 1^{mum} glaubt er die Folgerung ziehen zu können, daß die Wärme deßhalb, weil ſie zur Feuerform disponire, nicht ganz von der fortdauernden Einwirkung der Sonne oder eines actuellen Feuers abhänge, das Licht hingegen, weil zu keiner Form disponirend, beim Verſchwinden des leuchtenden Gegenſtandes ſofort auch augenblicklich verſchwinden müſſe. Wir werden auf dieſe und ähnliche Materien, welche in die ſpeculative Phyſik gehören, am geeigneten Orte zurückkommen [1]); hier nur die

---

der Generation bereits vorhanden ſind, wie dann? Weiters muß gefragt werden, ſind die mit Adam zugleich erſchaffenen Seelen aller Menſchen gleichfalls im Stande der Gnade erſchaffen worden oder nicht? Wenn Letzteres, warum? Wenn Erſteres, warum verloren auch dieſe Seelen, die doch bereits wirkliche Perſonen waren, gleichfalls die urſprüngliche Gnade, während ſie doch perſönlich nicht geſündiget haben? Canz meint endlich, Leibnitz hätte endlich einmal eine genügende Erklärung gegeben, wie man ſich das Enthaltenſein des ganzen Menſchengeſchlechtes in Adam zu denken habe. Eine ſolche Erklärung war jedoch nicht nöthig, da bereits Thomas Aquinas die genügende Erklärung abgegeben hat. Ad hoc quod corpus constituatur — heißt es bei Thomas 2 dist. 30, qu. 2, art. 2 ad 1^{mum} — oportet duo advenire: scilicet materiam, ex qua formaretur corpus, quae dicitur corpulenta substantia; et virtus formans, quae dicitur ratio seminalis; et utraque originata est ab Adam. Et ideo illi, qui ex coitu viri et mulieris generantur, dicuntur fuisse in Adam originaliter secundum seminalem rationem et secundum corpulentam substantiam. Christus autem, cujus corpus virtus Spiritus Sancti formavit, de materia Virginis administrata, dicitur in Adam fuisse secundum corpulentam substantiam tantum.

[1]) Dahin gehört z. B. die aus Unbekanntſchaft mit der Theorie der Schwere

Frage, wie ſich Suarez vom ontologiſch metaphyſiſchen Standpunkte zu der gewonnen Auskunft verhalte. Er findet ſie unbefriedigend, da ſie nicht ſo allgemein giltig iſt, daß ſie auch auf pſychologiſchem Gebiete ſich bewährte. Der actus scientiae hängt im esse und fieri von dem agens sciens ab, der habitus scientiae aber nur im fieri; keiner von beiden vermag jedoch zu einer ſubſtanzialen Form zu disponiren. Die durch den intellectus agens hervorgebrachten species inteligibiles hängen in ihrem Beſtande vom agens nicht ab, und vermögen demnach nicht zu einer ſubſtanziellen Form zu disponiren. Figur, Wärme und andere ähnliche Qualitäten disponiren nicht zu einer ſubſtanziellen Form, und ſind deßungeachtet permanente Qualitäten, welche nicht effective von irgend einer conſervirenden Urſache abhängen. Es ſcheint alſo — fährt er fort — daß man, ſtatt an allgemeine Sätze ſich zu halten, ſich auf die beſondere Natur eines jeden der verſchiedenen accidentellen Effecte einzulaſſen habe, um den zureichenden Grund ſeines ſpecifiſchen Verhältniſſes zu ſeiner äquivoken

---

für Suarez ſo ſchwierige Frage: Tertium et mihi difficilius exemplum est de impetu impresso lapidi sursum projecto. Non enim statim ac cessat activitas projicientis esse desinit, ut per se constat; nam ad hoc imprimitur, ut maneat aliquamdiu post contactum impellentis, et tamen postea paullatim per sese desinit esse absque ulla actione contrarii agentis, ac tandem consumitur.... Hoc exemplum sane difficile; nam experientia ipsa videtur docere impulsum illum paullatim minui, quia inde provenit ut motus projecti paullatim etiam remittatur et langueat. Aliunde vero non apparet actio agentis contrarii, a quo corrumpatur. Aut enim illud esset intrinseca forma aut gravitas projecti, et hoc non, quia nec gravitas est activa alterius qualitatis, neque ipsa intenditur per emanationem, sicut frigus in aqua, quia gravitas non fuerat remissa per impressionem impetus. Vel remitteretur a medio resistente et in contrarium impellente; et hoc etiam dici non potest, tum quia priusquam projectum incipiat in contrarium impelli, incipit impetus remitti, tum etiam, quia si unus impetus non corrumperetur, nisi a contrario, non posset lapis a se abjicere omnem impetum; necesse est ergo, ut per puram privationem auferatur.... Sic mihi etiam haec incerta sunt.... Solum dicere possumus, quamvis impetus non corrumpatur per propriam actionem contrarii, tamen desinere ad modum earum qualitatum, quae sic corrumpuntur, quia desinit resistente seu renitente contrario. Itaque, quia illa qualitas est in subjecto contrario, et resistente activitati ejus, propter quam solam illa qualitas imprimitur per modum instrumenti, ideo non postulat semper ibi conservari, et quia alias subjectum semper illi resistit, et actioni ejus, natura talis rei postulat, ut paullatim ab ejus conservatione cessetur. Tamen hoc non est propter dependentiam mediam a suo agente, sed propter peculiarem naturam et institutum talis qualitatis. *Metaph.*, Disput. 21, sect. 3, n. 23—27.

Urſache zu finden. Von der Bewegung iſt es klar, daß ſie nur ſo lange dauern kann, als es ein actuell Bewegendes gibt. Die immanenten Actionen werden, weil auf ein gewiſſes Ziel gerichtet, nicht als bloße Actionen, ſondern richtiger als wahrhafte Qualitäten anzuſehen ſein, aber, weil Vitalacte, von ihren Potenzen abhängig und nur ſo lange ſeiend, als ſie von der Potenz actu erhalten werden. Anders verhält es ſich mit den Habitus, die ſelber principia agendi ſind, und ihrer Natur nach permanent und unabhängig von der actuellen Efficienz der entſprechenden Potenzen beſtehen. Im Gebiete der species intentionales findet eine nach Zweck und Dignität derſelben gegliederte Abſtufung in Hinſicht auf Dependenz oder Independenz der Fortdauer ab [1]). In Hinſicht auf die phyſiſchen Qualitäten kann man die von Thomas gegebene Begründung gelten laſſen; er ſcheint auch nur dieſes Genus von Qualitäten an den genannten Stellen im Auge gehabt zu haben. Denn dieſe Qualitäten disponiren entweder zu einer Form, oder folgen aus einer Form. Die Qualitäten erſterer Art gehen wenigſtens in esse remisso der zu erzeugenden Form voraus, und müſſen daher auch ohne dieſelbe einiger Maſſen beharren können. Nicht ſo jene der zweiten Art, weil ſie entweder intrinsece aus der ſchon producirten Form fließen oder doch von dem Agens, welches dieſe Form beſitzt, abhängen.

Mit der Vereinfachung, welche die ontologiſche Lehre von den Accidenzen durch die fortſchreitende Entwickelung der phyſikaliſchen Einſichten und die hiedurch bewirkte Umſtimmung des philoſophiſchen Denkens erfuhr, vereinfachte ſich auch die Frage rückſichtlich der Art und Weiſe, wie man ſich neben der Erhaltung der Subſtanzen durch Gott die Erhaltung der Accidenzen zu erklären habe. Die Natur eines Dinges — ſagt Stattler — beſteht in einer beſtimmten Art der Wirkungsfähigkeit und Leidensfähigkeit deſſelben; und dieſe Natur iſt denn auch der Gegenſtand der fort-

[1]) De speciebus autem intentionalibus non potest ratio reddi ex generali natura earum, cum videamus quasdam pendere in conservari a suis proximis agentibus, alias vero minime. Et ideo reddi potest ratio, vel in finali causa, quia quaedam institutae sunt ad cognoscendum tantum in praesentia objectorum: aliae vero ut retineantur in memoria: vel ulterius ex his diversis finibus intelligi potest, species sensuum externorum esse valde imperfectas et esse quasi instrumenta conjuncta suorum objectorum et ideoque natura sua pendere ex actione eorum in esse et conservari: alias vero species vel sensibiles vel intelligibiles esse perfectioris rationis, et ideo magis esse independentes. *L. c., n. 16.*

dauernden Conservation durch Gott. Die Erhaltung der Substanzen — bemerkt Burkhauser — schließt von selbst auch die Erhaltung der Accidenzen in sich. Denn was immer in einem Dinge ist, ist entweder dieses Ding selbst, oder eine Eigenheit des Dinges, welches kein vom Dinge verschiedenes Sein hat [1]); daher wird Substanz und Accidenz des Dinges durch einen und denselben Act Gottes erhalten. Storchenau wiederholt den schon Oben aus Leibnitz angeführten Satz, Gott erhalte die Creaturen jeden Augenblick in demjenigen Zustande, in welchem sie sich thätig und leidend eben befinden.

Burkhauser beantwortet [2]) einige Einwürfe, welche gegen die Lehre von der unmittelbaren Erhaltung der Dinge durch Gott erhoben werden. „Was ist, kann aus sich selbst nicht aufhören zu sein; mithin ist eine besondere Influenz Gottes zur Erhaltung des Dinges überflüßig." Der Vordersatz des Argumentes ist falsch; denn ihm zufolge könnte selbst Gott ein Geschaffenes nicht mehr vernichten. „Wenn Gott allmächtig ist, muß er auch im Stande sein, Dinge hervorzubringen, welche durch ihn selbst fortdauern." Es handelt sich hier nicht um Gottes Allmacht, sondern um die innere Möglichkeit eines geschaffenen Dinges, welches aus sich selbst fortdauern soll. Diese Art der Fortdauer ist undenkbar, weil das Ding, dem man sie zuschreibt, zugleich als ens a se und ens ab alio gedacht werden müßte; oder man müßte wenigstens das Undenkbare denken, daß

[1]) Negari non potest — bemerkt Burkhauser (Institutiones metaphys., P. I, p. 96) — modos revera ab essentia entis, cujus sunt modi, esse distinctos. Attamen nec istud negari potest, modos non posse ita omnino ab essentia distinctos esse, ut illa distinguuntur, quae vere mutuo separabilia sunt; nam imprimis modi non aliter a nobis concipi possunt, nisi tanquam aliquid entis illius, in quo sunt, eumque in ente inesse concipiuntur, non concipiuntur ita in eo inesse, ut aliquid vere diversum in subjecto diverso e. g. mens in corpore humano inest, sed ratione quadam longe alia, quae via satis ab identitate ipsa discerni potest: et deinde si modi proprium suum esse, ut ajunt, ab essentia entis vere et omnino diversum haberent, jam nulla profecto appareret ratio, cur non ipsi etiam sine essentia soli per sese existere possent. Fatendum ergo est, inter essentiam et modos intercedere distinctionem quamdam inexplicabilem, quae quidem vere realis sit, minor tamen sit, quam illa, quae inter res mutuo separabiles intercedit, adeo, ut nec identitatem realem penitus excludere videatur. Atque idcirco distinctio ista peculiari nomine a Philosophis *distinctio modalis* appellata est, ut discerneretur ab ea, quae inter rem et rem i. e. inter res mutuo separabiles intercedit et sola tanquam proprio jure simpliciter realis vocatur.

[2]) Institut. Metaph., P. III, p. 324.

es in jedem Augenblicke, in welchem es ſich conſerviren d. h. auf's Neue hervorbringen ſoll, bereits vorhanden wäre. Daß es „von Gott nicht annihilirt werde," erklärt als ein rein negativer Grund noch nicht ſein poſitives Fortbeſtehen. Daß „eine einmal in Gang verſetzte Maſchine von ſelbſt ihren Gang geht, ohne daß der Meiſter nachzuhelfen braucht," iſt wohl wahr; aber der Verfertiger der Maſchine iſt nicht Urheber der Stoffe, aus welchen die Theile der Maſchine verfertiget ſind, und ſo fragt es ſich weiter, wer erhält denn die Stoffe, aus welchen die Maſchine verfertiget iſt?

Die geſchaffenen Dinge ſind nicht bloß in ihrem Sein, ſondern auch in ihrem Wirken durch die göttliche Cauſalität getragen und beeinflußt. Gegen dieſe in allen Schulen gemeingiltige Lehre haben bisher — bemerkt Mlodzianowski — einzig Durand und der Capuziner Ludovicus de Dola [1]) Einſprache gethan, meinend, daß es genüge, eine fortdauernde Erhaltung der wirkenden Kräfte durch Gott anzunehmen. Es hieße aber der göttlichen Allmacht Eintrag thun, die unmittelbare Concurrenz Gottes zu den Actionen der causae secundae läugnen zu wollen. Denn wie Gott die Producte dieſer Actionen vernichten kann, muß er auch das Produciren annihiliren können. Wie er aber Erſteres nur dadurch vermag, daß das Product unmittelbar von ihm abhängt, ſo muß auch das Produciren, damit es vernichtbar ſei, unmittelbar von ihm abhängen. Hurtado und Arriaga haben wohl eine ohne dieſen unmittelbaren göttlichen concursus wirkende Creatur als denkbar angenommen; Oviedo hingegen und der jüngere Suarez haben dagegen Widerſpruch erhoben, weil es zur Vollkommenheit Gottes gehöre, daß jede Creatur in allen an ihr möglichen Beziehungen von Gott abhängig ſei. Was hat man denn nun unter der Abhängigkeit des creatürlichen Wirkens von einem unmittelbaren Einfluße Gottes ſich vorzuſtellen? Unter dem concursus divinus verſteht Suarez eine unmittelbar von Gott emanirende Action, durch welche die Actionen der causae secundae beeinflußt werden, ſo zwar, daß, wie das Sein, ſo auch das Wirken derſelben in ſeiner Weiſe an dem von Gott mitgetheilten Sein Theil hat [2]). Dieſer concursus iſt demnach nicht als eine voraus-

[1]) Bei Compton wird auch der Franciscaner Nikolaus Bonetus als Vertreter dieſer Anſicht genannt. Nik. Bonet (c. a. 1480) ſchrieb: Postilla in Genesin — Comm. in IV libros Sentt. — Comm. in Aristot. Metaph. — De conceptione B. M. V. — Formalitates e doctrina Scoti.

[2]) Ueber die hieher gehörigen Meinungsgegenſätze zwiſchen Thomiſten, Scotiſten, Jeſuiten vgl. Geſch. d. Thom., S. 109 ff.

gehende Anregung, ſondern als ein förmliches Mitwirken mit dem Wirken der causa secunda zu verſtehen. In dieſer Weiſe — bemerkt Suarez weiter — haben ſich Thomas, Duns Scotus, Almainus, Gregor, Capreolus über dieſen Punct erklärt. Dieſe Art des Mitwirkens reicht hin, die weſentliche Abhängigkeit der causa secunda, ihrer Actionen und Wirkungen von der causa prima ſicher zu ſtellen. Demnach wäre es überflüßig, den concursus divinus nicht bloß per modum actionis, ſondern auch per modum principii zu poſtuliren. An ſich genommen bedeutet ein Concurriren per modum principii weit weniger als per modum actionis, und beſagt bloß eine entfernte und accidentielle Mitwirkung zu dem Zwecke und Ergebniß der Thätigkeit der causa secunda; ſollte es aber mehr bedeuten, nämlich eine virtus indita, ſo wäre damit geſagt, daß die causa secunda an einem Defecte leide, welchem durch eine Ergänzung abgeholfen werden müſſe, während doch angenommen werden muß, daß die causa secunda in actu primo ordnungsgemäß beſchaffen ſei, mithin keiner außerordentlichen Vervollſtändigung oder Ergänzung bedürftig ſei. Es läßt ſich aber auch gar nicht begreifen, wie und wozu eine Concurrenz per modum principii oder praeviae conditionis ſtatthaben ſoll. Wollte man ſagen, eine praevia conditio des creatürlichen Wirkens ſei die applicatio causae secundae ad agendum, ſo müßte geantwortet werden, daß die Application der causa secunda in ihren Motionen ſelber beſtehe: motio localis, actio vitalis, actio animalis (cognoscitiva und appetitiva). Eine andere Art von Application als die genannten drei realen Motionen oder Mutationen der causa secunda gibt es nicht [1]). Andere nennen dieſe angebliche conditio praevia eine motio causae secundae ad agendum. Unter welche Claſſe von Bewegungen ſoll dieſe motio eingereiht werden? Soll die causa secunda local bewegt werden? Aber nicht alle Actionen der causa secunda ſind mit einer localen Motion derſelben verbunden. Eben ſo wenig kann an einen motus ad quantitatem

---

[1]) Nec vero dici potest — fügt Suarez bei — terminum illum mutationis quae applicatio dicitur, esse ipsammet actionem causae secundae, tum quia una actio non est terminus alterius, tum etiam quia illa applicatio est mutatio in ipsa causa secunda, actio vero ejus saepe est in passo; tum denique, quia illa applicatio dicitur esse conditio praevia ad actionem, ergo et terminus ejus est etiam praevius. Sicut ergo in causa secunda nihil est reale, quod talem mutationem terminare possit, ita neque est talis applicatio, quae sit aliquid reale in ipsa praevium ad actionem. *Metaph.*, Disp. 22, sect. 2, n. 25.

(d. i. an eine quantitative Mutation der causa secunda) gedacht werden. So bliebe nur die qualitative [1]) Mutation übrig d. i. eine Zubereitung der causa secunda durch eine Verbesserung ihres Zustandes in actu primo welcher somit an sich nicht der ordnungsgemäße wäre — eine Annahme, die bereits zurückgewiesen ist. Oder sollte die fragliche motio unmittelbar selber das Bewegtwerden der handelnden causa secunda wirken sollen? Dann wäre ja nicht die causa secunda, sondern die causa prima das Princip der creatürlichen Action, die Handlung somit nicht eine Action der causa secunda, sondern der actio prima [2]). Eben so unpassend ist es, eine excitatio virtutis als Zweck jener angeblichen praevia conditio anzugeben. Soll die excitatio eine realis mutatio bezwecken, so gilt das eben von der motio Gesagte. Soll sie dieß nicht bezwecken, so möge man erklären, was man sich unter ihr zu denken habe, und wie eine excitatio virtutis ohne die ihr entsprechende actio virtutis denkbar sei? Im Bereiche der physischen Kräfte ist jede sogenannte Excitation eine wahrhafte Alteration eines Agens durch ein anderes Agens [3]), was auf das Verhal-

[1]) Caramuel Lobkowitz erzählt, wie er aus Anlaß eines Disputes über die qualitative Mutation zur praedeterminatio physica bekehrt worden sei. In universitate Viennensi Austriae — berichtet er (Theol. fundam., thes. 5, notab. 4) — a. 1654 P. Herwart S. J. magni ingenii Doctor defendit iterum iterumque: Esse possibilem qualitatem, quae ex essentia sua physica et reali infallibilitatem illaesa libertate induceret. Fuit disputatio celebris et quia jussus fui argumentari primo loco, unam aut alteram consequentiam subjiciam, sic dixi: Possibilis est qualitas, quae ex essentia sua reali et physica infallibilitatem inducat et humanam libertatem non laedat: ergo possibile est non dari Scientiam Mediam in Deo, ergo de facto non datur scientia media, ergo de facto dantur praedeterminationes physicae, si non necessitantes in sensu composito, saltem infallibilitantes. Quo attentius istam thesin considero, videtur mihi clarius subscribere sententiae Thomistarum.

[2]) Nec vero potest ille motus per se terminari ad ipsammet actionem causae secundae, tum propter alias rationes factas de applicatione, tum etiam, quia alias jam ille motus non esset conditio ad illam actionem praerequisita, sed esset intrinseca via ad illam actionem; quando quidem illa actio dicitur esse proprius et immediatus terminus illius motus. Ex quo ulterius fiet, ut sicut ille motus dicitur esse a sola prima causa, ita et terminus ejus, nam ab eadem causa est terminus a qua est via; ergo si actio causae secundae est intrinsecus terminus motus illius, erit a sola causa prima, quod involvit apertam repugnantiam, quomodo enim est actio causae secundae, si est a sola prima? *Metaph.*, disp. 22, sect. 2, n. 25.

[3]) Complementum virtutis per qualitatem additam aut applicatio vel dis-

ten der causa prima zur causa secunda nicht übertragen werden darf. Und eben ſo wenig iſt der Ausdruck excitatio in jenem Sinne anwendbar, in welchem er von den Seelenkräften gebraucht wird. Denn entweder geht die Excitation aus einer inneren Vitalregung hervor, oder ſie wird durch ein äußeres Object bewirkt. Gott im erſteren Sinne als Excitanten creatürlicher Actionen faſſen, hieße ihn zur Weltſeele machen. Im letzteren Sinne kann er nicht Excitant ſein, weil viele Agentien der Welt nicht in der Art excitirt werden können, wie die vorſtellende und begehrende Seele; und diejenigen, welche in ſolcher Art excitirt werden (die empfindungs- und denkfähigen Weſen) haben nicht immer die causa prima zum Object der Bewegung. Aus dem Geſagten erhellt hinlänglich die Unzuläſſigkeit einer Berufung auf das Axiom: Causa secunda non agit, nisi mota a prima, um daraus eine occultissima praemotio, die ſogenannte praemotio physica zu begründen. Man kann auch nicht nachweiſen, daß Ariſtoteles jenen Satz je in dieſem Sinne erklärt oder angewendet hätte. Der fragliche Satz hat bei Ariſtoteles nur die Bedeutung, daß alle Bewegung einen letzten und höchſten Beweger, alle Wirkung eine letzte und höchſte Urſache habe; von einem unmittelbaren Anſtoße, den die höchſte Urſache auf jedes einzelne Agens übe, weiß Ariſtoteles nichts. Demzufolge kann der Ausdruck movere, auf den concursus divinus bezogen, nur metaphoriſch verſtanden werden, wie Fonſeca gut zeigt, und ſchreibt ſich von der Wahrnehmung her, daß die todten Werkzeuge, deren ſich der Menſch zu irgend einer mechaniſchen Verrichtung bedient, nur dann und dadurch, daß ſie von der Hand des Arbeitenden in Bewegung geſetzt werden, ihre Wirkung und ihren Dienſt verrichten [1]).

---

positio agentis, ut ex se emittere possint vaporem vel exhalationem aliquam, qua mediante agit, ut dum res odorifera per calefactionem rarefit, facilius potest exhalare odorem. Et sic de aliis. *L. c., n. 28.*

[1]) Verum est, D. Thomam Pot. qu. 3, art. 7 addere tertium, nimirum virtutem instrumentalem fluentem, quam recipit causa secunda a prima, ut agat tanquam instrumentum ejus. Diserte enim hanc numerat distinctam ab applicatione, et ab efficientia seu conservatione ipsius causae secundae et virtutis ejus. Existimo tamen Div. Thomam tacite retractasse illam doctrinam in P. I, ubi exquisite tractans omnem modum quo causa prima operatur cum secunda, illam virtutem omisit, quod facere non potuisset in proprio ac praecipuo loco, si existimasset esse per se necessariam ad concursum primae causae; et similiter Gent. II, c. 70 illius non meminit. Nec discursus quem facit in dicto articulo 7 de Pot., est efficax. Fundatur enim in eo, quod causa secunda non potest

Aus dem Geſagten ergibt ſich die Beantwortung einiger anderer auf den concursus divinus bezüglicher Fragen. Sind göttliche und menſchliche Thätigkeit zwei verſchiedene Handlungen, oder coefficiren ſie nur Eine Action? Offenbar nur Eine, weil dieſe von beiden Thätigkeiten unmittelbar und weſentlich abhängt. Sofern die Mitwirkung Gottes eine nach Außen fallende tranſeunte Thätigkeit iſt [1]), conſtituirt ſie mit der Thätigkeit der causa secunda Eine Action, und in dieſer Hinſicht iſt verwehrt, zu ſagen, daß die actio causae secundae ab actione causae primae ſei; auch kann unter dem gegebenen Geſichtspunkte keine prioritas causalitatis für die göttliche Thätigkeit beanſprucht werden — wenigſtens nicht der Sache nach, obwohl hinſichtlich des natürlichen Vorranges der göttlichen Thätigkeit eine Priorität secundum rationem. Subject der göttlichen Mitwirkung iſt das Subject der Thätigkeit der causa secunda, alſo dieſe ſelber bei immanenten Actionen, das passum (dasjenige, worauf die causa secunda wirkt) bei tranſeunten Actionen der causa secunda.

Durch die Behauptung, daß göttliche und menſchliche Thätigkeit Eine Action coefficiren, unterſcheidet ſich die in den Jeſuitenſchulen vorgetragene Lehre über den concursus divinus von jener der Scotiſten, welche eine Concomitanz der göttlichen Thätigkeit mit der menſchlichen lehren. Im Falle einer ſolchen Concomitanz — bemerkt Mlodzianowski — ſtellt ſich das Dilemma ein: Entweder weiß Gott vor Eintritt der Concomitanz, wie die Creatur handeln werde; oder er weiß es nicht. Weiß er es, ſo hat das Gottes Unwürdige ſtatt, daß in dem ſeinem Beitritte vorangehenden Posse der causa secunda ein Effect vorhanden iſt, den nicht Gott hervorbringt. Weiß er aber, wie ſie handeln wird, ſo ertheilt er ſeine begleitende Mitwirkung auf's Gerathewohl, was ſeiner eben ſo unwürdig iſt. Ferner hebt jene Concomitanz, wenn ſie anders ad unum determinirt iſt, die Freiheit des creatürlichen Willens auf. Denn Freiheit des Willens iſt nur dann vorhanden, wenn — positis omnibus ad agendum

---

efficere esse existentiae nisi per modum instrumenti: quod proprie et in rigore loquendo de instrumento, verum non est, ut latius attingam inferius disputando de essentia creaturae. *Metaph.*, disp. 22, sect. 4, n. 52.

[1]) Jam in superioribus diximus, hunc actum internum voluntatis divinae non habere propriam rationem actionis, quae dicit fluxum et tendentiam ad terminum: sed habere potius rationem principii, quia vel est omnipotentia Dei, vel si ratione distinguantur, habet se ut applicans omnipotentiam Dei ad agendum. *L. c., sect. 3, n. 7.*

requisitis — die Handlung dennoch unterbleiben kann, was aber, wenn eines der Requisite, die göttliche Concomitanz, vorhanden ist, nach Poncius' eigenem Geständnisse nicht mehr möglich ist. Denn nur dann ist die Freiheit sicher gestellt, wenn dasjenige, wodurch der Wille determinirt ist, das Handeln des Willens zu seiner Voraussetzung hat. In nostra voluntate non est — sagt Augustinus — nisi quod sequitur nostram voluntatem. Dieß läßt sich aber vom concursus concomitans eben so wenig, als von einem concursus antecedens sagen [1]). Poncius meint die Freiheit zu salviren, wenn er hervorhebt, daß der concursus divinus nichts anderes als die volitio Dei, also eine von der volitio humana verschiedene Realität sei. Diese Ausflucht ist falsch; denn der concursus divinus ist nicht ein Act des göttlichen Willens, sondern der göttlichen Macht; und eben so falsch ist, den concursus divinus (in actu secundo) von der Action der Creatur zu trennen, da beide in actu secundo in Einer Action vereint sind. Lorca gibt diese Einheit zu, nimmt aber, während er der causa secunda eine prioritas materialis vindicirt, für die causa prima eine Priorität in genere causae efficientis in Anspruch.

---

[1]) Die Art und Weise, wie Poncius den concursus concomitans als verträglich mit der Willensfreiheit darstellen will, erinnert fast — bemerkt Mlodzianowski — an die Argumentationen der Thomisten für die Vereinbarkeit der praedeterminatio physica mit der Willensfreiheit: Quicquid habere potest virtutem determinativam voluntatis, sage Poncius, vel debet illam habere, quatenus est aliquid, quod habet rationem actus primi, vel rationem actus secundi. Neutro modo determinatus ille concursus habet vim determinandi necessario voluntatem, quod ipsum probatur, quia quod determinat necessario per modum actus primi, aut debet proponi ipsi per intellectum, aut debet habere aliquam antecedentem actionem, per quam produceretur actio voluntatis? Jam autem non est necessarium, ut vel decretum illud cognoscatur, nec habet illud decretum vel concursus actionem aliquam ante actionem voluntatis; alias ante actionem voluntatis produceretur actus voluntatis, quod fieri non potest, non datur enim actio actionis gratisque illa poneretur. Quodsi illud decretum et ille concursus esset per modum actus secundi, nec dum necessitaret voluntatem, quia ille concursus aut esset actio totalis actus voluntatis aut partialis. Si totalis, ergo actus ille non produceretur a voluntate; si partialis, ergo debet simul natura adesse voluntatis, et sic non determinabitur voluntatis determinatione antecedenti.... Dieß heißt zu viel beweisen, erinnert Mlodzianowski; probaret enim, salvari libertatem in praedeterminatione Thomistica, quia etiam illa nec agit sine voluntate, nec debet proponi voluntati. Supponitur autem Scotistas praedeterminationem physicam non admittere. *In libros Phys.*, p. 203.

Die der causa prima zugeſprochene Art der Priorität ſchließt jedoch eine Identification beider in actu secundo aus; Lorca ſelber nennt ſie eine prioritas a quo, und dieſe Art der Priorität importirt in der Dreieinigkeit einen reellen Unterſchied von Principiirendem und Principiirtem. Der concursus causae secundae ſoll ein Prius in genere causae materialis ſein, iſt alſo Subject des concursus causae primae; wie können aber unter dieſen Vorausſetzungen beide concursus reell daſſelbe ſein?

Wie hat man ſich aber das Zuſammenſein beider Cauſalitäten in der einen Action zu denken? Suarez unterſcheidet den concursus zu den Actionen der natürlichen Kräfte vom concursus zu den Actionen des freien Willens. Die erſtere Art der göttlichen Concurrenz bietet keine Schwierigkeiten. Wie nämlich Gott von Ewigkeit her beſchloſſen hat, eben dieſe und keine anderen Dinge, in dieſer und keiner anderen Zeit, Art und Ordnung zu ſchaffen, ſo hat er auch ſeit ewig beſchloſſen, nach Art ihres Bedürfens und Faſſungsvermögens zu ihren Actionen zu concurriren. Und dieſer Beſchluß bezieht ſich eben ſo auf's Einzelnſte, wie ſein Wiſſen von den Dingen; und er offerirt ſeine Mitwirkung nach den Geſetzen ſeiner Weisheit und Providenz. Daraus folgt nun, daß die natürlichen Urſachen jeden Augenblick ſo wirken müſſen, wie ſie wirken. Hätte auch das individuelle Ding das Vermögen in mehrfacher Weiſe ſich zu bethätigen, ſo iſt dieß doch nur eine potentia remota, die erſt unter Hinzutritt der göttlichen Concurrenz zur potentia proxima wird; und da die göttliche Concurrenz nur auf dieſe oder jene beſtimmte Wirkung mit Ausſchluß anderer nebenbei möglicher Wirkungen abzielt, ſo kann actu keine andere, als die von Gott gewollte Wirkung eintreten [1]). Die Handlungen der freien Cauſalitäten hingegen können keinem ſolchen phyſiſch determinirenden Einfluße unterſtellt ſein; es muß ihnen die libertas exercitii und specificationis gewahrt bleiben, und ſo muß wohl auch der concursus divinus in Abſicht

---

[1]) Dices: Concursus est ipsa actio, actio autem non requiritur ad posse sed ad agere, ergo concursus non requiritur ad posse. Respondeo, aliud esse loqui de concursu ipso in se et in actu secundo, de quo procedit objectio, et quantum ad id recte concludit; aliud vero est loqui de concursu in actu primo et in proxima applicatione, quomodo dicimus requiri ad posse simpliciter. Qui concursus non consistit in actione, sed in divina virtute seu voluntate ut proxime applicata, et quasi conjuncta in tali tempore cum causa secunda ex vi sui aeterni decreti ad concurrendum cum illa, quam alii vocant praeparationem seu oblationem concursus. *Metaph.*, disp. 22, sect. 3, n. 7.

auf ihre Actionen anders geartet sein. Die natürlichen Potenzen sind ihrer Natur nach zur Ausübung ihrer Actionen determinirt, die freien Willen aber nicht; also kann Gott letzteren den concursus nicht auf eine ihren Wesenscharakter aufhebende, zum Handeln nöthigende Art anbieten. Da Gott den Willen als freien will, so will er eben deßhalb nur bedingnißweise, daß dieser handle, unter der Bedingung nämlich, daß derselbe frei handle; und bietet auch seinen Concurs nur unter dieser Bedingung an. Aus eben diesem Grunde bietet Gott seine Concurrenz zu allen dem handelnden Willen offen stehenden Möglichkeiten der Art des Handelns. Ohne eine solche Art der Concurrenz wäre der freie Wille niemals in potentia proxima zum Handeln. Andererseits ist durch diese indifferente, von der bestimmten Art der factischen Willensentscheidung absehende Anbietung des Concursus, Gott von der Urheberschaft der bösen Handlungen enthoben, die ihm nicht abgesprochen werden könnte, wenn der concursus ad unum actum determinirt wäre.

Der Capuciner Ludovicus Pereira de Dola war mit dieser Auskunft nicht zufrieden, und schrieb ein eigenes Werk [1]), um zu beweisen, daß ein concursus Dei specialis et immediatus nicht zulässig sei. Gott leiste im Momente des sündhaften Actes nichts anderes, als daß er den geschaffenen Willen erhalte. Das Concil von Trient selber (Sess. 6, can. 6) verwerfe die entgegengesetzte Ansicht, die Ansicht nämlich, daß Gott proprie et per se das Böse wirke. Andererseits aber — entgegnet Compton — schreibt das Concil Gott in Rücksicht auf die guten Handlungen der Menschen einen physicus et immediatus concursus förmlich zu, und verurtheilt somit förmlich die Ansicht des P. Louis de Dole, der den concursus Dei immediatus, als überhaupt mit der Willensfreiheit des Menschen unverträglich verwirft. Ueberhaupt mißversteht P. Dole den citirten Canon, wenn er darin den concursus Dei physicus verworfen findet, so wie auch die Lehre vom concursus physicus selber; dieser ist nur die nothwendige Bedingung zur Wahrung der Realität des freien Wollens, der Entscheid des Concils aber gegen jene gerichtet, welche Gott zum moralischen Urheber des Bösen machen wollen, so daß er das Böse und die Sünde von Ewigkeit her gewollt habe und hiedurch zur Sünde unausweichlich nöthige. Demgemäß ist auch P. Dole's Polemik gegen Suarez verfehlt, und der letzterem zur Last gelegte Verstoß gegen das Concil von

[1]) De concursibus Dei et creaturae, 1630.

Trient in der That nicht vorhanden. Vielmehr behaupten nach Anſelm's und Thomas' Vorgange die angeſehenſten Theologen, ein Tanner [1]), Zumel [2]), Monteſinos [3]), Malder [4]), daß die Läugnung der Concurrenz Gottes zu den ſündhaften Acten der Menſchen eine unzuläſſige, anſtößige, ja glaubenswidrige oder wenigſtens höchſt bedenkliche Anſicht ſei.

Nun handelte es ſich aber freilich auch noch um die weitere Frage, ob man Gott die phyſiſche Urſache der Sünde d. i. der ſtofflich und phyſiſch verſtandenen Entität der Sünde nennen dürfe. Einige, wie Becanus u. A. ſagten, Gott könne nicht die causa physica peccati genannt werden, weil er, niemanden unterthan durch ſeine Concurrenz zur Sünde, kein Geſetz verletze. Nach Hurtado kann Gott deßhalb nicht causa physica der Sünde genannt werden, weil er ſie nicht auf ſündhafte Weiſe, und nicht vitaliter cauſirt. Nach Scotus, Salas, Vasquez iſt bloß der geſchaffene Wille als freithätige Urſache der Sünde die causa physica derſelben. Mit allen dieſen Erklärungen aber — bemerkt Compton — iſt nur geſagt, daß Gott nicht ſelber ſündige, wenn er zur ſündhaften Handlung concurrirt, keineswegs aber gezeigt, daß er die causa physica peccati nicht ſei. Auch der ſündhafte Habitus concurrirt nicht freithätig zur Sünde, iſt dem Geſetze nicht unterthan, und iſt doch phyſiſche Urſache der Sünde. Gott iſt auch in Hervorbringung anderer Dinge keinem Geſetze unterthan, und dennoch phyſiſche Urſache derſelben. Wenn der menſchliche Wille vermöge ſeiner Freiheit und als Vitalprincip ausſchließlich Urſache der Sünden als ſolcher iſt, ſo wäre er aus demſelben Grunde auch ausſchließliche Urſache der guten Handlungen als ſolcher. Andere helfen ſich

---

[1]) Tanquam certissimum esse tenendum — heißt es bei Tanner 1, 2 dist. 4, qu. 9, d. 5, n. 76 — Deum per modum causae universalis vere proprie et immediate efficere actum peccati, una cum causa secunda, adeo ut opposita sententia, etsi manifeste non sit haeretica, prorsus tamen sit falsa et improbabilis.

[2]) Nach Zumel (1, 2, qu. 79, art. 2) iſt die contraria opinio ut minimum valde periculosa in fide et forte erronea.

[3]) Monteſinos ſagt (1, 2 disp. 10, qu. 3, n. 25), esse erroneum vel errori proximum negare Deum concurrere ad actum peccati.

[4]) Est fidei — heißt es bei Malderus, 1, 2 qu. 79, art. 2 — Deum tanquam causam primam concurrere ad omnem operationem creaturae, adeoque ad actum materialem cujusvis peccati per se et immediate. Ita tenent omnes Theologi, quorum multi aperte dicunt, sententiam Durandi esse haereticam: reliqui omnes hanc nostram, tanquam dogma catholicum, de quo dubitare non liceat, amplectuntur.

damit, daß ſie das Böſe der ſündhaften Handlung in eine Negation, Privation u. ſ. w. ſetzen. Gott ſei bloß Urheber des Poſitiven, nicht aber des Negativen, was im Acte vorkomme. Aber der Menſch gilt ja nur inſofern als causa physica des Negativen am ſündhaften Acte, als er Urheber des Poſitiven an ihm iſt; man kann alſo Gott nicht als causa physica des Poſitiven anſehen, ohne in ihm zugleich auch die Urſache des Negativen anzuerkennen. Zudem iſt es auch zum mindeſten ſehr problematiſch, ob die formelle Bosheit der Sünde wirklich nur in etwas Negativem beſtehe. Wieder Andere ſagen, Gott cauſire zwar Alles, was im Beſonderen zur Sünde gehöre und ſie conſtituire (Qualität, Action, Union mit dem Subjecte), das hieraus conſtituirte Ganze aber habe den ſündigenden Willen zur causa physica. Alſo exiſtirt das Ganze im Unterſchiede von den Theilen, und es gibt etwas, zu deſſen Hervorbringung Gott nicht unmittelbar concurrirt. Dieß heißt, in den Irrthum Durand's verfallen. Aber auch die von Leſſius, Molina, Suarez, Arriaga und den meiſten Anderen vorgeſchlagene Auskunft, daß der concursus divinus zu den freien Willenshandlungen ein nicht determinirter Concursus (concursus indifferens) ſei, findet Compton ungenügend. Auch der Intellect iſt actu primo indifferent gegenüber den möglichen Species der Handlungen, und könnte, nach dem Grundſatze, welcher der erwähnten Auskunft zu Grunde liegt, nicht wahrhaft Urſache ſeiner Acte ſein. Andere geſtehen zu, daß die angebliche Indifferenz des göttlichen Concurſus nicht ausreiche, und denken ſich denſelben determinirt, und zwar in Rückſicht auf die böſen Handlungen durch Abſcheu vor dem Böſen derſelben determinirt. Damit wird jedoch nur die moraliſche, nicht aber die phyſiſche Urheberſchaft des Böſen von Gott abgewendet. Und woher denn jener Abſcheu Gottes? Die Sünde iſt nicht als Gottgewirktes, ſondern nur inſofern ſie vom geſchaffenen Willen ausgeht und zur recta ratio in Widerſpruch geſetzt iſt, etwas Böſes; weßhalb denn auch Herice [1]) und viele Andere ſagen, daß Gott den ſündhaften Act rein nur als Terminus ſeiner allmächtigen Wirkſamkeit liebe. Und mit Recht. Denn der Wille Gottes, den concursus universalis zu leiſten, verhält ſich aus Prius zum Mißfallen und zur Urſache des Mißfallens, weil dieſes erſt unter Vorausſetzung der Möglichkeit des Actes, der verboten werden ſoll, denkbar iſt, die Möglichkeit aber durch den Willen Gottes, den concursus zu leiſten, bedingt iſt. Aus

[1]) Vgl. Geſch. d. Thom., S. 322.

dem Gesagten erhellt nun allerdings, daß man nicht umhin könne, zu sagen, Gott sei causa physica peccati; zugleich erhellt aber, daß er es nur geschehen läßt, daß der antecedenter gewährte concursus zur Sünde mißbraucht werde. In diesem rein permissiven Verhalten also, und nicht in der Indifferenz des concursus ist der Grund zu suchen, aus welchem Gott deßungeachtet nicht als moralischer Urheber der Sünde gelten kann.

Die Lehre vom concursus divinus war bis auf die Zeiten der Deisten herab d. h. so lange und soweit die Philosophie unter dem Einfluße der scholastischen Theologie stand, allgemein anerkannte Lehre; wenn sie von einzelnen, wie von Taurellus [1]) aus antiperipatetischem Interesse, von dem Gassendisten Bernier [2]) im Interesse einer atomischen Physik bestritten wurde, so hielten doch andere Männer, die über solche beschränkende Gesichtspunkte erhaben waren, wie Leibnitz [3]), an ihr fest. Daß das Abgehen von der Physik des Aristoteles und die Hinneigung zur Corpuscular-theorie oder zum Monadismus das Aufgeben zur Lehre vom concursus divinus nicht nothwendig zur Folge habe, zeigt sich auch bei Maignan [4]), an welchen der Eklektiker Le Roy in Entwickelung seiner dießfälligen Ansicht anknüpft. Das Gute — sagt Le Roy mit Maignan — ist für den Willen ungefähr das, was der Ort für die Körper ist. Wie der Körper in seinem Orte, so ruht der Wille in dem begehrten Gute; die Ruhe ist aber beiderseits keine unthätige, sondern wie die Körper in ihren Orten gravitiren, hängen die Willen den Objecten ihres Begehrens in

---

[1]) Nicolaus Taurellus (Ochslein), ein Philosoph und Arzt, lehrte zu Basel und Altorf, und nahm eine mittlere Stellung zwischen den Anhängern und Gegnern des Aristoteles, welchen er in den vornehmsten Puncten mit der christlichen Offenbarungslehre streitend fand († 1606). Schriften: Philosophiae triumphus, seu metaphysica philosophandi methodus — Discursiones de mundo adversus Franc. Piccolomineum — Discursiones de coelo adversus Piccolomineum et alios Peripateticos — De rerum aeternitate — Metaphysices universalis partes quatuor — Emblemata physico-ethica — De vita et morte — Methodus praedictionis medicae — Alpes caesae h. e. Andreae Caesalpini monstrosa dogmata discussa et excussa — Synopsis metaphysices Aristotelis — Annotationes in opera Arnoldi Villanovani.

[2]) Franz Bernier, ein französischer Arzt, der auch einige Zeit in Indien als Leibarzt des Großmogul's sich aufhielt († 1688): Abregé de la philosophie de Gassendi, 8 Voll. — Traité de libre et du volontaire etc.

[3]) Vgl. Gesch. d. Thom., S. 678, Not. 2.

[4]) Vgl. über Maignan: Gesch. d. Thom., S. 547.

Liebe an. Der Wille hat mit den Körpern die Bewegung gemein; wie der Körper im Suchen ſeines Ortes von Ort zu Ort eilt, ſo der Wille von Object zu Object, um das geſuchte Glück zu finden. Und wie unſer Körper abwechſelnd ſich bewegt und ruht, ſo weilt auch der Wille bei jedem der Gegenſtände, welche gewiſſer Maſſen die Stationen ſeiner Wanderung nach dem letzten Ziele bilden und ſeine Strebungen ſind in dieſer Beziehung eine alterna quietis mutatio. Eines nur unterſcheidet den Willen von den Körpern; wenn nämlich der Körper in actu primo completo iſt, ſo muß er ſich bewegen und heiſcht hiezu den concursus der causa prima; nicht ſo der mit der libertas indifferentiae ausgerüſtete Wille, der nicht determinirt wird, ſondern ſich ſelbſt determinirt. Beiderſeits iſt aber die determinatio nicht eine neue Entität, wie die Thomiſten anzunehmen gewohnt ſind. Beim Willen iſt die Selbſtbeſtimmung einfach nur eine Hingebung, ein ſich Anziehenlaſſen vom Gegenſtande des Gefallens, mithin keine neue Entität, und dieß um ſo weniger, wenn ſie zu ihrer Actuirung den göttlichen concursus erheiſcht, weil ſonſt in und mit dieſer Entität bereits etwas ohne göttlichen concursus zu Stande Gekommenes vorhanden wäre. Eben ſo wenig kann die Action der Creatur für eine Entität genommen werden; ſie iſt einfach ratio qua aliquid fit. Iſt ſie keine Entität, ſo kann der concursus nicht auf ſie, ſondern bloß auf ihren Effect ſich beziehen.

Man erkennt in dieſen Ausführungen unſchwer die Reſtrictionen, welche in nominaliſtiſcher Reaction gegen den ſcholaſtiſchen Realismus an der hergebrachten Lehre vom concursus divinus vorgenommen wurden [1]).

---

[1]) Le Roy (oder Maignan) ſetzt dieſe Reſtrictionen auch noch in ſeinen Erklärungen über die Art des Effectes der unter göttlicher Concurrenz vor ſich gehenden Action fort: In effectu porro aut formam solam spectare possumus, aut concretum ipsum. Forma abstracta ut ambulatio proprie non fit, sed homo ambulans. Sic ubi argentum inauratur, aut paries dealbatur, inauratio aut dealbatio, ut loquuntur, proprie non efficitur: sed aurum argento, calx parieti inducitur, et ex utroque fit concretum quoddam inauratum, dealbatum. Non dissimili ratione non fit motus, aut deambulatio, sed ens tale, ut homo deambulans, homo appetens; nam eadem est ratio motuum, qui dicuntur intentionales, et eorum qui sunt naturales. Ac nescio an aliquid in abstracto efficiatur: sed fit concretum, cum res quae ante erant et distinctae, una conjunguntur; ut cum corpus diversis locis applicatur, fit homo ambulans; aut volens, ubi Deus cum voluntate concurrit, quae exigit cum suo bono conjunctionem. *Phil. eclect.*, p. 210.

Leibnitz geht in dieſer Beziehung noch weiter. Der concursus divinus iſt ihm nicht mehr eine Ergänzung und Completirung der conſervirenden Thätigkeit Gottes, ſondern mit dieſer identiſch [1]), wie es nicht anders ſein kann, wenn ihm zufolge ſeines Determinismus das Wirken der Creatur eine natürliche und nothwendige Folge ihres Beſtimmtſeins und Beſtimmtwerdens von Innen und Außen iſt. Er hält allerdings noch einen reellen Unterſchied zwiſchen Subſtanz und Accidenz d. i. zwiſchen Subſtanz und Action feſt [2]); dieſe Unterſcheidung dient ihm aber nur zur Verwahrung gegen die Lehre, daß Gott allein Alles wirkt, und zur Rettung der Contingenz im natürlichen Geſchehen, welche ihm ſo viel bedeutet, als die logiſche Möglichkeit eines Andersgeſchehens. Das wirkliche Geſchehen iſt ihm aber durch die präſtabilirte Ordnung der nun einmal gegebenen Wirklichkeit ſchlechthin beſtimmt, und nichts anderes als Auswickelung der in der Grundbeſchaffenheit des gegebenen Weltganzen gegründeten reellen Möglichkeiten deſſen, was iſt und geſchieht.

Stattler ſteht ſichtlich unter dem Einfluſſe der Leibnitz-Wolffiſchen Philoſophie, ſucht ſich aber gegen die den Offenbarungsglauben gefährdenden Conſequenzen derſelben zu erwehren. Er erklärt im Geiſte dieſer Philoſophie den göttlichen concursus als eine mit Erhaltung der Subſtanz coincidirende Erhaltung der Kraft, und erklärt die Art des Wirkens der

---

[1]) Il faut considerer aussi, que l'action de Dieu conservant doit avoir du rapport à ce qui est conservé, tel qu'il est, est selon l'état où il est; ainsi elle ne sauroit être générale ou indéterminée. Ces généralités sont des abstractions qui ne trouvent point dans la vérité des choses singulières, et la conservation d'un homme debout est différente de la conservation d'un homme assis. Il n'en seroit pas ainsi, si elle ne consistoit que dans l'acte d'empêcher et d'écarter quelque cause étrangère, qui pourroit détruire ce qu'on veut conserver; comme il arrive souvent lorsque les hommes conservent quelque chose: mais outre que nous sommes obligés nous-mêmes quelquefois de nourrir ce que nous conservons, il faut savoir que la conservation de Dieu consiste dans cette influence immédiate perpétuelle, que la dépendance des créatures demande. Cette dépendance a lieu à l'égard non seulement de la substance, mais encore de l'action, et on ne sauroit peut-être l'expliquer mieux, qu'en disant avec le commun des Théologiens et des Philosophes, que c'est une creation continuée. *Theodicée*, P. I, n. 27.

[2]) Il y a une distinction réelle entre la substance et ses modifications ou accidens, contre le sentimens de quelques Modernes, et particulièrment de feu M. le Duc de Buckingham (Villiers), qui en a parlé dans un petit Discours sur la Religion réimprimé depuis peu. *L. c., P. I, n. 32.*

phyſiſchen Kraft aus einem durch Gottes freien Willen urſprünglich feſtgeſtellten Geſetze, ohne welchem ſich die natürlichen Vorgänge nicht hinreichend erklären ließen, indem die natürlichen Kräfte durch ihre Weſenheit allein nicht auch ſchon ſo determinirt ſind, daß ſie nicht auch ſpecifiſch und individuell andere Wirkungen hervorbringen könnten, als ſie wirklich hervorbringen [1]). Die durch Gottes Wollen gegründete Ordnung dauert ſo lange, als ſie nicht durch übernatürliches Eingreifen Gottes geändert wird; ein übernatürliches Eingreifen Gottes in die gegebene Ordnung iſt dadurch möglich, daß in den geſchaffenen Kräften und Weſenheiten noch andere Möglichkeiten enthalten ſind, als jene, welche den natürlichen Geſetzen zufolge in Wirklichkeit übergehen [2]).

Wir haben in den von Le Roy angeeigneten Gedanken Maignan's den Uebergang aus der ſcholaſtiſchen Auseinanderhaltung der göttlichen Thätigkeiten des Conſervirens und Concurrirens zur Leibnitz'ſchen Identification beider Arten von Thätigkeit erkannt. Kehren wir noch einmal zu Le Roy zurück, um eine andere Seite ſeiner Aeußerungen über den concursus divinus in's Auge zu faſſen. Er behauptet die Indeterminirtheit

---

[1]) Sic modificationes virium motricum in elementis corporeis celeritate et directione differunt. Celeritas ad quantitatem, directio ad qualitatem seu speciem effectus pertinet. Deus vi primae compositionis omnes motiones producendas tum quoad numerum, tum quoad directionem i. e. speciem determinavit. Pariter brutorum animae et mentes hominum, ex occasione diversissimarum idearum sensualium motione receptarum ad diversas species cognitionum et affectuum non liberorum secundum meras leges naturae physicas determinantur, quarum vi essentiae ex aequo capaces sunt; et tam numerus quam species harum mutationum accidentalium per primam compositionem sub qua singulae illae animae et mentes creatae a Deo et cum mundi corporei elementis compositae sunt, determinatae sunt. *Theol. natur.*, §. 752.

[2]) Stante absoluta necessitate, ut elementa corporum universe in his quibusque numero mutuae applicationis et distantiae adjunctis, quae actu dantur, hoc non alio modo ipsa sibi relicta in se agant et patiantur, tamen adhuc eadem elementa capacia sunt (i. e. rationem sufficientem possibilitatis in se continent) recipiendi a se ipsis invicem alios atqua alios effectus in aliis atqde aliis adjunctis applicationis et dispositionis, aeque possibilibus: siquidem ipsa adjuncta id genus praesentia, quacunque illa actu sunt, sicut tota compositio elementorum et dispositio accidentalis eorundem, absolute mutabilis est, nec per essentiam ipsis competit. Ergo eosdem aut alios similes effectus a praesentibus, quos ipsa in se invicem efficiunt, diversos, quorum adhuc capacia absolute sunt, recipere etiam in praesentibus applicationis et dispositionis quibuscunque adjunctis possunt a vi activa ejusmodi, quae nec ab adjunctis ullis pendeat, et propria virtute adjuncta id genus omnia supplere possit. *Cosmologia*, §. 296.

der göttlichen Influenz, die erst durch die bestimmte Art und Weise, wie der menschliche Wille sich selber bestimme, determinirt werde. Eben so sagt er von den Körpern, daß sie vermöge der ihnen imprimirten Formen zu einer bestimmten Art des Wirkens determinirt seien, die Sinnenwesen aber durch den Reiz von Außen zu bestimmten Acten determinirt werden, und als wirken müssende die göttliche Mitwirkung exigiren. Le Roy stellt diese Sätze der praemotio physica der Thomisten entgegen, rief aber dadurch eine Entgegnung, nicht von scholastischer, sondern von jansenistischer Seite hervor. Die kaum zwei Jahre nach Le Roy's Werke erschienene Schrift des Sorbonnisten L. F. Bourser († 1749) de l'action de Dieu sur les creatures [1]) nimmt augenscheinlich auf Le Roy's Ausführungen Bezug, obschon Bourser nebstdem wohl auch noch andere Gegner im Auge gehabt haben mag. Wenn die Gnade nichts Anderes als ein moralischer Impuls sein soll — ruft Bourser aus — und der Mensch sich durch sich selbst bestimmen können soll, wie die Congruisten und Molinisten sagen, so nimmt man Gott das Größte und Wichtigste, und läßt ihm einen geringsten Rest dessen, was ihm vermöge seiner absoluten Herrschaft über die Creatur gebührt. Das Vorherwissen und die Vorsehung Gottes wird da vom Menschen abhängig gemacht, die Providenz vom Schöpfer auf das Geschöpf übertragen. Will man diese Ungeheuerlichkeit nicht zugeben, so darf man nicht bei einem bloß moralischen Einfluß der Gnade stehen bleiben, sondern muß sich zur Annahme eines concursus physicus verstehen, der in das innerste Wesen des Willens eindringt und die Willensdetermination selber wirkt. Einzig so denkt man wahrhaft würdig über Gott, und echt philosophisch über die Geheimnisse des menschlichen Seelenlebens. Der Seele ein Vermögen einräumen, sich aus und durch sich selbst zu bestimmen, und hiedurch den göttlichen concursus zu modificiren, hieße ihr ein schöpferisches Vermögen einräumen. Die Regung und Bewegung der Seele, jedes leise Aufdämmern einer Wollung in ihr ist eine neue Entität, die als solche nur durch Gott producirt sein kann. Daraus folgt, daß die Modificationen der Seele — zwar nicht Theile, denn die Seele ist einfach, wohl aber Grade des seelischen Seins seien, in deren ununterbrochener Hervorbringung durch die conservirende Thätigkeit Gottes

[1]) De l'action de Dieu sur les creatures, traité dans lequel on prouve la prémotion physique par le raisonnement, et où l'on examine plusieurs questions qui ont rapport à la nature des esprits et à la grace. 2 Voll. in 4°. Paris, 1715.

die Seele ſelbſt immer auf's Neue hervorgebracht wird. Man braucht ſich nur an das vorhin aus Maignan's Anſchauungen Referirte zu erinnern, um ſofort zu erkennen, gegen wen Bourſier's Ausführungen gekehrt ſeien. Die zufolge einer vorgeſchrittenen Hinneigung zur Naturbeobachtung ſich einleitende Abkehr von den Sätzen der ſcholaſtiſchen Kosmotheologie rief eine Reaction extremer Art hervor, die ſich auf den Idealismus der Carteſiſchen Schule, näher auf Malebranche's Lehre vom Schauen der Dinge in Gott, ſtützte. Wir bringen unſere Erkenntniſſe der Dinge nicht aus ſich ſelbſt hervor, ſondern Gott wirkt ſie in uns; er muß ſie in uns wirken, weil die Materie nicht auf die Seele wirken kann — er kann ſie in uns wirken, indem er, in ſeiner Weſenheit alle Grade der Dinge in ſich faſſend, ſich uns als Gegenſtand unmittelbarer Anſchauung darbietet und uns in ſich die alle möglichen Modificationen ihrer ſelbſt bereits in ſich enthaltende Idee der Materie ſchauen läßt, und nebſtbei durch die beſtimmte Modification dieſer Idee die Vorſtellung des beſtimmten Sinnendinges in uns wirkt. Dieſe Hervorbringung des Erkannten in uns iſt identiſch mit der Hervorbringung des Erkennens, und fällt mit der Hervorbringung der erkennenden Seele ſelber zuſammen. Wie mit dem menſchlichen Erkennen, verhält es ſich auch mit dem menſchlichen Wollen. Das Erkennen genügt nicht um zu lieben, indem Erkennen und Lieben zwei ganz verſchiedene Dinge, und Liebe ein neuer Grad von Realität und Sein in der Seele iſt. So wenig als den erſteren, kann die Seele ſich den letzteren aus ſich ſelber geben, jeder einzelne Willensact oder Liebesact muß durch eine beſondere Thätigkeit Gottes in uns hervorgebracht werden. Von einer gratia versatilis oder congrua kann keine Rede ſein; eine gratia inefficax concomitans ſetzt einen ihr vorausgehenden Act oder Anfang eines Actes der Seele voraus, alſo einen Act, den die Seele aus ſich ſelbſt hervorgebracht hätte, was, wie bereits erinnert worden, ohne Abſurdität nicht behauptet werden kann. Nicht bloß die guten, ſondern auch die böſen Handlungen der Menſchen kommen kraft der praemotio physica zu Stande; Gott weiß die ſündigen Willen ſo zu lenken, daß er, ohne ſelber das Böſe zu wirken, dieſelben zur Erfüllung der Abſichten ſeines Weltplanes leitet. Das Böſe iſt nichts Gottgewirktes, ſondern an ſich gar nichts, da es formell nur die Privation am gottgewirkten Sein der Handlung ausdrückt. Gott iſt nicht causa efficiens und eben ſo wenig causa deficiens der Sünde, indem die Sünde formell in einem Gebrechen beſteht, welches ſeine Quelle im Willen der Creatur ſelber hat. Das Wirken

Gottes in uns ſteht der Freiheit des Willens nicht entgegen; Gott der Allmächtige kann, wie er Alles wirkt, auch das Freiſein des Willens in uns wirken [1]).

Bourſier's Schrift rief eine lebhafte Bewegung und zahlreiche Gegenſchriften hervor [2]). Malebranche [3]) beklagte ſich, von Bourſier falſch verſtanden worden zu ſein, und verwarf die praemotio physica in Bourſier's Sinne, welche die Willensfreiheit einzig dem Namen nach beſtehen laſſe. Man könne und müſſe wohl eine praemotio physica im Allgemeinen gelten laſſen, keineswegs aber in Beziehung auf jeden beſonderen Willensact. Die Gnade prävenirt und bewegt den Willen, aber ſie wirkt nicht die Zuſtimmung oder die Acquieszenz des Willens, das Ruhen deſſelben in einem Gute, welches ihm als das Beſſere erſcheint. Dieſes Ru-

---

[1]) Avec cette doctrine — ſagt Bourſier (l. c., Tom. I, p. 47) — nous avons un Dieu qui agit en maître et qui préside à notre coeur, qui le tient sous sa main, qui donne la règle et la mesure à tous nos mouvements, qui détermine notre volonté sans la nécesaiter, qui met en oeuvre nos pouvoirs sans y donner atteinte, qui par une opération aussi douce qu'elle est puissante, décide de notre sort sans nous ôter l'avantage d'en décider nous-mêmes. En un mot, ce sentiment nous fait envisager Dieu en toutes choses, Dieu dans notre esprit, Dieu dans notre volonté, Dieu dans actions, Dieu dans nos déterminations, et nous le fait envisager comme agissant en Dieu, c'-est-à-dire, en arbitre souverain des tous les êtres.

[2]) Solche Gegenſchriften waren: Refutation par le raisonnement d'un livre intitulé, de l'action de Dieu sur les creatures. Paris, 1715. — Ferner ein Aufſatz mit den *Memoires de Trevoux*, Jahrgang 1715 — *Dutertre* S. J.: Le philosophe extravagant dans le traité de l'action de Dieu sur les creatures. Brüſſel, 1715. — P. *Gabre Spine* S. J.: Ordonnance et Instruction pastorale de Mr. l'Eveque et Comte de Rodes, pour la condemnation du Traité des actes humaines, dicté au College de Rodes. Rodes, 1722. Abbé Morgan: Le Jansenisme demasqué par une refutation complette du livre de l'action de Dieu. Ouvrage promis par la lettre de M... et partagé en plusieurs discours. Premier discours. Paris, 1715. *Themiseul:* Matanasiana ou memoires literaires, historiques et critiques, du Docteur Matanasius. Haag, 1716 und Paris 1740. Bourſier ließ es nicht an Erwiderungen fehlen, welche ſchließlich in Einem Buche geſammelt erſchienen: Histoire et Analyse du livre de l'action de Dieu. Opuscules de Mr. Boursieur relatifs à cet ouvrage; Memoire du même auteur sur la Divinité des Chinois; Relation des demarches faites par les Docteurs de Sorbonne par la reunion de l'Eglise de Russie; et Recueil des pieces, qui concernent cette affaire. Erſchienen a. 1753.

[3]) Reflexions sur la prémotion physique. Paris, 1715.

hen iſt eben nichts Anderes, als die Ergreifung des Guten, worauf die Gnade ihn hinführt, ein Stehenbleiben bei demſelben, wozu doch wohl nach vorausgegangener Bewegung und Hinführung durch die Gnade kein neuer Gnadenimpuls nothwendig iſt. Der Behauptung Bourſier's, daß die verſchiedenen Modificationen der Seele als eben ſo viele neuereirte Entitäten in der Seele zu nehmen ſeien, ſetzt er das Beiſpiel vom Wachſe entgegen, welches, wie viele Formen man auch demſelben eindrücken möge, durch keine einzige derſelben und auch nicht durch alle zuſammen in ſeiner Entität gemehrt wird.

Ausführlich verbreitet ſich Tournely [1]) über den letzterwähnten Punkt, um die Abſurdität und philoſophiſche Undenkbarkeit der phyſiſchen Actionen als realer Entitäten, die von der Geiſtſubſtanz real geſchieden exiſtiren ſollen, hervorzuheben. Dieſe Actionen müßten ſonach auch exiſtiren können, wenn die Seele ſelber nicht wäre; Erkennen und Wollen einer und derſelben Sache müßten zwei von einander verſchiedene Subſtanzen ſein; die Seele wäre im Widerſpruche gegen ihre Einfachheit eines ſteten entitativen Wachsthums durch die fortwährend neu hinzutretenden Acte und Modificationen fähig. Um die ſucceſſive Schöpfung derſelben aufrecht erhalten zu können, behauptet Bourſier, daß ſie vor ihrem actuellen Hervortreten nicht einmal virtualiter in der Seele enthalten ſeien. Daraus würde folgen, daß die Seele ein ens inanimatum ſei; denn die Lebendigkeit der Seele wird doch vornehmlich in ihrer Fähigkeit, Acte des Erkennens, Wollens u. ſ. w. zu produciren, beſtehen. Daß von Freiheit ſittlicher Zurechtweiſung u. ſ. w. keine Rede ſein könnte, verſteht ſich von ſelbſt. Sein Einwurf, daß der Seele durch die herkömmliche Anſicht vor ihrer Actionsfähigkeit ſchöpferiſches Vermögen zugeſprochen werde, beruht auf dem falſchen Dilemma: Quidquid exiſtit, vel eſt ens vel nihil, als ob es nichts Mittleres zwiſchen Subſtanz und reinem Nichts gäbe. Hätte Bourſier gewiſſe Stellen im heiligen Auguſtinus geleſen, ſo würde er ſich nicht in ſo unziemlicher Weiſe über die herkömmliche Lehre von den Accidenzen und ihrer Eduction aus den Subſtanzen luſtig machen [2]). Bour-

[1]) Praelectiones theologicae, Tom. II, Pars 2 (Venedig, 1746), S. 202—211.

[2]) Sic in simili casu — bemerkt Tournely (l. c., p. 206) — Juliano plerumque respondit S. Augustinus, Lib. VI contra Julianum, c. 18: „Qualitas," inquit S. Doctor, „non in substantiam tanquam de loco in locum migrat, ut deserat ubi erat, et quae fuit ibi, ipsa sit alibi; sed alia ejusdem speciei, quodam operante contagio, quod etiam de morbidis parentum corporibus solet evenire nascentibus."

ſier meint, daß alles dasjenige, zu deſſen Erklärung man der von den Subſtanzen unterſchieden ſein ſollenden Modalitäten zu bedürfen glaubt, ſich recht wohl ohne das Mittel ſolcher Fictionen erklären laſſe. Wozu z. B. die Annahme eines motus localis d. i. einer Körperbewegung zufolge eines von einem anderen Körper empfangenen Impulſes? Kann man ſtatt deſſen ſagen, der Körper werde an dem Orte, wo er zuerſt iſt, vernichtet, um im nächſt angrünzenden Raume wieder geſchaffen zu werden u. ſ. w.? Aber warum will Bourſier nicht zugeben, daß ein Körper durch Contact den anderen bewegen könne, da doch der Erfahrung zufolge ein Körper durch bloßen Contact einem anderen Körper ſeine Geſtalt eindrücken kann? Zudem bleibt bei Bourſier's Erklärungsart die Frage übrig, ob die immerfort vernichtete und immer wieder auf's Neue hervorgebrachte Subſtanz in dieſer fortgeſetzten Wiedererſchaffung ihre numeriſche Identität mit ſich ſelbſt bewahren könne, oder ob ſie nicht vielmehr in jedem Momente der Bewegung eine numeriſch andere ſei? Zudem überſieht Bourſier, daß ſeine Erklärung nicht das erklärt, was eigentlich erklärt werden ſoll, nämlich die Fortbewegung des Körpers von Ort zu Ort. Die Wiederſchaffung des Körpers als ſolche hat bloß die Continuirung der Exiſtenz des Körpers, die Bewegung aber die Continuirung der Correſpondenz des exiſtenten Körpers zu den verſchiedenen aufeinanderfolgenden Orten zum Zwecke. Bourſier faßt die herkömmliche Art der Erklärung des motus localis ganz falſch auf, wenn er meint, die Wirkung des bewegenden Körpers auf den bewegten werde durch Emiſſion einer realen Accidenz aus dem bewegenden Körper vermittelt; die vorhin erwähnte Stelle aus Au-

---

Et Lib. IV adv. eundem, c. 14: „Nec sane dialectica illa mentitur, sed tu non intelligis. Verum enim est, quod ibi accepisti ea, quae in subjecto sunt, esse non posse ... sed afficiendo transeunt, non emigrando; quemadmodum Aethiopes quia nigri sunt, nigros gignunt, non tamen in filios parentes colorem suum velut tunicam transferunt; sed sui corporis qualitate corpus quod de illis propagatur, afficiunt.“ — Ibidum observat S. Doctor: „Qualitates rerum corporalium quomodo de corpore ad spiritum, eo modo transire de spiritu ad corpus.“ Deum concludit his verbis quae rem nostram plane afficiunt: „Neque enim Deus ita naturas creat, at leges auferat quas dedit motibus uniuscujusque naturae. Sic et vitia, cum sint in subjecto, ex parentibus tamen in filios non quasi transmigratione de suo subjectum in alterum, quod fieri non posse categoriae illae quas legisti verissime ostendunt; sed quod non intelligis, affectione „et contagione pertranseunt.“

welche einzig Gott zu erachten sei. Also wäre auch eigentlich nur Gott die Ursache der Willensentschließungen des Menschen — erwidert Tournely — und Gott der Urheber jener Wünsche betender Seelen, um deren willen Gott nach Malebranche's Lehre in die allgemeine Ordnung der Dinge eingreift; wie kann Malebranche dann sagen, daß die vernünftigen Creaturen jene Wünsche aus sich zu erzeugen vermögen? Malebranche meint weiter, der Creatur ein actives Vermögen zuerkennen, heiße die Unendlichkeit des Schöpfers auf das Geschöpf übertragen, da auch die geringste vis activa etwas Göttliches und Unendliches in sich schließe. Also wäre auch kein liberum arbitrium denkbar, was gegen den christlichen Glauben verstößt. Die Engel und Menschenseelen sollen nur moralische, aber nicht physische Ursachen körperlicher Veränderungen sein können. Die Ursächlichkeit der geistigen Wesen in solcher Art zu beschränken, ist kein Grund vorhanden, wenn dieselben überhaupt actives Vermögen haben und durch sich selbst Modificationen zu bewirken im Stande sind. Können sie ihre eigenen Wesenheiten modificiren, um wie viel mehr jene der Körper, die an Rang tief unter ihnen stehen! Eben so falsch ist die von Malebranche gelehrte Passivität des menschlichen Intellectes in Rücksicht seiner Perceptionen, Intellectionen u. s. w. Wir übergehen die hieher gehörigen Bemerkungen Tournelly's, da Malebranche's Ideenlehre an einem späteren Orte zur ausführlicheren Besprechung kommen wird.

Cudworth will nicht mit jenen Theologen halten, welche Gott ein ἀντουργεῖν ἅπαντα beilegen. Gott eine unmittelbare Bewegung aller einzelnen Atome beilegen, hieße von der Thätigkeit Gottes sich eine unwürdige Vorstellung machen; sie könnte nur eine mühevolle, sorgenvolle und zersplitterte Thätigkeit sein. Andererseits darf man aber auch wieder nicht das natürliche Geschehen als ein von Gott völlig unabhängiges denken. Die nächste Ursache der natürlichen Bewegung sucht Cudworth in einer den einzelnen Atomen immanenten Kraft, während überdieß der Complex aller Atome von einer allgemeinen Vitalkraft beherrscht ist, welche gleich den einzelnen Atomenkräften nach von Gott in sie gelegten Gesetzen handelt. Leibnitz ist mit Cudworths Hypothese in so weit einverstanden, als sie das Zugeständniß enthält, daß die Gesetze der Mechanik für sich allein nicht ausreichen, organische Bildungen zu erklären, und sofern sie zur Bestätigung des Leibnitz'schen Gedankens von einer durch und durch bis in's unendlich Kleinste organisirten Materie dienen mag; andererseits aber hält er um eben dieses Gedankens willen die Cudworth'sche Hypothese für über-

flüſſig [1]), und ohne gleichzeitige Annahme einer urſprünglichen Prädetermination aller Bildungen und weiters noch einer particulären Direction der Atome im Formiren und Bilden auch für unzureichend. Bayle, der mit Joh. Clericus über Cudworth's plaſtiſche Naturen controvertirte, bekämpfte dieſelben entſchiedener. Was ſoll mit der Hypotheſe der natura genetrix gewonnen ſein? fragt Bayle. Entweder iſt ſie bloß ein Inſtrument in der Hand Gottes oder wirkt aus eigener Kraft die Organiſation der Körper, Pflanzen u. ſ. w. Im erſteren Falle iſt ſie, im letzteren Falle Gott überflüſſig und zugleich ein triftiger Beweisgrund für die Exiſtenz Gottes aus den Händen gegeben. Denn wenn eine blinde, bewußtloſe Naturkraft ordnungsgemäß wirken kann, wozu bedarf es noch eines intelligenten Weltordners? Mosheim, der Ueberſetzer des Cudworth'ſchen Werkes, zieht zwar nicht letztere Folgerung — berichtet Storchenau — ſondern hält ſich an die Anſicht Cudworth's, daß Gott deßungeachtet nicht überflüſſig ſei, inſofern er durch ſein Wirken die Unvollkommenheiten der rein natürlichen Wirkſamkeit zu verbeſſern habe, wie überall die Kunſt das rohe Naturproduct veredle und deſſen Mängel und Unvollkommenheiten beſeitige. Hat aber Cudworth, indem er dieß annimmt, den Zweck erreicht, um deſſen willen er die Hypotheſe einer natura genetrix erfand? Wird Gott nicht deßungeachtet in eine active Betheiligung an dem Geſchehenen in der niederen Sinnenwelt hineingezogen? Und iſt Gott als Urheber der natura genitrix nicht unmittelbar auch Urheber aller jener Dinge, welche um ihrer Bösität oder Mängel willen Gott nicht unmittelbar hervorgebracht haben ſoll? Cudworth's Irrthum — bemerkt Storchenau — iſt zwar nicht identiſch mit der von Ambroſius dem Ariſtoteles zur Laſt gelegten Meinung, daß die göttliche Providenz nur bis zur Mondesſphäre herabreiche, erinnert jedoch einiger Maſſen an dieſe Anſicht. Dieſelbe iſt aber, klagt Storchenau, förmlich in unſeren Tagen erneuert worden; der Philoſoph von Sans-ſouci ſprach ohne Hehl

---

[1]) Ainsi je n'ai pas besoin de recourir avec M. Cudworth à certaines Natures plastiques immatérielles, quoque je me souvienne, que Jules Scaliger et autres Péripatéticiens, et aussi quelque sectateurs de la doctrine Helmontienne des Archées ont cru, que l'ame se fabrique son corps. J'en puis dire, Non mi bisogna, e non mi basta, par cette raison même de la préformation et d'un organisme à l'infini, qui me fournit des Natures plastiques matérielles propres à ce qu'on demande; au lieu que les Principes plastiques immatériels sont aussi peu nécessaires, qu'ils sont peu capables d'y satisfaire. *Sur le principe de vie.* Opp., p. 431.

aus, daß Gottes Vorſehung ſich nur auf die Arten, nicht aber auf die Individuen erſtrecke; als ob etwa die Arten eine von den Individuen geſonderte Exiſtenz hätten!

Die Begründung der Lehre von der göttlichen Vorſehung hat Leſſius zum Gegenſtande einer eigenen Abhandlung gemacht [1]), welche fünfzehn Beweiſe für das Vorhandenſein einer Vorſehung in folgender Ordnung reiht:

1) Der erſte Beweis iſt der consensus gentium. Bei allen Völkern, cultivirten und barbariſchen, findet ſich der Glaube an eine Vorſehung, an eine höchſte, heilige Macht, welche die Angelegenheiten der Menſchen leitet, den Bedrängten Troſt und Hilfe gewährt, das Gute belohnt, das Böſe beſtraft. Das ganze Cultweſen aller dieſer Völker vor und nach Chriſtus iſt auf den Glauben an eine ſolche Vorſehung gegründet. Wie wäre dieſer allgemeine Glaube möglich, wenn ihm ein Irrthum zu Grunde läge? Wäre es unwahr, daß Gott ſei, ſo wäre ſein Sein geradezu unmöglich, weil bei Gott esse und posse esse identiſch iſt. Somit wäre der allgemeine Glaube der Menſchheit auf eine abſolute Unmöglichkeit geſtützt. Und doch wurzelt er, wie Tertullian ſchlagend hervorhebt, ſo tief und unausrottbar im menſchlichen Inneren! Eben ſo geben ihm die Weiſen aller Zeiten, Zonen und Völker Zeugniß. Was haben die Atheiſten dawider vorzubringen?

2) Die Bewegungen des Himmels weiſen auf eine höhere intelligente Ordnermacht hin. Die Rotationen der Himmelskörper laſſen ſich nicht aus einem natürlichen Bewegungstriebe der Natur erklären, da ſie kein beſtimmtes Ziel der Bewegung anſtreben, nur zum Beſten der irdiſchen Dinge vor ſich gehen, und endlich bei ihrer Varietät der Einfachheit und Uniformität einer rein natürlichen Tendenz widerſprechen.

3) Die Körper und körperlichen Weſen können weder durch Zufall noch von ſich ſelbſt entſtanden ſein; alſo müſſen ſie durch eine geiſtige Urſache in's Daſein gerufen worden ſein. Die Beweiſe hiefür kennen wir bereits aus Suarez. Weder von den zuſammengeſetzten irdiſchen Körperweſen, noch von den Elementen, noch von der materia prima, noch von

[1]) De providentia numinis et immortalitate animorum libri duo. Adversus Atheos et Politicos. Antwerpen, 1613 u. öfter. Der Jeſuit Adam Schall überſetzte dieſe Schrift in's Chineſiſche. — Eine engliſche Ueberſetzung iſt betitelt: Sir Walter Raleigh's Ghost of Apparition to his intimate Friend, willing him to translate into English the learned Book of Leonard Lessius, entitled de providentia numinis et animi immortalitate. London, 1651.

den Himmelskörpern läßt ſich denken, daß ſie von ſich ſelbſt geworden wären. Die irdiſchen Körperweſen, auch die vornehmſten, Menſchen und Thiere, können nicht von ſich ſelbſt ſein, da ſo viele Urſachen außer ihnen zu ihrer Entſtehung und Erhaltung zuſammenwirken müſſen. Nicht bloß die Individuen, ſondern auch die Gattungen können nicht von ſich ſelbſt ſein, da letztere nur in den Individuen exiſtiren; tilgt man alle Individuen einer Gattung aus, ſo iſt auch die Gattung ſelbſt nicht mehr vorhanden. Was immer aus Materie und Form zuſammengeſetzt iſt, weiſt auf eine bewirkende Urſache hin, durch welche die Materie disponirt und geformt wird. Demgemäß können auch die Elemente nicht von ſich ſelbſt ſein. Die irdiſche materia prima iſt entweder von den Elementen nicht verſchieden, oder die Materie der Elemente und deßhalb von allen jenen Urſachen abhängig, von welchen die Elemente und zuſammengeſetzten Körper abhängig ſind. Daß die Himmelskörper nicht von ſich ſelber ſind, geht aus ihren Bewegungen hervor, welche, wie bereits gezeigt, von einer fremden äußeren Cauſalität herrühren. Wie hätte ſich dieſe eine ſolche leitende Macht über die himmliſchen Körper verſchaffen können, wenn ſie nicht Herrin derſelben und überhaupt der ganzen ſichtbaren Welt wäre? Sollten ſie endlich aus der erſtaunlichen Schnelligkeit der Bewegungen der himmliſchen Körper, welche bei den Fixſternen bis auf vierzig Millionen Meilen in einer Stunde ſteigt, kein handgreiflicher Beweis der göttlichen Allmacht darbieten? Endlich muß auch noch aus den Maaß- und Coordinationsverhältniſſen der verſchiedenen Himmelsſphären und ihrer Körper auf einen höchſten ordnenden Verſtand geſchloſſen werden.

4) Einen weiteren Beweisgrund für das Vorhandenſein einer weiſen vorſehenden Macht bietet die wunderbare Schönheit der Welt in ihrer Geſammtheit und in allen ihren Theilen bis in's Einzelſte dar — eine Schönheit, die mit allen Sinnen in aller Art wahrgenommen, und vom Verſtande in den bewunderungswürdigen, unerſchöpflich reichen und mannigfaltigen Proportionsverhältniſſen der Dinge entdeckt wird. Leſſius läßt ſich in eine ſehr ausführliche und in's Einzelne gehende Beſchreibung alles deſſen ein, was ſich in dieſer Beziehung mit Sinn, Gefühl und Verſtand in allen Kreiſen der ſichtbaren Schöpfung, in allen Reichen der Natur, auf allen Stufen des Seins und Lebens und insbeſondere durch Betrachtung des Menſchen [1]) wahrnehmen läßt.

[1]) In corpore humano est ea proportio, ut longitudo ad latitudinem sit

5) Unter den geſchaffenen Dingen der ſichtbaren Welt iſt keines, welches um ſeiner ſelbſt willen geſchaffen wäre; jedes deutet auf eine Beſtimm-

---

sextupla, ad crassitiem (quae spectatur a superficie dorsi secundum lineam rectam ad superficiem pectoris) decupla, ad cubitum quadrupla, ad extensionem utriusque brachii aequalis, ad pedem experrectum sextupla, ad palmum vicecupla quadrupla, ad pollicis latitudinem septuagecupla dupla, ad latitudinem digiti nonagecupla sextupla. Similes sunt proportiones ad oculos, ad nasum, ad frontem, ad auriculas, ad oris hiatum, ad singulos artus, ad singulas etiam partes internas, ad ossa, ad viscera, ad nervos, arterias, venas, musculos; similes et harum omnium partium inter se, adeo ut plusquam centum millia proportionum in solius hominis fabrica sint consideranda. Non enim tantum in longitudine, sed etiam in crassitie, in conformatione, in distantia et vicinitate, in temperamento proportio singularum partium esse debet. In hac partium inter se et cum toto symmetria consistit totius corporis pulchritudo; adeo ut si vel una debita proportione caruerit, aliquid de totius pulchritudine detrahatur. — — Neque solum ista pulchritudo visibilis, quae oculis cerni potest, et omnis ejus varietas in illam causam referenda est, sed etiam omnis pulchritudo invisibilis, quae in rebus istis visibilibus interius occultatur, et sola ratione deprehendi potest. Ab hac enim illa visibilis oritur. Quicquid enim in rebus istis corporalibus exterius apparet vel formae vel proportionis, vel coloris vel speciei, id totum provenit ab interna quadam et invisibili substantia, quae eo quoque est pulchrior et mirabilior, quo sublimius et simplicius omnium illorum continet rationes. In anima vegetante, qua arbores, virgulta, herbae, flores, singula juxta speciem suam constant et vivunt, latet ratio structurae, et totius formae, quae in illis oculos nostros oblectat. In anima sentiente singulorum animalium, latet tota ratio fabricae corporis animantis cujusque. — — Porro in anima sentiente continetur non solum tota ratio structurae corporis, sed etiam ratio omnium sensuum, imaginationis, appetitus sensitivi, omnium instinctuum, et morum et operationum cujusque; quorum singula adeo sunt mira, ut ea mens humana capere nequeat. Quanta enim est potentia sensuum? Quam longe aspectus in momento penetrat, omnia lustrans, omnia suo radio tangens, omnium formas apprehendens et in se exprimens? Quanta est vis odoratus in canibus, vulturibus, multisque aliis? Jam imaginatrix nunquam est otiosa, semper formas rerum, quas per sensus externos accepit, secum volvens, et varie componens. Appetitus ad ea, quae imaginatio concepit ut convenientia animam trahit et impellit; a contrariis avertit. Denique potentia motrix incredibili celeritate appetitui obedit, ut etiam in muscarum cursu et volutu cernitur. Nimis longum esset omnia persequi. — — At omnium istorum animis longe pulchrior est anima rationalis, in qua non solum ratio structurae corporis et omnium sensuum, sed etiam facultas intelligendi, recordandi et libere quidlibet amplectendi vel repudiandi continetur. Per intellectum concipit totum mundum et omnium rerum in se veluti picturas in-

ung hin, welche es für alles Andere zu erfüllen hat. Die Sonne verbreitet Licht und Wärme zum Genusse für andere Wesen, und gerade im rechten, für diese gedeihlichen Maaße. Die Gestirne des Himmels und überhaupt die ganze sichtbare Welt ist zur Freude und zum Genusse des Menschen da, der ihre Schönheit bewundert und versteht. Die Bewegungen des Himmels verursachen den Wechsel der Tages- und Jahreszeiten zum Nutzen und Frommen alles dessen, was auf Erden lebt, wächst und gedeiht, des Menschen insbesondere. Winde, Wolken, Regen, Schnee (nubium veluti spuma) müssen in der mannigfaltigsten und bewunderungswürdigsten Weise dazu beitragen, Fruchtbarkeit und Wohnlichkeit der Erde, Bestehen, Gesundheit und Wohlsein der Erdenwesen, des Menschen insbesondere zu ermöglichen und zu befördern. Die Elemente sind in solcher Art locirt und vertheilt, daß der Mensch und die übrigen lebenden Wesen existiren können. Die Erde ist nicht exact rund, ihre Oberfläche nicht allenthalben eben, ohne Erhöhung und Vertiefung, wie es nach bloß natürlicher Nothwendigkeit sein müßte, auf daß das Wasser, als der specifisch leichtere Körper, allenthalben über der Erdoberfläche seinen natürlichen Ort einnähme. Eben so wenig wird jemand behaupten können, daß zufolge einer bloßen Naturnothwendigkeit die Meeresufer in der Regel so steil seien, das trockene Land so merkliche Erhöhungen bilde u. s. w.; jeder wird darin vielmehr die ordnende Macht einer vorsehenden Weisheit erkennen, welche die Wohnplätze lebender Wesen gegen die Ueberfluthung durch das Wasserelement sicher stellen will. Wozu werden ferner die Schätze des Erdinneren, der Berge u. s. w. verwendet? Sind sie bloß um ihrer selbst willen da, oder nicht vielmehr sichtlich zur Ausbeutung durch Menschenhand für die mannigfaltigsten Zwecke und Bedürfnisse bestimmt? Die Erde ist nicht ein einförmiges gleichartiges Element, wie es die Natur desselben an sich fordern würde, sondern in der mannigfaltigsten Weise modificirt, wie es dem Nutzen und Bedürfniß des Menschen angemessen ist. Eben so verhält es sich mit dem Wasserelement. Warum ist das Meerwasser salzig? Warum gibt es eine solche Mannigfaltigkeit in Temperaturgehalt und sonstigen Eigenschaften von Quellen und Gewässern?

---

visibiles pingit. Per memoriam omnes illas firmiter retinet; et cum opus fuerit, in usum profert. Quam vasti sunt illi sinus tam innumerabilium formarum et tot tantarumque rerum capaces? Per voluntatem omnibus uti vel frui, et de omnibus ad suum commodum disponere, imo sibi ipsa scopum vitae statuere potest. L. c., Lib. I, n. 36. 40. 41. 42.

Wie das Waſſer ſeinen natürlichen Ort aufgibt, um tiefer locirt zu werden, als das Erdelement, ſo ſteigt es andererſeits wieder in Dunſtform in die Höhen der Luft über ſeinen natürlichen Ort empor, um als Regen und Schnee zur Erde wiederzukehren, ſteile Berge und Höhen zu befeuchten, dürre Oeden zu befruchten u. ſ. w. Sollte dieß Alles und vieles Andere einzig aus natürlicher Nothwendigkeit geworden ſein? Dieß iſt nicht denkbar; da, angenommen, daß die Vorgänge im Bereiche der telluriſchen Natur ausſchließlich durch ſideriſche Urſachen bedingt ſeien, die ſideriſchen Bewegungen ſich, wie bereits gezeigt worden, in keinerlei Weiſe aus einer rein natürlichen Urſache erklären laſſen.

6) Nicht nur in der allgemeinen Einrichtung der ſublunariſchen Welt, ſondern auch in Structur und Organiſation aller einzelnen Weſen zeigt ſich bis in's Kleinſte dieſelbe kunſtvolle Zweckmäßigkeit. Leſſius gibt hier unter Berufung auf Galenus und Viringus [1]) zahlreiche Daten aus der Anatomie und Phyſiologie des menſchlichen Leibes, verbreitet ſich auch über die kunſtvolle Zweckmäßigkeit in der Einrichtung der Thiere: Vierfüßler, Vögel, Fiſche, ſo wie der Pflanzen, und leitet daraus den Schluß ab, daß die göttliche Vorſehung auch das Kleinſte in den Bereich ihrer Fürſorge gezogen habe. Auch in den kleinſten und niedrigſten Thieren, in den unſcheinbarſten Pflänzchen finden ſich unzählige Theilchen und Organe, welche ſichtlich auf das Zweckmäßigſte zur Erhaltung dieſer kleinen Geſchöpfe und zur Ermöglichung und Förderung der ihrem Sein und Leben angemeſſenen Thätigkeiten dienen.

7) Im Kreiſe der irdiſchen Schöpfung iſt allenthalben ein unbewußtes und unwillkürliches Streben auf beſtimmte Zwecke wahrzunehmen, welche demnach vom Schöpfer dieſer ſtrebenden Kräfte vorausgedacht worden ſein müſſen. Dieſes Streben zeigt ſich im allgemeinen kosmiſchen Leben, im Einfluſſe der Geſtirne auf das natürliche Geſchehen im Bereiche der irdiſchen Weltſphäre, ferner in der Organiſation von Pflanzen und Thieren, wovon bereits die Rede war; weiters in der von Hippokrates bewunderten und als etwas Göttliches angeſtaunten vis formatrix des pflanzlichen und animaliſchen Samens [2]), ſo wie in den Trieben und Inſtincten der Thiere.

---

[1]) Joh. Viringus (oder Valterius), Arzt und Profeſſor zu Löwen, ſpäter Prieſter und Domherr zu Arras (c. a. 1567): Epitome theatri anatomici And. Vesalii — De jejunio ecclesiastico et abstinentia. Auch gab er Joh. Molani Diarium de medicis sanctis im Drucke heraus. Sein Sohn Joh. Walter Viringus wurde Jeſuit († 1622), und wirkte gleichfalls in den Niederlanden.

[2]) Si penicillus variis coloribus infectus se movere inciperet et lineamenta

Leſſius beutet hiefür zum Theile ältere Werke aus, den zu ſeiner Zeit von Rittershuſius edirten römiſchen Dichter Oppianus (de Piscatura), den Aelian (historia animalium) und Plutarch (de prudentia animalium).

8) Als eine providentielle Fügung, welche mit den ſittlichen Intereſſen der Menſchen auf's Innigſte zuſammenhängt, muß angeſehen werden, daß die einzelnen Menſchenindividuen ſich ſo entſchieden und beſtimmt in Phyſiognomie, Laut und Ton ihrer Stimme unterſcheiden. Von gleichweſentlicher Bedeutung iſt das über den weitaus größeren Theil der Menſchen verhängte Loos der Armuth und Dürftigkeit.

Daß die Geſchichte der Menſchheit auf Erden unter providentieller Leitung verlaufe, beweiſen

9) und 10) die Wunder und Weiſſagungen. Das erſte aller Wunder iſt die Schöpfung aus Nichts, die wunderbare Mannigfaltigkeit und Ordnung alles Geſchaffenen, und die fortdauernde Erhaltung deſſelben durch Gott. Nebſtdem aber ſind die in den Schriften des Alten und Neuen Teſtamentes erzählten Wunder Gottes, vom älteſten der Sündfluth angefangen, ferner die in der chriſtlichen Kirche fortdauernde Wundergabe heiliger Männer und Frauen u. ſ. w. ein wichtigſter und unläugbarer Beweis der fortdauernden Fürſorge Gottes für das menſchliche Geſchlecht und nebſtdem ſo wohl und gut beglaubiget, daß ein vernünftiger Zweifel an der Wahrheit und Richtigkeit der erzählten Vorgänge nicht ſtatthaben kann. Gleicher Weiſe verhält es ſich mit den Weiſſagungen.

11) Es gibt viele reine Geiſter, deren Vorhandenſein ſelbſt auf dem Wege der natürlichen und geſchichtlichen Erfahrung gewiß iſt und deßhalb von jeher geglaubt wurde. Als Beweis hiefür können die Orakel, die Künſte der Nekromanten und Magier, die Erſcheinungen an Beſeſſenen, die Geiſtererſcheinungen angeführt werden. Gibt es viele reine Geiſter, ſo

---

faciei humanae primum rudia ducere, deinde singula explere, formare oculos, attollere genas, figurare nasum, designare oris hiatum, appingere aures, addere comam, servata in singulis debita proportione et congruis coloribus adhibitis, ut ratio picturae desiderat; nemo dubitaret, quin penicillus ille a spiritu aliquo intelligenter regeretur. At in formatione cujusvis animantis longe plus est artis et ingenii, quam in omnibus operibus industria humana factis: eaque formatio longe procedit ordinatius quam ullius artis operatio. — — Causa eur vis seminaria tanta arte operetur, ut mente praedita videri possit, est, quia est impressio quaedam, et quasi vestigium artis divinae; hinc perinde operatur, ac si arte praedita esset. L. c., Lib. I, n. 83. 86.

Wie das Waſſer ſeinen natürlichen Ort aufgibt, um tiefer locirt zu wer-
den, als das Erdelement, ſo ſteigt es andererſeits wieder in Dunſtform in
die Höhen der Luft über ſeinen natürlichen Ort empor, um als Regen und
Schnee zur Erde wiederzukehren, ſteile Berge und Höhen zu befeuchten,
dürre Oeden zu befruchten u. ſ. w. Sollte dieß Alles und vieles Andere
einzig aus natürlicher Nothwendigkeit geworden ſein? Dieß iſt nicht denk-
bar; da, angenommen, daß die Vorgänge im Bereiche der telluriſcher
Natur ausſchließlich durch ſideriſche Urſachen bedingt ſeien, die ſideriſchen
Bewegungen ſich, wie bereits gezeigt worden, in keinerlei Weiſe aus eine
rein natürlichen Urſache erklären laſſen.

6) Nicht nur in der allgemeinen Einrichtung der ſublunariſchen Wel
ſondern auch in Structur und Organiſation aller einzelnen Weſen zeigt ſi
bis in's Kleinſte dieſelbe kunſtvolle Zweckmäßigkeit. Leſſius gibt hier unter B
rufung auf Galenus und Viringus [1]) zahlreiche Daten aus der Anatomie u
Phyſiologie des menſchlichen Leibes, verbreitet ſich auch über die kunſtvo
Zweckmäßigkeit in der Einrichtung der Thiere: Vierfüßler, Vögel, Fiſc
ſo wie der Pflanzen, und leitet daraus den Schluß ab, daß die göttli
Vorſehung auch das Kleinſte in den Bereich ihrer Fürſorge gezogen ha
Auch in den kleinſten und niedrigſten Thieren, in den unſcheinbarſten Pflä
chen finden ſich unzählige Theilchen und Organe, welche ſichtlich auf
Zweckmäßigſte zur Erhaltung dieſer kleinen Geſchöpfe und zur Ermöglich
und Förderung der ihrem Sein und Leben angemeſſenen Thätigkeiten dien

7) Im Kreiſe der irdiſchen Schöpfung iſt allenthalben ein unbewu
und unwillkürliches Streben auf beſtimmte Zwecke wahrzunehmen, w
demnach vom Schöpfer dieſer ſtrebenden Kräfte vorausgedacht worden
müſſen. Dieſes Streben zeigt ſich im allgemeinen kosmiſchen Leben,
Einflüſſe der Geſtirne auf das natürliche Geſchehen im Bereiche der
ſchen Weltſphäre, ferner in der Organiſation von Pflanzen und Thi
wovon bereits die Rede war; weiters in der von Hippokrates bewund
und als etwas Göttliches angeſtaunten vis formatrix des pflanzlichen
animaliſchen Samens [2]), ſo wie in den Trieben und Inſtincten der Th

[1]) Joh. Viringus (oder Valterius), Arzt und Profeſſor zu Löwen,
Prieſter und Domherr zu Arras (c. a. 1567): Epitome theatri anatomici
Vesalii — De jejunio ecclesiastico et abstinentia. Auch gab er Joh. B
Diarium de medicis sanctis im Drucke heraus. Sein Sohn Joh. Walte
ringus wurde Jeſuit († 1622), und wirkte gleichfalls in den Niederlanden.

[2]) Si penicillus variis coloribus infectus se movere inciperet et linea

Lessius deutet hiefür zum Theile ältere Werke aus, den zu seiner Z[illegible] von Rittershusius edirten römischen Dichter Oppianus (de Piscatura) den Aelian (historia animalium) und Plutarch (de prudentia animalium).

8) Als eine providentielle Fügung, welche mit den sittlichen Interessen der Menschen auf's Innigste zusammenhängt, muß angesehen werden, daß die einzelnen Menschenindividuen sich so entschieden und bestimmt in Physiognomie, Laut und Ton ihrer Stimme unterscheiden. Von gleichwesentlicher Bedeutung ist das über den weitaus größeren Theil der Menschen verhängte Loos der Armuth und Dürftigkeit.

Daß die Geschichte der Menschheit auf Erden unter providentieller Leitung verlaufe, beweisen

9) und 10) die Wunder und Weissagungen. Das erste aller Wunder ist die Schöpfung aus Nichts, die wunderbare Mannigfaltigkeit und Ordnung alles Geschaffenen, und die fortdauernde Erhaltung desselben durch Gott. Nebstdem aber sind die in den Schriften des Alten und Neuen Testamentes erzählten Wunder Gottes, vom ältesten der Sündfluth angefangen, ferner die in der christlichen Kirche fortdauernde Wundergabe heiliger Männer und Frauen u. s. w. ein wichtigster und unläugbarer Beweis der fortdauernden Fürsorge Gottes für das menschliche Geschlecht und nebstdem so wohl und gut beglaubiget, daß ein vernünftiger Zweifel an der Wahrheit und Richtigkeit der erzählten Vorgänge nicht statthaben kann. Gleicher Weise verhält es sich mit den Weissagungen.

11) Es gibt viele reine Geister, deren Vorhandensein selbst auf dem Wege der natürlichen und geschichtlichen Erfahrung gewiß ist und deßhalb von jeher geglaubt wurde. Als Beweis hiefür können die Orakel, die Künste der Nekromanten und Magier, die Erscheinungen an Besessenen, die Geistererscheinungen angeführt werden. Gibt es viele reine Geister, so

---

faciei humanae primum rudia ducere, deinde singula explere, formare oculos, aperire genas, figurare nasum, designare oris hiatum, appingere aures, addere crines, servata in singulis debita proportione et congruis coloribus adhibitis, ut ratio picturae desiderat; nemo dubitaret, quin penicillus ille a spiritu aliquo intelligente regeretur. At in formatione cujusvis animantis longe plus est artis et ingenii, quam in omnibus operibus industria humana factis: eaque formatio longe procedit ordinatius quam ullius artis operatio. — — Causa cur via mirabaria tanta arte operetur, ut mente praedita videri possit, est, quia est imperata quaedam, et quasi vestigium artis divinae; hinc perinde operatur ac si arte praedita esset. L. c., Lib. I, n. 83. 86.

muß unter denſelben eine Rangordnung ſtatthaben, und einer der höchſten unter ihnen auch Urheber der übrigen ſein, da dieſe als viele und deßhalb aneinander gewieſene, keine ſich ſelbſt vollkommen genügende Weſen, alſo auch keine entia a se ſind.

12) Gibt es keinen Gott und keine Vorſehung, ſo ſind auch alle auf den Glauben daran gegründeten Tugenden eitle Chimäre, alberner Wahn, ja geradezu unmöglich; das Laſter wäre Tugend, die Blasphemie und Verruchtheit Cult und Dienſt der Wahrheit, der Zufall der wahre Gott.

13) Die Seele des Menſchen iſt erweislich unſterblich. Eben ſo augenſcheinlich iſt, daß in dieſem zeitlichen Leben Tugend und Laſter nicht nach gerechtem Maaße belohnt und beſtraft werden. Alſo muß in der jenſeitigen Fortdauer eine gerechte Vergeltung und Ausgleichung eintreten, welche ohne einen über den Geſchicken der Menſchen waltenden Gott nicht gedacht werden kann.

14) Dieſes Walten offenbart ſich aber, dem Zeugniß der Geſchichte zufolge, ſchon oft im Leben dieſer Zeit. Ein ſolches geſchichtliches Ereigniß iſt zuvörderſt die Sündfluth, die eben ſo ſehr ein Zeugniß göttlicher Macht, als göttlicher Gerechtigkeit und Barmherzigkeit iſt, welche letztere ſich darin zeigte, daß Gott nicht plötzlich und im Momente die ganze ſündige Welt vertilgte. Viele mögen im Entſetzen vor dem allmählich, aber unaufhaltſam heranrückenden Verderben Buße gethan haben, ehe die Fluth ſie verſchlang. Dieſe letzte noch mögliche Schonung war den gräulichen Sodomiten verſagt, welche kaum vierhundert Jahre nach der Sündfluth durch Feuer vom Himmel vertilgt wurden. Gott übte das Strafamt an Pharao, an den Iſraeliten in der Wüſte, namentlich an Kore, Dathan und Abiron u. ſ. w. Die ganze Geſchichte des jüdiſchen Volkes iſt eine Reihe fortwährender providentieller Fügungen zur Züchtigung der Feinde Israels oder der Israeliten ſelber, ſofern ſie Gott und ſeinen heiligen Geboten abtrünnig wurden [1]).

---

[1]) Nihil congruentius Principum institutioni, quam sacrae historiae, praesertim libri Regum, explicatio. Inde clare intelligent fundamentum regni et politiae totiusque prosperitatis in vera religione et justitia collocandum; extra haec nihil christiano principi fore firmum aut tranquillum. Profuit id plurimum Carolo V., cui adolescenti Adrianus institutor datus praelegit libros Regum. Unde ille ea hausit gubernandi documenta et principia, quae illum non solum catholicum et pium praestiterunt, sed etiam in maximum et potentissimum Principem successibus felicem evexerunt. *L.* c., Lib. I, n. 160.

15) Beſonders merkwürdig und beachtenswerth ſind die Gerichte Gottes über Blasphemie, Meineid und Gottesraub. Die heilige Geſchichte zählt eine Reihe ſolcher Gerichte an Pharao, Senacherib, Nabuchodonoſor, Agrippa dem Aelteren, an den Philiſtern (1 Kön. 5 u. 6), Syrern (3 Kön. 20), an Nicanor, Achior, Antiochus, Balthaſar, Heliodor u. ſ. w. auf. Selbſt die heidniſche Profangeſchichte erzählt mehrere ſolche merkwürdige Strafen von Freveln, welche freilich nur der Irreverenz gegen falſche Götter galten, von Gott aber deßhalb zugelaſſen wurden, weil die Frevler doch zugleich gegen ihr Gewiſſen gehandelt und verdient hatten, von der Rache der falſchen Götter, welchen ſie gedient, ereilt zu werden.

Leſſius ſchrieb für die Bedürfniſſe ſeiner Zeit, und man darf ſagen, daß er in dieſer Beziehung Vorzügliches geleiſtet habe, und zweifelsohne zu den begabteſten Köpfen ſeines Ordens und ſeines Standes gehörte. Eine motivirte Antwort und ſpecielle Rückſichtnahme auf die vom Standpunkte der Deiſten, Fataliſten und Freidenker erhobenen Einwürfe gegen den Vorſehungsglauben darf man bei ihm freilich noch nicht ſuchen. Dieſe Aufgabe zu löſen, ſetzten ſich jene zum Ziele, welche als philoſophiſche Apologeten der chriſtlichen Weltanſicht gegen die Hobbeſianer, Spinoziſten, Tolandiſten ſchrieben. Der ſpecifiſche Repräſentant des chriſtlich-philoſophiſchen Gegenſatzes zu dieſen Richtungen iſt der Engländer Cudworth [1]), der im Beſonderen, was die hieher gehörigen ſpeciellen Erörterungen anbelangt, die aus den vermeintlichen Mängeln der Welteinrichtung hergenommenen Einwürfe einer ausführlichen Beleuchtung unterzog; auf die aus der Geſchichte der Menſchheit geholten Beweiſe gegen den Vorſehungsglauben antworteten die Engländer Butler [2]) und Hook. Die Hauptfrage blieb indeß nach Abweiſung der von antichriſtlichem und religionsfeindlichem Standpuncte erhobenen Einwendungen immer noch, wie man auf chriſtlichem Standpuncte das Ueble und Schlimme in der phyſiſchen und moraliſchen Welt philoſophiſch zu erklären, und mit dem chriſtlichen Gottesglauben zurechtzuſetzen habe. Wir wollen zuerſt die ſcholaſtiſche Theologie des ſechzehnten Jahrhunderts hierüber vernehmen, und ſodann der weiteren

---

[1]) The true intellectual-systeme of the Universe. London, 1678. Ueberſetzt und mit Noten vermehrt von Mosheim, 1737.

[2]) The analogy of religion natural and revealed to the constitution and course of nature. London, 1736 — corrected with a preface, giving some account of the author by Samuel, Lord Bishop of Gloucester. 1788.

Entwickelung des Problems auf dem Gebiete der Religionsphiloſophie und natürlichen Theologie bis auf Kant's Zeiten folgen.

Unter dem Ueblen iſt nach Suarez im Allgemeinen eine privatio perfectionis debitae rei inesse zu verſtehen. Man unterſcheidet das malum in se (Mangel des Geſollten an ſich) und das malum alteri, letzteres zerfällt abermals in das malum naturale und malum morale (malum culpae) [1]). Das malum kann einen dreifachen Entſtehungsgrund haben, der aber jederzeit zufällig iſt d. h. das malum als eine nicht per se beabſichtigte Wirkung herbeigeführt. So führt ein Agens an dem Passum durch Cauſirung einer beſtimmten Form die Privation einer anderen hiedurch ausgeſchloſſenen Form herbei; das Waſſer z. B. wird durch Erwärmung ſeiner Kälte beraubt. Dieß iſt ein malum, welches durch eine vollkommene Efficienz der wirkenden Urſache herbeigeführt wird. Weiters kann ein malum durch die Unvollkommenheit der wirkenden Urſache herbeigeführt werden z. B. das Hinken durch ein Gebrechen des Fußes. Die Unvollkommenheit oder das Gebrechen der wirkenden Urſache kann, wenn man vom Willen, welcher frei und deßhalb Herr ſeiner Handlungen iſt, abſieht, letztlich ſelber wieder nur aus der vollkommenen Efficienz einer anderen Urſache, zumeiſt einer hindernden, erklärt werden. Eine dritte Urſache des malum iſt das Ausbleiben der Einwirkung, durch welche die debita perfectio erzeugt werden ſoll. Dieſes Ausbleiben muß in der natürlichen Ordnung der Dinge aus äußeren Umſtänden oder Hinderniſſen erklärt werden; der freie Wille kann aus ſich ſelber die geſollte Action unterlaſſen. Aus dem Geſagten erhellt, daß das malum zu ſeiner bewirkenden Urſache entweder eine poſitive oder eine privative Urſache hat, letztere aber immer wieder auf eine poſitive Urſache zurückzuführen iſt, obſchon man in Hinſicht auf das moraliſch Böſe vielleicht ein malum sine formali actione causante zugeben kann. Es iſt nämlich eine Streitfrage, ob eine pura omissio von Seite des Willens denkbar ſei — eine Anſicht, welche, wie Compton bemerkt, zwar von Monteſinos, Gamachäus [2]) u. A. beſtritten, von den meiſten Scholaſtikern jedoch vertheidiget wird [3]).

---

[1]) Eigentlich ſtellt Suarez drei herkömmliche Eintheilungen nebeneinander:

Malum in se	—	in alio
Malum naturale	—	morale
Malum culpae	—	poenae.

[2]) Phil. Gamachäus, ein Sorbonniſt († 1625), Anhänger Richer's und Commentator der Summe des heiligen Thomas.

[3]) Auf die verſchiedenen Einwürfe, welche ſich dagegen erheben laſſen, bemerkt

Es fragt ſich nun noch — fährt Suarez weiter — ob und in welcher Weiſe Gott die Urſache des Uebles ſein könne. Dasjenige Uebel, welches aus einer vollkommenen Action der causa proxima entſpringt, iſt durch Gott als Urheber der causa proxima und als Concurrenten zu aller creatürlichen Action unmittelbar und mittelbar veranlaßt, aber nicht per se und direct, ſondern indirect und per accidens. In dieſer Weiſe iſt namentlich auch das malum poenae auf Gott zurückzuleiten. Dasjenige Uebel hingegen, welches aus einer causa privativa d. i. aus einem Defecte der causa proxima oder aus einem Ausbleiben ihres gefollten Wirkens entſpringt, muß nicht auf göttliche Urheberſchaft zurückgeleitet werden. Die causae proximae haben von Gott, was ſie ſind und wirken, nicht aber, was ſie nicht ſind und nicht wirken. Dieſes Nichtwirken kann und muß jedoch bei natürlichen Agentien wenigſtens mittelbar auf Gott zurückgeführt werden, ſofern die an ſich tadelloſe und vollkommene Wirkſamkeit eines hindernden Agens die Urſache des Defectes oder der Carenz des gefollten Wirkens des behinderten oder einer vollkommenen Wirkſamkeit nicht fähigen Agens iſt. Das malum culpae hingegen iſt einzig und ausſchließlich aus ſeiner proxima causa, aus dem fehlenden Willen zu erklären, und kann deßhalb in keinerlei Weiſe auf Gott zurückgeleitet werden. Ferner kann das malum culpae als Schändliches von Gott niemals beabſichtiget oder gewollt, ſondern bloß geduldet ſein, alle übrigen Uebel aber können, ſofern ſie kein malum culpae in ſich ſchließen, von Gott direct gewollt und beabſichtiget ſein. Eben deßhalb kann auch das malum culpae weder unmittelbar und einzig von Gott, noch auch

---

Compton unter Anderem: Notandum, hoc habere voluntatem prae potentiis, quae determinantur ad unum, seu agunt necessario, quales sunt visus, intellectus etc. quod illa in actu primo dicat potentiam volendi et non volendi, unde dicit potentiam ad utramque partem contradictionis, ex quo provenit, ut tam operari, quam non operari sit aliquo modo exercitium voluntatis, cum in actu primo sit potentia ad utrumque. In aliis vero potentiis quando non operatur, non provenit ex potentia ad non operandum, sed ex impotentia ad operandum, unde non operari nullo modo vocari potest exercitium illarum, cum exercitium sit potentiae alicujus exercitium, ubi ergo non est potentia, nec est exercitium potentiae. Voluntas ergo, cum possit non operari, habet potentiam ad non operandum, reliquae vero potentiae cum non habeant posse non operari, quando non operantur, sed non posse operari, omissio seu negatio operationis in illis non potest dici exercitium potentiae, ut videtur manifestum, sed effectus, ut ita dicam, vel potius defectus proveniens ex impotentia. *Phil. univ.*, p. 560.

von ihm als der causa primaria herrühren; alle übrigen Uebel aber können sowohl a solo Deo [1]) als auch a Deo ut prima causa et radice herrühren. [2])

Fassen wir die metaphysischen Bestimmungen des malum in's Auge, so finden wir bei Suarez durch die Definition „privatio carentiae debitae" hinlänglich angedeutet, daß das creatürliche Sein als solches ausschließlich nur gut zu nennen sei; ja er verwahrt sich ausdrücklich dagegen, irgend ein endliches Wesen aus dem Grunde, daß es nicht alle Vollkommenheiten besitzen kann, ein malum zu nennen. Das malum in se ist eben der Mangel an Wesenhaftigkeit, es ist Beraubtheit. Das malum alteri hingegen kann immerhin auch als etwas Positives gefaßt werden, indem Schmerz und moralische Gebrechen nicht bloß privative, sondern conträre Gegensätze zu Lust und Tugend, und gleich diesen positive, aber disconveniente Formen sind, welche dem Subjecte statt der convenienten Formen entgegengesetzter Art inhäriren. Das malum besteht in der Disconvenienz, zufolge welcher aber auch die disconveniente Form unter den Begriff des Schlimmen oder Uebles fällt, ja eigentlichst die ratio mali des Dinges constituirt, indem sie es ist, welche das Ding übel afficirt. An dieser Form läßt sich jedoch abermals ein materiale und formale unterscheiden; ersteres besteht in dem, was es ist, letzteres in jener Privation, kraft welcher sie für das Ding, an dem die Form vorkommt, ein malum ist. Und so rechtfertiget sich, daß auch das malum alteri [3]), also das malum gemeinhin [4]) die Privation zum constitutivum formale habe.

---

[1]) Suspendente scil. totam actionem, qua se solo conservat bonum.

[2]) Ut si secunda causa agere omittat, solum quia Deus suspendat concursum suum.

[3]) Actus intemperantiae dicitur malus homini, quatenus caret rectitudine temperantiae; et in naturalibus calor est malum aquae, quatenus caret perfectione frigoris; et sic in universum dixit D. Thom. 1 qu. 5, art. 3 ad 2^{m}: Nullum ens dici malum, in quantum est ens, sed in quantum caret quodam esse. *Metaph.*, Disp. 11, sect. 1, n. 15.

[4]) Dupliciter dici aliquod malum, scil. simpliciter et secundum quid, ait D. Thomas: Simpliciter, inquit, malum est, quod est secundum se malum, hoc autem est, quod privatur aliquo particulari bono quod est ex debito suae perfectionis, sicut aegritudo est malum animalis, sed secundum quid dicitur esse malum, quod non est malum secundum se, sed alicujus, quia non privatur aliquo bono, quod sit debito suae perfectionis, sed quod est de debito perfectionis alterius rei sicut in calore est privatio perfectionis debitae aquae; et ideo

In Rückſicht auf dieſen ſeinen formalen Character ſteht das Böſe oder Schlimme zum Guten im Verhältniß einer oppositio privativa. Demzufolge haben Gutes und Schlimmes entgegengeſetzte Eigenſchaften; das Gute iſt begehrenswerth, und kann deßhalb als Zweck oder wenigſtens als Mittel angeſtrebt werden, das Schlimme hingegen iſt nicht begehrenswerth, ſondern ſtößt das Begehren von ſich ab. Es kann daher auch nie um ſeiner ſelbſt willen, ſondern nur, inſofern es unter den Geſichtspunct des Guten fällt, als Zweck oder zweckdienliches Mittel aufgefaßt werden. So läßt Gott das moraliſch Böſe zu, weil eine ſolche Zulaſſung nach des Areopagiten Lehre zur Erhöhung der Schönheit der Welt und zur Mehrung und Vervollſtändigung der Mannigfaltigkeit im Geſammtbilde der Welt dient; weil ferner nach der Lehre des heiligen Auguſtinus das Böſe zur Anregung vieles Guten dient, was außerdem nicht ſein würde. Das malum poenae hingegen kann von Gott direct und per se gewollt werden, damit der Gerechtigkeit Genüge gethan und das Böſe beſtraft werde. Auch das malum medicinale kann von Gott direct gewollt werden, jedoch nicht als Zweck, ſondern nur als Mittel, um ein ſchlimmeres Uebel zu verhüten und ein wahrhaftes Gut herbeizuführen.

Dieß ſind von ungefähr die Grundzüge der theologiſch-ſcholaſtiſchen Lehre vom Uebel und Böſen, die demjenigen genügen konnte, der nicht nebſtdem auch die Frage beantwortet haben wollte, ob denn Gott nicht eine Welt hätte ſchaffen können, in welcher die Mängel der gegenwärtigen Welt eine Unmöglichkeit wären; und warum er nicht eine ſolche geſchaffen habe. Denn darauf gehen die Einwürfe hinaus, welche Bayle beregt und urgirt; er glaubt, daß der Manichaismus bisher nicht genügend widerlegt worden ſei, und ſomit auch der religiöſe Zweifler vollkommen berechtiget ſei, an die chriſtlichen Theologen die Frage zu ſtellen, was und woher das Böſe ſei und wie ſich die Thatſache deſſelben mit dem chriſtlichen Gottesglauben vereinbaren laſſe. Leibnitz ſchenkt den ſkeptiſchen Bedenken Bayle's eine ausführliche Berückſichtigung, die im Einzelnen vieles Treffende bringt, zuhöchſt jedoch auf gewiſſe metaphyſiſche Vorausſetzungen geſtützt iſt, die vom chriſtlichen Standpuncte ſchlechthin nicht gebilliget werden können. Man wird nicht zu unbillig urtheilen, wenn man behauptet, daß die den rabi-

---

non est malus in se, sed aquae" (de Malo, qu. 1, art. 1, ad 1m). Sic igitur omne malum privationem includit, sed proportionate: nam quod est in se malum, includit carentiam perfectionis sibi debitae, quod vero est malum alteri, includit carentiam perfectionis debitae illi, cui est malum. *Ibidem.*

calen Zweifeln Bayle's gegenübergeſtellte religiöſe Doctrin Leibnitzens eben ſo wenig dem religiöſen Denken wahrhaftes Genügen verſchafft, als ſeine philoſophiſche Weltlehre, der Monadismus, welchen Leibnitz dem Spinoziſtiſchen Syſteme entgegenſtellte, dem philoſophiſchen Denken den erſehnten Ausweg aus den Netzen des Determinismus zeigt. Die Leibnitz'ſche Apologie der theologiſch-chriſtlichen Weltanſicht iſt nichts anderes, als eine Art Transaction zwiſchen der ſcholaſtiſch-theologiſchen Gotteslehre und zwiſchen der modernen deiſtiſch und ſemipantheiſtiſch gefärbten Religionsphiloſophie welche ſich an die Stelle der alten theologiſchen Lehre ſetzen will. Denn auf ein ſolches Ziel laufen — gleichviel ob ernſtlich gemeint oder nicht — alle von Bayle beregten Einwürfe hinaus [1]), der nicht begreifen will, wie der Gott der Liebe, der doch einzig nur Freude und Wohlſein ſeiner Geſchöpfe, der vernünftigen insbeſondere, wollen muß, eine Welt voll Uebel, Sünde und Elend zu ſchaffen ſich habe entſchließen können. Wenn Gott das Böſe vollkommen und unendlich haßt, ſo hätte er zufolge ſeiner unfehlbaren Vorausſicht der gewiß eintretenden Sünde die davon zu befleckende Welt gar nicht ſchaffen ſollen. Darauf bemerkt nun Leibnitz allerdings ganz richtig, daß jede Eigenſchaft Gottes, obwohl an ſich unendlich, in ihrer Bethätigung dem Objecte der Bethätigung proportionirt ſein müſſe; demgemäß müſſe auch das göttliche Wohlgefallen am Ganzen, deſſen Einzelſeiten mit Mängeln und Gebrechen behaftet ſeien, das Mißfallen an dieſen particulären Gebrechen überwiegen. Und ſo könne Gott durch die Vorausſicht des Uebles und Schlimmen in der Welt nicht gehindert werden, ſie dennoch zu ſchaffen. Es ſei einſeitig, wenn Bayle die Glückſeligkeit der vernünftigen Weſen als Zweck der Weltſchöpfung hervorhebe. Es iſt allerdings wahr, daß das Reich der natürlichen Ordnung dem Reiche der Gnade untergeordnet ſein müſſe, und daß Gott an Einem Menſchen mehr gelegen ſein müſſe als z. B. an Einem Löwen; nicht ſo gewiß aber ſei es, ob Ein Menſch in der Schöpfung Gottes ſchlechthin und in jeder Beziehung ſo hoch ſtehe, als die geſammte Löwengattung; und wäre es ſo, ſo würde daraus noch nicht folgen, daß Gott einigen Menſchen zu Liebe die Rückſicht auf die Ordnung des unermeßlichen Ganzen, welches aus einer unbegränzten Anzahl von Weſen beſteht, preisgebe. Es iſt wahr, daß die Menſchen durch das ihnen verliehene Geſchenk des freien Willens ſich moraliſch und phyſiſch elend machen können; aber dieſes Geſchenk iſt

[1]) Siehe Leibnitz Theodicée, P. II, n. 116 ff.

ihnen ja auch nicht ausschließlich zum Zwecke ihrer Selbstbeglückung gegeben worden; die Glückseligkeit der einzelnen Creaturen ist nicht der höchste und noch viel weniger der einzige Zweck des Schöpfers. Der höchste Zweck Gottes ist, dasjenige zu schaffen, was als Ganzes genommen, das möglichst Beste ist; im Verhältniß hiezu kann das Ueble und Schlimme, wodurch das Einzelne betroffen wird, etwas Unvermeidliches sein. Das Ueble an sich will Gott allerdings nicht; sein vorausgehender Wille ist schlechthin auf das Gute gerichtet. Zu diesem vorausgehenden primitiven Willen tritt aber in Hinsicht auf das mögliche oder nothwendige Schlimme, was im Gefolge des einzelnen Guten ist, die voluntas media hinzu, welche je nach Ueberwiegen des Guten oder des an das einzelne Gute geheften Schlimmen, entweder einfach entscheidet oder auf eine combinaison totale hinführt, die jegliches denkbare Einzelne mit dem ihm anhaftenden Schlimmen nach seinem Verhältniß zur Gesammtheit aller anderen Einzelnen in's Verhältniß setzt, um zu ermitteln, wie das möglichst viele Gute bei möglichst wenigem Schlimmem zu erzielen sei. Und hieraus resultirt die voluntas finalis, die der voluntas antecedens erst eine bestimmte entscheidende Gestalt und Tendenz gibt. Gemäß diesem Systeme gibt Gott aus den verschiedenen möglichen fehlbaren und ihre Vernunft voraussichtlich mißbrauchenden Vernunftwesen denjenigen das Sein, welche in den möglichst guten Weltplan passen. Daß sie wirklich sich verfehlen, ist nicht Gottes Schuld, sondern eine gerechte Strafe des Mißbrauches, welchen sie mit dem ihnen von Gott verliehenen Geschenke der Vernünftigkeit treiben; es fände sich in dieser Hinsicht reicher Stoff zu einem Buche de occultis Dei poenis als Gegenstück zu jenem des P. Novarinus [1]) de occultis Dei beneficiis. Es läßt sich da der Ausspruch des Dichters anwenden:

Tolluntur in altum,
Ut lapsu graviore ruant.

Von Gott verlangen, daß er einem Geschöpfe freien Willen geben und es deßungeachtet immerfort vor Fehltritten bewahren solle, hieße von Gott ein fortwährendes Wunder verlangen. Es läßt sich wohl denken, daß er aus-

[1]) Aloysius Ludwig Novarini, ein italienischer Theatiner, † 1650. Schriften: Electa sacra in drei Büchern (Paradisus deliciarum — Circuitus sacer — Signaculum spirituale) — Electa sacra de laudibus Mariae — Electa sacra seu agnus eucharisticus — Selecta sacra de aquarum et nuptiarum nexu — Risus sardonius, seu de ficta mundi laetitia etc.

nahmsweiſe den Einen oder Anderen durch dieſe höchſte Gnade beglücke; aber dieſe beſondere Gnade allgemein und für Alle fordern, iſt Widerſinn. Selbſt die Engel ſind nicht als impeccable Weſen geſchaffen worden; womit jedoch nicht geläugnet werden ſoll, daß es Geſchöpfe gebe, welche bereits als Selige geſchaffen worden, wie es die römiſche Kirche von der heiligen Jungfrau annimmt. Doch abgeſehen hievon darf man der Möglichkeit, daß es Weſen ſolcher Art gebe, nicht präjudiciren; kennen wir doch nur einen geringen Theil des Univerſums. Bayle kann das funeſte Geſchenk des freien Willens nicht genug beklagen; weniger boshaft ſei es, jemand mit eigener Hand erdolchen, als ihm eine Seidenſchnur ſchenken, in der ſicheren Vorausſicht, daß der Beſchenkte mittelſt dieſer Schnur ſich ſelbſt entleiben werde. Sollte demnach Gott ſein Geſchenk der Creatur vorenthalten? Wie aber, wenn es derſelben als einer vernünftigen gebührt? Allerdings lehren ein Cicero, St. Ambroſius, Grotius, Opalenius [1]), Sharrok [2]), Rachelius [3]), Pufendorf und alle Caſuiſten, daß man nicht ſchuldig ſei, einem Raſenden auf deſſen Verlangen eine Waffe, wenn ſie auch Eigenthum deſſelben wäre, auszuliefern. Wenn aber ein Richter von competenter Auctorität mir befiehlt, eine unheilvolle Sache an ihren Eigenthümer auszuliefern, und wenn alle meine Remonſtrationen dawider nur mein eigenes Verderben zur Folge hätten, ſo kann ich nicht anders, als dem Begehren nachgeben. Wenn Jupiter beim Styx ſchwört, ſo muß er gegen ſeinen eigenſten Willen die Semele verderben. Der Schwur beim Styx iſt für Gott das Geſetz ſeiner ewigen Wahrheit, das inappellable Urtheil ſeiner ewigen Weisheit, die ihm zeigt, wie er ſeine Güte gegen die

---

[1]) Opalinski, polniſcher Graf und Kron-Groß-Marſchall von Polen in der erſten Hälfte des ſiebenzehnten Jahrhunderts, ſchrieb De officiis libri III, welches Werk zum dritten Mal aufgelegt in Danzig, 1703 erſchien.

[2]) Robert Sharrok, anglicaniſcher Theolog (auch Botaniker), † 1684. Schriften: Judicia de variis incontinentiae speciebus, seu legum censurae de adulterio, polygamia et concubinatu, fornicatione, stupro, raptu, peccatis contra naturam, incestu, et gradibus prohibitis — Hypothesis de officiis secundum jus naturae, unde casus conscientiae dijudicari possunt, contra Hobbesium — De finibus virtutis christianae etc.

[3]) Samuel Rachel, ein helmſtädter Profeſſor und holſtein-gottorpiſcher Rath († 1691). Schriften: De actionum moralium principiis — De duellis — De jure naturae et gentium dissertatio — Institutionum jurisprudentiae Libri IV — Introductio in philosophiam moralem — Examen probabilitatis jesuiticae novorumque Casuistarum etc.

Creatur in der möglichſt beſten Weiſe bezeugen könne. An dieſe Weiſe iſt er gebunden, ſie nöthiget ihn, das Böſe zuzulaſſen:

Si mala sustulerat, non erat ille bonus.

Alle Einwendungen, die man dagegen erhebt, die Vergleiche und Bilder, die man gebraucht, die Klagen über eine neidiſche, tückiſche Macht u. ſ. w. ſind nichts als übel angebrachte Anthropomorphismen, und Folgen einer kleinherzigen Verengung des Geſichtskreiſes in Beſchränkung auf die irdiſche Menſchenwelt, die doch nur ein kleinſter Theil des unermeßlichen Geiſterreiches iſt. Gott liebt die Tugend nicht wahrhaft, wenn er das Böſe nicht verhütet, meint Bayle. Gott liebt die Tugenden der Einzelnen in dem ihrer Bedeutung proportionirten Maaße; man verlange aber nicht, daß Gott über dieſer einzelnen guten und allerdings beſten Qualität der Creaturen unendlich viele andere Qualitäten nicht lieben ſoll, die nicht möglich wären, wenn die Welt aus gar nichts anderem, als lauter tugendhaften Menſchenweſen beſtehen ſoll. Midas fand, daß er ärmer ſei, ſeit ſich Alles unter ſeinen Händen in Gold verwandelte. Tugend und nichts als Tugend, und immer dieſelbe Tugend, unzählige Male wiederholt, wäre ein Pleonasmus, eine von Armuth der Erfindung zeugende Einförmigkeit im Weltplane. Was ſollte eine Bibliothek bedeuten, in welcher einzig nur Virgil in einigen tauſend prachtvollen Exemplaren vorhanden wäre? Außer den tugendhaften Weſen muß es auch noch andere Objecte der Wirklichkeit, Thiere, Pflanzen, Mineralien geben; woher nähmen ſonſt die vernünftigen Weſen den Stoff zur Uebung ihres Denkens? Eine endliche, beſchränkte Intelligenz iſt ohne ſinnliches und inſofern undeutliches Denken gar nicht denkbar. Hätte die denkende Seele lauter diſtincte Vorſtellungen, ſo wäre ſie ein Gott, ein Weſen von unbegränzter Einſicht. Aus der Nothwendigkeit der Sinnenwelt erklärt ſich nun eben auch die Nothwendigkeit einer Zulaſſung des moraliſch Böſen [1]), welches in nichts Anderem, als in einer Beſchwerung des Geiſtes durch die Sinnlichkeit beſteht [2]). Denn der Geiſt verhält ſich zum Fleiſche, wie die Kraft zum Stoffe; die Geiſter ſind activ

— — — quantum non noxia corpora tardant [3]).

---

[1]) Theodicée, P. I, n. 30.

[2]) Vgl. dagegen *Augustinus* Civ. Dei XIV, c. 3.

[3]) Leibnitz will indeß hierin nicht mißverſtanden werden: On n'a pas besoin de chercher l'origine du mal dans la matière. Ceux qui ont cru un chaos,

Dieſe Kraftberaubung macht das Formelle der Sünde aus, und iſt ein in die Kategorie des Wirkens fallendes Nachbild der Seinsberaubung oder des privativen Charakters, welcher allem Endlichen als ſolchem eigen iſt, und das malum metaphysicum alles einzelnen Creatürlichen conſtituirt. Gott iſt in keiner Weiſe Urheber des moraliſch Böſen; er will es nicht, und wirkt es nicht. Er macht allerdings durch ſeine erhaltende Thätigkeit das Vollbringen des Böſen möglich, und in dieſem Sinne konnten die Scholaſtiker mit Grund ſagen, daß er die Urſache des Materiellen oder Poſitiven an der Sünde ſei; das eigentliche Weſen der Sünde beſteht jedoch in der Privation, die nicht von Gott gewirkt, ſondern aus dem retardirenden Widerſtand der Materie zu erklären iſt. Daß die Materie eine ſolche Hemmung ausüben könne, wird von Gott aus dem Grunde geſtattet, weil das aus Anlaß dieſer Hemmung entſtehende Böſe die unerläßliche Bedingung zur Realiſirung des möglichſt Beſten iſt. Das möglichſt Beſte zu fördern, iſt einfach weiſe gehandelt; es läßt ſich kein vernünftiger Einwand gegen das unbedingte Recht und gegen die unbedingte Wahrheit und Giltigkeit eines ſolchen Handelns aufbringen. Man kann nicht an den Grundſatz appelliren: non esse facienda mala ut eveniant bona; denn dieſes Princip wird durch das hier erklärte Handeln Gottes nicht beeinträchtiget, ſondern vielmehr beſtätiget und nach ſeiner wahren

---

avant que Dieu y ait mis la main, y ont cherché la source du dérèglement. C'étoit une opinion que Platon avoit mis dans son Timée. Aristote l'en a blâmé (de Coelo III, c. 2) parceque selon cette doctrine le désordre seroit original et naturel, et l'ordre seroit introduit contre la nature. — — — Aristote a eu raison de rejetter le chaos; mais il n'est pas aisé toujours de bien démêler le sentiment de Platon, et encore moins celui de quelque autres Anciens dont les ouvrages sont perdus. Kepler, mathématicien moderne des plus excellens, a reconnu une espèce d'imperfection dans la matière, lors même qu'il n'y a point de mouvement déréglé: c'est ce qu'il appelle son *inertie naturelle*, qui lui donne un résistance au mouvement, par laquelle une plus grande masse reçoit moins de vitesse d'une même force. Il y a de la solidité dans cette remarque, et je m'en suis servi utilement ci-dessus pour avoir une comparaison qui montrât comment l'imperfection originale des Créatures donne des bornes à l'action du Créateur, qui tend au bien. Mais comme la matière est elle-même un effet de Dieu, elle ne fournit qu'une comparaison et un exemple, et ne fauroit être la source même du mal, et de l'imperfection. Nous avons déjà montré que cette source se trouve dans les formes ou idées des possibles; car elle doit être éternelle, et la matière ne l'est pas. *Theodicée*, P. III, n. 379. 380.

Bedeutung erklärt [1]). Es wären allerdings auch Welten denkbar, in welchen es kein Böſes und kein Uebel gibt; aber ſie würden dafür auch alles jenes Guten beraubt ſein, um deſſen willen die von Gott consequenter (nicht antecedenter) gewählte Welt die beſte aus allen möglichen Welten iſt. Wiſſen wir doch aus eigener Erfahrung, wie das Schlechte und Schlimme oft Urſache des Guten wird, welches ohnedem nicht vorhanden ſein würde:

Et si fata volunt, bina venena juvant.

Zwei Flüſſigkeiten erzeugen mitunter einen feſten Körper, wie z. B. van Helmont durch Miſchung von Weingeiſt und Uringeiſt einen ſolchen Körper zu Stande brachte; zwei kalte und dunkle Körper erzeugen durch Miſchung Feuer, wie Hofmann an der Miſchung einer Säure mit einem aromatiſchen Oele zeigte. Ein Feldherr begeht einen Mißgriff, welcher Urſache des Sieges wird. Die Kirche ſelber ſingt am Oſterfeſte:

O certe necessarium Adae peccatum
Quod Christi morte deletum est!
O felix culpa, quae talem ac tantum
Meruit habere Redemptorem!

In dieſem letzteren Gedanken berührt ſich Leibnitz mit Malebranche [2]),

---

[1]) Permissio peccati licita, cum debita invenitur; scil. cum non potest peccatum alienum impediri sine propria offensa i. e. sine violatione ejus, quod quis aliis vel sibi debet. E. g. miles in statione locatus tempore praesertim periculoso ab ea decedere non debet, ut duos amicos inter se duellum parantes a pugnando avertat. Deberi autem aliquid apud Deum intelligimus non humano more, sed θεοπρεπῶς, quando aliter suis perfectionibus derogaret. Porro si Deus optimam Universi seriem (in qua peccatum intercurrit) non elegisset, admisisset aliquid pejus omni creaturarum peccato; nam propriae perfectioni, et quod hinc sequitur, alienae etiam, derogasset. Divina enim perfectio a perfectissimo eligendo discedere non debet, cum minus bonum habeat rationem mali. Et tolleretur Deus, tolleretur omnia, si Deus vel laboraret impotentia, vel erraret intellectu vel laberetur voluntate. *De causa Dei*, n. 66. 67.

[2]) Hieher gehört auch eine Stelle in Leibnitz's Schrift *De causa Dei*, n. 49: Optimae autem seriei rerum (nempe hujus ipsius) eligendae maxima ratio fuit Christus Θεάνθρωπος, sed qui, quatenus creatura est ad summum provecta, in ea serie nobilissima contineri debebat, tanquam Universi creati pars, imo caput, cui omnis tandem potestas data est in coelo et in terra, in quo benedici de-

der indeß noch weiter geht, und — wie nach Vorgang Anderer Genovesi rügend hervorhebt — die Sünde von Gott deßhalb zugelassen werden läßt, damit die Menschwerdung Gottes eintreten konnte [1]). Damit hat nun Malebranche des Guten offenbar zu viel gethan. Ist die Incarnation eine nothwendige Idee, wie es von nicht wenigen Theologen zu verschiedenen Zeiten behauptet wurde, so konnte und mußte sie auch ohne Sündenfall eintreten; ist ihr Vollzug nicht an sich durch die Weltidee gefordert, so konnte sie nur in Folge der Sünde eintreten, außerdem aber nicht. Mit Grund macht demnach Genovesi dem christlichen Plato Frankreichs den Vorwurf, daß derselbe Gott gegen das Princip handeln lasse: Nunquam esse facienda neque ex destinato admittenda mala ut eveniant bona.

Eine Ausstellung anderer Art ist jene, welche Leibnitz an Malebranche's Lehre vom Uebel macht. Nach Malebranche läßt Gott deßhalb monstra und Calamitäten in seiner Schöpfung zu, weil er sich die einfachsten Wege des Wirkens zum Gesetze gemacht hat, von welchem er abgehen müßte, wenn er in allen einzelnen Fällen rectificirend und bessernd einschreiten wollte. Nach Leibnitz gibt es keine Abweichung von den einmal durch Gott festgestellten allgemeinen Gesetzen, und alle Anomalien sind nur scheinbar. Wenn es uns in vielen Fällen anders vorkommt, so gleichen wir jenen, welchen der Schlüssel fehlt, um das Gesetz einer scheinbar regellos zusammengehäuften Reihe von Zahlen oder der scheinbar willkürlichen Krümmungen und Beugungen einer Linie zu entdecken. Der heilige Bernhard bemerkt sehr schön: Ordinatissimum est, minus interdum ordinate fieri aliquid. Die gewaltigen Revolutionen des Erdkörpers in vorgeschichtlichen Zeiten dienten dazu, der Erde ihre jetzige Gestalt zu geben und sie für lebende Wesen bewohnbar zu machen. Die scheinbar regellosen Bewegungen der Kometen beruhen auf den strengsten Gesetzen. Die mannigfaltigen Ungleichheiten in Ausstattung und Begabung der Einzelheiten, deren Gesammtheit das sichtbare Universum constituirt, erklären sich nach demselben Gesetze, welchem zufolge die Pfeifen einer Orgel von ungleicher Länge sein müssen. Bayle verkennt diese Gesetzmäßigkeit nicht, meint aber, daß sie nichts für die Güte Gottes beweise, ja eher gegen

---

buerunt omnes gentes, per quem omnis creatura liberabitur a servitute corruptionis, in libertatem gloriae filiorum Dei.

[1]) Vgl. Gesch. d. Thom., S. 681, Anm.

dieſelbe zeuge, indem Gott auf Koſten des Glückes und Wohles empfindender Weſen und des Menſchen insbeſondere an der ſtarren Strenge ſeiner Ordnung feſthalte. Durch ein einziges Wunder ſeiner Macht hätte Gott oft eine Menge von Uebeln beſeitigen können; warum wirkte er es nicht, warum machte er nicht durch irgend ein leichtes einfaches Mittel die Verſuchung der Schlange im Paradieſe unwirkſam? Die einfache Antwort hierauf iſt, daß ein ſolches Wunder in den Plan der beſten Welt nicht gepaßt hätte. Und hat Bayle doch auch bedacht, was es heiße, ein Wunder im eigentlichen Sinne von Gott verlangen [1]) — eine Wirkung nämlich, die aus gar keinen creatürlichen Kräften, ſelbſt jenen der Engel nicht [2]), ſondern einzig nur aus der göttlichen Allmacht zu erklären iſt? Bayle klagt über die phyſiſchen Uebel, an welchen die Menſchen zu leiden haben. Von den Leiden, welche den übrigen empfindenden Weſen der Erde auferlegt ſind, ſagt er nichts, vielleicht, weil er mit den Carteſianern die Thiere für bloße Maſchinen hält. Carteſius meint nämlich, die der Glaube an die Gerechtigkeit Gottes verbiete, den Thieren leidende Empfindungen zuzuſchreiben. Das Richtige wird ſein, daß ihre leidenden Empfindungen, weil von keiner Reflexion begleitet, nur dumpf und ſchwach ſeien; wie wir dieß auch an Menſchen bemerken, welche in einem thierähnlichen Zuſtande ſich befinden. Was die menſchlichen Leiden anbelangt, ſo ſteht es feſt, daß ſie von der Zahl der Freuden und Güter dieſes Lebens weit aufgewogen

---

[1]) Cepandant si le changement de l'eau en vin à Cana étoit un miracle du premier rang, Dieu auroit changé par-là tout le cours de l'Univers, à cause de la connexion des corps; ou bien il auroit été obligé d'empêcher encore miraculeusement cette connexion, et de faire agir les corps non intéressés dans le miracle, comme s'il n'etait arrivé aucun; et après le miracle passé, il auroit fallu remettre toutes choses, dans les corps intéressés mêmes, dans l'etat où elles servient venues sans le miracle: après quoi tout seroit retourné dans son premier canal. Ainsi ce miracle demandoit plus qu'il ne paraît. *Theodicée*, P. III, n. 249.

[2]) Il y en a beaucoup apparemment que Dieu procure par le ministère de quelques substances invisibles, telles que les Anges, comme le R. P. Mallebranche le tient aussi; et ces Anges ou ces substances agissent selon les loix ordinaires de leur nature, étant jointes à des corps plus subtils et plus vigoureux que ceux que nous pouvons manier. Et de tels miracles ne le sont que comparativement, et par rapport à nous, comme nous ouvrages passeroient pour miraculeux auprès des animaux, s'ils étoient capables de faire leurs remarques la-dessus. *Ibidem.*

werden. Schon die Abweſenheit von Leiden und Gebrechen iſt ein nicht hoch genug zu veranſchlagendes Gut, und von höherem Werthe, als die ermüdenden und das Wohlſein herabſtimmenden Genüſſe des poſitiv Angenehmen, welche Hippokrates den größten Uebeln gleichſtellte. Wenn De la Mothe le Vayer nicht mehr auf die Welt zurückkommen möchte, um noch einmal ſeine Erlebniſſe zu wiederholen, ſo hat er nicht als Philoſoph geſprochen [1]), und hätte Vieles von Cardanus zu lernen, der als alter gebrechlicher Mann mit keinem reichen, jedoch unwiſſenden jungen Manne hätte tauſchen mögen. Und in der That, die philoſophiſche Erkenntniß der Urſachen und Gründe unſerer Erlebniſſe iſt ein Gut höchſter Art, deſſen Beſitz uns ein frohes zufriedenes Daſein verbürgt — eine Zufriedenheit, welche durchaus nicht mit der fataliſtiſchen Reſignation der Stoiker oder mit der egoiſtiſchen Seelenruhe der Epikuräer zu verwechſeln iſt. Die wahrhaft philoſophiſche Erkenntniß beſteht vielmehr in der Ueberzeugung, daß Alles ſo, wie es iſt, am beſten iſt; ſie lehrt uns den Werth und die Schönheit der wirklichen Dinge ſo wie unſer eigenes Lebensglück als das Größte und Beſte aus Allem, was möglich iſt, erkennen. Bayle meint, daß man mit ſolchen Reflexionen das Gefühl phyſiſcher Schmerzen nicht hinwegraiſonniren könne, und daß das von Carteſius verſchriebene Recept: qu'on sache user de la Raison, nicht practicabel ſei, da es niemanden gibt, der dieſes Arcanum anzuwenden verſtünde. Nicht doch! die Martyrer haben es verſtanden; die americaniſchen Wilden, die, auf glühenden Kohlen langſam geröſtet, ihrer Peiniger lachend ſpotten, verſtehen es gleichfalls, und könnten ſohin manchen Philoſophen beſchämen, der es ihnen nicht gleichzuthun vermag. Sollte eine ſorgfältige ſittlich-ascetiſche Erziehung und Selbſterziehung durchaus nicht ſo weit führen können, daß jene Wilden zu erreichen wären? Was eine methodiſche und zugleich auf die Ueberzeugungen und Gefühle der Menſchen berechnete Einwirkung vermöge, zeigt ſich an den Aſſaſſinen des Alten vom Berge, an den indiſchen Gymnoſophiſten, deren Heroismus die indiſchen Wittwen gelernt haben, welche ſich noch heutigen Tags mit freudiger Entſchloſſenheit auf den Gräbern

[1]) J'ose dire qu'en examinant les choses sans prévention, nous trouverons que l'un portant l'autre, la vie humaine est passable ordinairement; et y joignant les motifs de la Religion, nous serons contens de l'ordre que Dieu y a mis. Et pour mieux juger de nos biens et de nos maux, il sera bon de lire *Cardan* de utilitate ex adversis capienda, et *Novarini* de occultis Dei beneficiis. *Theodicée*, P. III, n. 260.

ihrer Gatten verbrennen laſſen. Das triftigſte Argument, um alle Klagen über die Unerträglichkeit der phyſiſchen Uebel verſtummen zu machen, wäre eigentlich der Hinweis auf die wahre Urſache derſelben, welche keine andere, als die menſchliche Schuld iſt; aber Bayle ſucht ſich der Kraft dieſes Argumentes dadurch zu entziehen, daß er, ſo weit er auf theologiſchen Boden ſich ſtellt, mit den Supralapſariern gemeine Sache macht, welchen, wie er behauptet, die übrigen Theologen keine Vorwürfe zu machen hätten, da dieſelben nichts zu bieten hätten, was nicht von Schwierigkeiten aller Art für die prüfende Vernunft gedrückt wäre. Leibnitz hofft, das Syſtem der präſtabilirten Harmonie werde ausreichen, allen Schwierigkeiten irgend welcher Art und von was immer für einer Seite her mit Erfolg zu begegnen. Iſt die göttliche Zulaſſung der Schuld hinreichend gerechtfertiget, ſo bedarf das malum poenae keiner weiteren Rechtfertigung mehr [1]). Auch die ewigen Strafen der Verdammten ſind unter Vorausſetzung eines fortdauernden malum culpae durch ſich ſelbſt ſchon gerechtfertiget. In dieſer Weiſe begründen der Heidelberger Zach. Urſinus und Joh. Gerhard die Ewigkeit der Höllenſtrafen; auch beim Jeſuiten Drexelius [2]) iſt zu leſen: Nec mirum damnatos semper torqueri; continuo blasphemant, et sic quasi semper peccant, semper ergo plectuntur. Nebenbei deutet Drexelius an, daß dieſe Auffaſſung bei den Theologen ſeiner Kirche eine gewöhnliche ſei. Man braucht demnach nicht auf die angebliche Unendlichkeit der Schuld zu recurriren, welche einen Ernſt Soner an dem kirchlichen Dogma irre machte, und zu einer Schrift gegen die Ewigkeit der Höllenſtrafen veranlaßte [3]). Problematiſch iſt der von Drexelius aus Gregor's d. Gr. Schriften beigebrachte Grund, daß die Strafen der Verdammten deßhalb kein Ende

---

[1]) M. Bayle approuve la remarque de M. Pfanner, qui blâme S. Basile, de ne vouloir pas avouer que Dieu est l'auteur du mal physique. Il l'est sans doute, lors qu'on suppose le mal moral déjà existant: mais absolument parlant, on pourroit soutenir que Dieu a permis le mal physique par conséquence, en permettant le mal moral, qui en est la source. Il paroît que les Stoïciens ont aussi connu combien l'entité du male est mince. Ces paroles d'Epictète le marquent: Sicut aberrandi causâ meta non ponitur, sic nec natura mali in mundo existit. *Theodicée*, P. III, n. 378.

[2]) Nicetas, seu triumphata continentia. München, 1624.

[3]) Soner, Philoſoph und Arzt, Profeſſor in Altorf († 1612), wirkte im Geheimen für Verbreitung des Socinianismus. Die von Leibnitz citirte Schrift Soner's iſt betitelt: Demonstrationes quod aeterna impiorum supplicia non arguant Dei justitiam, sed injustitiam.

nähmen, weil Gott vermöge ſeiner scientia media vorausſehe, daß die Verdammten, auch wenn ſie erlöſt und begnadiget würden, dennoch vom Sündigen nicht abſtehen würden. Eben ſo will Leibnitz den von Petrus Lombardus und anderen Scholaſtikern angegebenen Grund nicht billigen, daß einzig hier auf Erden die Zeit des Verdienens und Mißverdienens ſei; der Roſtocker Theolog Fecht († 1716) habe darauf ſchlagend geantwortet.

In ſolcher Weiſe bemüht ſich alſo Leibnitz, den Einwendungen Bayle's zu begegnen und den Zweifler mit Gott und Welt zu verſöhnen. Dieſe Verſöhnung iſt jedoch nur die philoſophiſche Verſöhnung des Denkers mit dem Geſchicke einer unausweichlichen Nothwendigkeit. Leibnitz ſelber geſteht dieß zu, wenn er bekennt, daß die wahre Erhebung über die Uebel der Welt in der Erkenntniß ihrer Urſachen beſtehe. Dieſe Urſachen ſind aber nothwendige, ſie ſind in der Idee der beſten Welt ſelber ſchon enthalten. Wenn er ſich gegen die Ableitung des moraliſch Böſen aus der Sinnlichkeit des Menſchen als letztem und eigentlichem Grunde und Anlaſſe des ſittlichen Böſen verwahrt, ſo geſchieht dieß nur, um auf eine allgemeinere, im Weltzuſammenhange gegründete Urſache als zureichenden, eben deßhalb aber auch unabweislich wirkſamen Grund des ſittlich Böſen hinzuweiſen. In Gottes Denken exiſtirt das Böſe der ſittlichen Creatur allerdings als etwas bloß Mögliches, aber als ein ſolches Mögliches, welches unter den gegebenen Bedingungen des Daſeins ſo gewiß in Wirklichkeit übergehen muß, als jedes Denkweſen ſich allezeit mit mehr oder minder Bewußtheit nach zureichenden Gründen beſtimmt, welche ihrerſeits wieder zufolge der Stellung, die der Einzelne in der Ordnung des Ganzen einnimmt, dem Handelnden unabweislich ſich aufdrängen. Das phyſiſche Uebel ergibt ſich dann von ſelbſt, und ſteht überhaupt für die philoſophiſche Würdigung erſt in zweiter Reihe als ſecundäres Object, da es, wie Leibnitz richtig und wahr hervorhebt, eben nur von demjenigen, der keinen ſtarken und reinen Willen beſitzt, als drückendes und unerträgliches Uebel empfunden wird. Die Hauptfrage dreht ſich alſo offenbar um das Problem von der Willensfreiheit, und die Richtigkeit oder Falſchheit der Löſung dieſes Problems entſcheidet im Voraus über die ſittliche Wahrheit und Denkbarkeit des Syſtems, aus deſſen Sätzen es gelöſt wird. Dieß mag wohl auch eine der Urſachen des lebhaften Intereſſes geweſen ſein, mit welchem Leibnitz die Schrift des anglicaniſchen Theologen und Dubliner

Erzbiſchofes William King de origine mali beſprach [1]), welche einige Jahre vor der Leibnitz'ſchen Theodicée erſchienen war (a. 1702), und in auffallender Weiſe vielen der Leibnitz'ſchen Ausführungen vorgegriffen hatte, in einem Puncte indeß von der Leibnitz'ſchen Arbeit ſich nicht unmerklich unterſchied, indem ſie nämlich noch halb auf ſcotiſtiſch-nominaliſtiſchem, alſo ſcholaſtiſch-theologiſchem Standpuncte ſich bewegte. Dieß war nun an King's Schrift inſofern ein Vorzug, als in ihr die von Leibnitz verworfene libertas aequilibrii vertreten wurde; eben dieſen Punct aber machte Letzterer zum beſonderen Gegenſtande ſeines kritiſchen Tadels, obwohl er ſonſt mit aller Anerkennung von King ſpricht, und es ihm ſo wenig als einem Occam, Suiſſet [2]), Cäsalpin, Conring verargen will, daß dieſe Männer noch an Sätzen der alten Schule hiengen, die nunmehr nicht mehr als ſtatthaft gälten. Daß übrigens King in der Lehre von der Wahlfreiheit von Einſeitigkeiten ſich nicht frei erhielt, geht daraus hervor, wenn ihm Leibnitz den Vorwurf macht, daß er in Rückſicht auf das Verhältniß des Willens zum Erkennen Spinozismus und Thomismus in Eine Claſſe werfe, und die Abhängigkeit des Willens von den Vorſtellungen des Guten und Schlimmen einfach nur als Hobbeſianismus zu bezeichnen wiſſe. Genoveſi macht ihm von theologiſchem Standpuncte aus den Vorwurf, daß ſeine Auffaſſung der menſchlichen Freiheit mit der chriſtlichen gratia efficax geradezu vereinbar ſei, daß er ferner einige aus den phyſiſchen Uebeln, welchen die Menſchen unterliegen, in Pelagianiſcher Weiſe als etwas rein Natürliches und Selbſtverſtändliches anſehe; endlich folge aus ſeiner Grundanſicht von der jedem Geſchöpfe anhaftenden doppelten Non-Entität, daß es dem Menſchen unmöglich ſei, jederzeit ſeiner Natur gemäß zu handeln. Dieſe doppelte Nicht-Entität beſteht darin, daß die Geſchöpfe nicht a se ſind, und daß jedem einzelnen dasjenige abgeht, was in allen anderen iſt. Dieſe beiden Non-Entitäten ſind unbegränzt, und conſtituiren das malum physicum der Creatur. Die unbegränzte Non-Entität letzterer Art macht, daß kein endlicher Geiſt alle ſeine möglichen Beziehungen

[1]) Remarques sur le livre de M. King de l'origine du mal, im Anhange zur Theodicée.

[2]) Suiſet (Suinſet, Swinshed, Schwinskopff), mit dem Zunamen Calculator, lehrte in Oxford, wurde hierauf Ciſtercienſer-Mönch (c. a. 1350). Schriften: Calculationes astronomicae — Introductorium ad calculationem — Calculationes cum quaestionibus de recretione — Mathematicae commentationes — Commentarien über Petrus Lombardus und Ariſtoteliſche Ethik.

überſchauen und in einer denſelben angemeſſenen Weiſe ſich beſtimmen kann; daher iſt Irrthum in vielen Dingen ein ſelbſt durch die göttliche Allmacht nicht zu beſeitigendes Gebrechen jedes Einzelnen, und daher rühren dann Fehlgriffe, thörichte Begehrungen eines beſchränkten Sinnes, Leidenſchaften und deren traurige und ſchädliche Folgen. Dieß iſt nach Genoveſi eine wahrhaft manichäiſche Auffaſſung des Menſchen. Der phyſiſchen Leiden kann der Menſch ſchon deßhalb nicht enthoben ſein, weil es die Ordnung des Ganzen fordert, daß die Erde durch den Menſchen geſchmückt, alſo ein dem Himmel entſtammender Geiſt mit einem leidensfähigen Körper verbunden ſei [1]); dieſe im Weſen der Materie begründete Nothwendigkeit zu leiden werde indeß durch Güter der mannigfaltigſten Art reichlich aufgewogen. Denn es ſind dieſelben Eigenſchaften der theilbaren und veränderlichen Materie, welche das Gute und das Schlimme in dieſer Welt begründen und veranlaſſen; Generation und Corruption, Aenderung zum Guten und zum Schlimmen, angenehme und unangenehme Eindrücke, Luſt und Schmerz ſind hiedurch bedingt. Von dem Verhalten des urſprünglichen Menſchen zur irdiſchen Welt und von der Aenderung dieſes Verhältniſſes durch die Sünde ſcheint alſo — bemerkt Genoveſi — King nichts zu wiſſen [2]). Er

[1]) Die Erde iſt nach King allerdings der wenigſt vorzügliche Theil des Univerſums, hat aber in dieſer ihrer Eigenſchaft eine nothwendige Stelle im Ganzen, und die Organiſation des Menſchen für den Aufenthalt auf Erden ihr Gutes für den Menſchen: L'auteur (King) nous conseille — referirt Leibnitz — de concevoir le Monde comme un grand bâtiment. Il faut qu'il y ait nonseulement des apartemens, des salles, des galeries, des jardins, des grottes; mais encore la cuisine, la cave, la basse-cour, des étables, des égoûts. Ansi il n'auroit pas été à propos de ne faire que des Soleils dans le Monde, ou de faire une Terre toute d'or et de diamans, mais qui n'auroit point été habitable. Si l'homme avoit été tout oeil ou tout oreille, il n'auroit point été propre à se nourrir. Si Dieu l'avoit fait sans passions, il l'auroit fait stupide: et s'il avoit voulu faire sans erreur, il auroit fallu le priver des sens, ou le faire sentir autrement que par des organes, c'est-à-dire, il n'y auroit point eu d'homme. *Remarques*, n. 11.

[2]) Was und wie viel an dieſer Bemerkung Wahres ſei, läßt ſich beiläufig aus Leibnitz's Aeußerungen entnehmen: Notre savant auteur remarque un sentiment que des Histoires sacrées et profanes paraissent enseigner, savoir que les bêtes féroces, les plantes venimeuses et autres natures qui nous sont nuisibles, ont été armées contre nous par le péché. Mais comme il ne raisonne ici que suivant les principes de la raison, il met à part ce que la Révélation peut enseigner. Il croit cependant, qu' Adam n'auroit été exemté des maux naturels (s'il avoit été obéissant) qu'en vertu de la Grace Divine et d'un pacte fait avec

abſtrahirt als Philoſoph von ſeinen chriſtlichen Ueberzeugungen, ſelbſt jenen, die von den Socinianern noch feſtgehalten wurden [1]).

Dieu; et qui Moïse ne marque expressement qu'environ sept effets du premier péché. Ces effets sont: 1) La revocation du don gracieux de l'immortalité. 2) La stérilité de la Terre, qui ne devoit plus être fertile par elle-même, qu'en herbes mauvaises ou peu utiles. 3) Le travail rude qu'il faudroit employer pour se nourrir. 4) L'assujetissement de la femme à la volonté du mari. 5) Les douleurs de l'enfantement. 6) L'inimitié entre l'homme et le serpent. 7) Le banissement de l'homme du lieu délicieux, où Dieu l'avoit placé. Mais il croit que plusieurs de nos maux viennent de la nécessité de la matière; sur-tout depuis la soustraction de la Grace; outre qu'il semble à l'Anteur qu'après notre exil l'immortalité nous seroit à charge, et que c'est peut-être plus pour notre bien, que pour nous punir, que l'arbre de la vie nous est devenu accessible. Il y a par ci par là quelque chose à dire, mais le fond du Discours de l'Auteur sur l'origine des maux est plein de bonnes et solides réflexions, dont j'ai jugé à propos de profiter. *Ibidem.*

[1]) Außer King's und Leibnitz's Entgegnungen auf Bayle's Einwürfe erſchien noch eine dritte Gegenſchrift von des berühmten Samuel Clarke Bruder John Clarke: Inquiry into the cause and origin of Evil; in which the principal Phaenomena of Nature are explained according to the true Principles of Philosophy; more particularly in answer to Mr. Bayle and others Defenders of the ancient Manichaean Scheme of two independent Principles. London, 1720. 2 Voll. Auch Clarke unterſcheidet gleich ſeinen Vorgängern zwiſchen dem malum imperfectionis (malum metaphysicum), malum naturale und malum morale. Das malum imperfectionis als ſolches iſt eigentlich kein Uebel, ſondern eine nothwendige Eigenſchaft alles Geſchaffenen; abſolut vollkommen kann nur Gott ſein. Ueber die natürliche Unvollkommenheit der geſchaffenen Dinge als ſolcher ließe ſich nur dann mit vernünftigem Grunde klagen, wenn in ihrer Einrichtung irgend eine Inconvenienz läge. Eine ſolche läßt ſich nicht nachweiſen. Die Materie iſt als reine Paſſivität allerdings das von Natur aus allerunvollkommenſte, eben hiedurch aber befähiget, alle Arten von Eindrücken in ſich aufzunehmen, die der Schöpfer ihr geben will, um je nach ſeinem Willen in Ruhe oder Bewegung erhalten zu werden. Es fragt ſich nur, ob die Geſetze, nach welchen ſie bald ruht, bald bewegt iſt, zweckmäßig ſeien? Sie ſind allerdings arbiträr, und Gott hätte das ganze kosmiſche Bewegungsſyſtem auch anders ordnen können; wir entdecken aber in dem einmal feſtgeſtellten Syſteme ſo viele Weisheit, planmäßige Ordnung und Zweckmäßigkeit, daß jeder vernünftiger Grund zur Frage, warum es gerade ſo und nicht anders geordnet ſei, hinwegfällt. Die allgemeinen Geſetze, welche die telluriſche Weltſphäre beherrſchen, ſind die Geſetze der Gravitation, Cohäſion, Fermentation. Ihre Wirkſamkeit vermittelt den Beſtand des Erdkörpers, die Configuration ſeiner Oberfläche und alle elementaren Vorgänge, welche in der mannigfaltigſten Weiſe darauf hinwirken, ihn zu einem für lebende Weſen wohnbaren Orte zu machen. Daß ſie nebenher örtlich auch den ein-

Die letzterwähnte Beſchuldigung läßt ſich gegen Malebranche nicht erheben, eher die entgegengeſetzte, daß er ſeine chriſtlichen Ueberzeugungen

---

zelnen lebenden Weſen feindliche Wirkungen hervorbringen, thut nichts zur Sache; dieſe ihre im Einzelnen ſchädlichen Wirkungen ließen ſich nur unter der Bedingung aufheben, daß man ihre nützlichen Wirkungen unmöglich mache, weil beiderlei Arten von Wirkungen in derſelben Urſache, in demſelben Geſetze des Wirkens begründet ſind. Die Leiden und Uebel der empfindenden Weſen ſind ganz in der Ordnung und haben ihre nützliche Seite. Die gegenſeitige Befeindung der Thiere iſt nichts Anderes, als Wiederholung der Vorgänge der elementaren Welt im Bereiche der empfindenden Weſen; Tod und Vernichtung hat für denkunfähige Weſen nichts Schreckliches, iſt ihnen eigentlich eine völlig unbekannte Sache, und zudem natürliches Geſetz, dem alles natürlich Entſtehende unterworfen iſt. Auch der Menſch iſt von Natur aus ſterblich, obſchon er, wenn er nicht geſündiget hätte, durch beſondere Veranſtaltungen Gottes (durch den Genuß der Frucht vom Lebensbaume) der Nothwendigkeit zu ſterben überhoben worden ſein würde. Da ihn aber Gott, ohne ihn des freien Willens zu berauben, nicht impeccabel machen konnte, ſo konnte er ihn auch nicht ſchlechthin des natürlichen Sterbensloſes entheben; eben ſo wenig auch der Verſuchlichkeit zur Sünde, da es zur natürlichen Einrichtung des Menſchenweſens gehört, daß Affecte und Leidenſchaften (passions) auf den Willen wirken von welchem es natürlich abhängt, denſelben Folge zu geben, oder nicht. Will man dieſe Beſchaffenheit des Menſchenweſens ein Uebel nennen, ſo mag man es; nur vergeſſe man nicht, daß der Menſch vermöge dieſer natürlichen Beſchaffenheit und Organiſation das iſt, was er auf der Stufe, die er in der Weſenreihe der überaus mannigfaltigen Schöpfung einnimmt, ſein kann und ſein muß; er iſt eben ein Menſch und kein Engel. Oder hätte Gott keinen Menſchen, ſondern bloß Holz und Stein auf Erden ſchaffen ſollen? Der freie Wille macht dem Menſchen allerdings das Sündigen möglich; andererſeits iſt aber keine Tugend ohne Freiheit möglich, und doch ſoll eben durch den ſittlichen Gebrauch der Freiheit die moraliſche Ordnung gegründet werden, deren Geſetze in höherer Ordnung daſſelbe bedeuten, was die Geſetze der Bewegung in der phyſiſchen Welt bedeuten. Daß der erſte Menſch am Anfange ſeines Daſeins kindlich und unerfahren war, liegt in der Natur der Sache; dafür trug auch Gott für ihn Sorge, ganz ſo, wie es von einem weiſen und freundlichen Erzieher nur immer erwartet werden kann. Da nun der Menſch dennoch ſich zur Sünde verführen ließ, ſo durfte auch die von Gott früher angedrohte Strafe nicht ausbleiben. Die Folgen der Sünde werden nun von Clarke ganz ſo dargeſtellt, wie King ſie darſtellt; den Einwendungen Bayle's glaubte man die Spitze gebrochen zu haben, wenn man die „Sündenvergebung“ und „Verſchlimmerung der Menſchennatur“ als zum Weſen der chriſtlichen Lehre nicht gehörende Erfindungen einer vom einfachen und reinen Schriftglauben bereits abgewieſenen Zeit ſtillſchweigend bei Seite ſchob. Bayle's Einwurf, daß Gott den Fall der Menſchen doch vorausſah, und demnach denſelben wollte, ſündiget wider die Logik, indem er das Vorherwiſſen zur Urſache des nachfolgenden Geſchehens macht, welches zu verhüten Gott

für reflectirte philoſophiſche Ueberzeugungen ausgab, worin ihm mit Grund widerſprochen werden konnte; ſo namentlich in dem Falle, wenn er ſeinen

---

Alles vorgekehrt hatte, was von ſeiner Seite vorgekehrt werden konnte: Belehrung, Warnung, Drohung und Suggeſtion aller ſonſtigen für ein denk- und willensfähiges Weſen geeigneter Motive. Die bibliſchen Schilderungen der Folgen der Sünde müſſen auf rechte Art verſtanden und ausgelegt werden; ſo z. B. wenn geſagt wird, daß die Menſchen unter die Herrſchaft des Teufels gerathen ſeien. Daß nur ein geringer Theil der Menſchen zur Seligkeit gelangen werde, kann weder Bayle noch irgend ein Anderer als Ausſpruch der Schrift nachweiſen. In der Parabel von den fünf klugen und fünf thörichten Jungfrauen iſt das Zahlenverhältniß ganz anders geſtellt. In der Parabel vom Hochzeitsmahl wird nur ein einziger als nicht mit dem Hochzeitskleide angethan weggewieſen u. ſ. w. Die ſupranaturale Gnadenverleihung geht bei Clarke in eine Hilfe der Vorſehung über; man ſieht, er ſteht mitten in jener Strömung, welche unter dem Drängen der an der calviniſchen Orthodoxie ſich mokirenden Skeptiker und Freidenker das poſitive Chriſtenthum möglichſt dem ſogenannten natürlichen Verſtande mundgerecht zu machen bemüht iſt und den Frieden um allerlei Zugeſtändniſſe an den Deismus zu erkaufen ſich bereit zeigt. Clarke's Theodicée bezeichnet den Uebergang der vom offenbarungsgläubigen Standpuncte geſchriebenen Theodicéen zu jenen der Deiſten, eines Shaftesbury und Bolingbroke, die nur eine natürliche Ordnung der Dinge kannten, und von den Beziehungen derſelben zur moraliſchen Ordnung ganz abſehend, zu dem Reſultate kamen, daß Alles, weil allgemeinen Naturgeſetzen entſprechend, ganz gut und vollkommen ſo, wie es ſein ſoll, ſei, daß es ſomit in Wahrheit gar kein Uebel gebe. Wenn Bayle, obwohl die Aufſchlüſſe des Offenbarungsglaubens über den moraliſchen Grund alles Uebels von ſich weiſend, dennoch ein tiefes Gefühl für die tiefeingreifenden Störungen hatte, die durch das Böſe in die Weltordnung eingedrungen, ſo begnügten ſich die Deiſten einfach damit, dieſelben auf das ſubjective Gefühl des Menſchen zu reduciren, und in der natürlichen Nothwendigkeit, welcher der Menſch nach chriſtlicher Lehre durch die Sünde unterthan geworden, einfach die wahre Geſetzmäßigkeit zu erkennen. Auch Pope in ſeinem Verſuche über den Menſchen hat ſich unter dem Einfluſſe ſeiner Zeit und Umgebung von dieſer Anſchauung beherrſchen laſſen. Hume bewies in einer Schrift „über die beſondere Vorſehung und über das zukünftige Leben," daß man bei der Unmöglichkeit, die metaphyſiſche Giltigkeit des Cauſalitätsgeſetzes nachzuweiſen, auf eine philoſophiſche Rechtfertigung des Offenbarungsglaubens verzichten müſſe — ein Urtheil, welches Kant in ſeiner Schrift: „Ueber die Vergeblichkeit aller bisherigen Verſuche einer ſpeculativen Theodicée" in Hinſicht auf die Unfähigkeit der theoretiſchen Vernunft beſtätigte. Mit dieſer Anſicht berühren ſich die Erklärungen des aus der Kant-Fries'ſchen Schule hervorgegangenen E. F. Apelt, welche das religiöſe Bekenntniß des heutigen deutſchen Rationalismus ausſprechen. Die Thatſache des Böſen — heißt es in Apelt's „Religionsphiloſophie" (Leipzig, 1860) — läßt ſich nicht wegläugnen, und eben ſo wenig der in ihr ſich enthüllende Widerſtreit des Menſchen gegen ſeine ewige Beſtimmung. Iſt aber das Böſe ein-

philoſophiſchen Optimismus mit der chriſtlichen Vorſehungslehre identificirte. In ſeiner Schrift de la nature et de la grace entwickelt er folgende Sätze: Die Schöpfung der Welt iſt ein Werk der vollkommenſten göttlichen Freiheit. Für den Fall, daß Gott ſchaffen wollte, war der Incarnationsbeſchluß für Gott eine unumgängliche Nothwendigkeit. Aus den unendlich vielen möglichen Welten mußte Gott vermöge ſeiner Einfachheit diejenige auswählen, welche auf dem relativ einfachſten Wege geſchaffen, erhalten und regiert werden konnte. Gott hat im Erſchaffen der Welt nur drei Geſetze aufgeſtellt, aus welchen alle natürlichen Wirkungen, die in der Geſammtheit der Dinge wahrgenommen werden, erfolgen. Darunter betreffen zwei Geſetze die Körperwelt: 1) Die natürliche Richtung der körperlichen Bewegung iſt die gerade Linie — 2) Das Maaß der Geſchwindigkeit, welche einem Körper durch einen anderen ertheilt wird, ſteht im Verhältniß zur Maſſe des bewegenden Körpers. Das Geſetz für die moraliſche Welt und Ordnung lautet: Gott wirkt für die rationalen Subſtanzen nur dasjenige, wozu er durch die Gebete derſelben vermocht wird. Dieſe drei Geſetze regeln den Lauf der natürlichen Ordnung; das ihnen unterſtellte Aufeinanderwirken der Körper und die Gebete der moraliſchen Weſen ſind die gelegentlichen Urſachen alles Geſchehens. Indeß kann Gott auch etwas kraft eines von des occaſionellen Urſachen unabhängigen Willens wollen;

---

mal da, ſo iſt es durch Gott da, und es hilft nichts, durch irgend welche dialektiſche Unterſcheidungen die göttliche Urheberſchaft des Böſen zu beſeitigen, indem es für die göttliche Allmacht keinen Unterſchied des Möglichen und Nothwendigen gibt. Warum aber Gott das Böſe wolle, läßt ſich nicht beantworten; Leibnitzens Antwort, daß er als unerläßliche Bedingung das Beſte wolle, genügt nicht, weil ihr zufolge Gott entweder ſelbſt dem Schickſal der Naturgeſetze unterworfen iſt, oder im entgegengeſetzten Falle das Böſe ſelbſtmächtig zur Bedingung des Beſten gemacht, dieſes ſomit unmöglich gemacht hat. Wir können auf die unlösbare Frage nur mit dem Bekenntniß unſerer ſelbſtverſchuldeten Unwiſſenheit antworten, und müſſen gläubig hoffen, daß in der jenſeitigen Zukunft der Schleier, der die ewige Wahrheit verhüllt, fallen werde. Dann werden wir ſehen, daß der uns erſcheinende Widerſpruch zwiſchen den Dingen und der ewigen Idee des Guten und Schönen im ewig wahren Weſen der Dinge nicht beſtehe. Gott wird die Unzulänglichkeit, welche wir im Erdenleben für die Reinheit der ſittlichen Ideen fühlen, aufheben, und uns im ewigen Leben zur Reinheit unſeres Willens zurückführen; er wird uns den freien Blick auf die eigene ſelbſtſtändige Willenskraft wieder geben, in der wir uns ſelbſt wieder rein dem Heiligen zu unterwerfen vermögen. Dieß die Aufſchlüſſe vom Standpuncte der gegen jede „poſitive Dogmatik“ reagirenden „äſthetiſch-religiöſen“ Weltanſicht.

durch die Ausführung eines ſolchen Willens werden jene Vorgänge cauſirt, die wir Wunder nennen.

Dieſen Ausführungen wird nun nach Fenelon's [1]) und Arnauld's [2]) Vorgange, unter mehrmaliger Beziehung auf Letzteren von Tournely [3]) eine umſtändliche Widerlegung gewidmet. Vorerſt erinnert Tournely, daß Malebranche's Optimismus nichts anderes, als die Erneuerung einer Anſicht ſei, die einſt von Abälard, ſpäter von Raymundus Lullus vertreten worden, an Erſterem aber förmlich mißbilliget worden ſei. Muß Gott das ſchlechthin Beſte ſchaffen und iſt die hypoſtatiſche Union der Menſchheit mit dem Logos das ſchlechthin Beſte, was ſich denken läßt, ſo müßte die Menſchennatur nicht bloß in Einem Individuum, ſondern in allen Individuen in die hypoſtatiſche Union mit dem Logos aufgenommen werden. Daraus läßt ſich aber auch ſchon abnehmen, daß es falſch ſei, zu behaupten, Chriſtus ſei der nothwendige Terminus der Creaturen geweſen; ein Irrthum, der auf der falſchen Annahme beruht, daß Gott die Welt um ſeiner Ehre willen erſchaffen habe, während der Grund des göttlichen Schaffens einzig nur im göttlichen Willen als ſolchem zu ſuchen iſt. Nicht um Gutes zu empfangen, ſondern einzig um Gutes zu geben, konnte Gott ſchaffen wollen. Malebranche's Lehre von den einfachſten Wegen Gottes ſetzt fälſchlich voraus, daß es für Gott ad extra etwas mehr oder minder Gutes und Vollkommenes geben könne; ein ſolches melius et perfectius iſt aber weder in Hinſicht auf die bonitas finis denkbar, da Gott ſich ſelber Zweck iſt, noch in Hinſicht auf die bonitas medii, weil Gott ohne Mittel ſchafft und wirkt. Das einfach Beſte iſt, daß dem göttlichen Willen genügt werde; dieſes Genügen von Seite eines relativ minder vollkommenen Geſchöpfes iſt beſſer, als das Nichtgenügen durch ein weit Beſſeres. Falſch iſt ferner, daß die Einfachheit der allgemeinen Wege Gottes die aus ihrer Einfachheit abzuleitenden Defecte im geſchöpflichen Sein und Wirken compenſire; nach allgemeiner Ueberzeugung ſteht die

---

[1]) Refutation du système de la Nature et de la Grâce. Vgl. Geſch. d. Thom., S. 612.

[2]) Reflexions philosophiques et theologiques sur le nouveau systeme de la nature et de la grâce. — Auch Bourſier bekämpft Malebranche's Optimismus und wiederholt in Beziehung auf die Freiheit des göttlichen Schaffens die von Fenelon gebrauchten Argumente, in der Polemik gegen die Einfachheit und Allgemeinheit der göttlichen Wege ſchließt er ſich Arnauld's Reflexions an.

[3]) Praelect. theol., Tom. II, Pars 2, qu. 4.

Güte der Leiſtung in erſter Linie, die Rückſicht auf die Beſchaffenheit der Mittel in zweiter Linie; man lobt am meiſten — nicht denjenigen, der etwas mit den einfachſten Mitteln leiſtete, ſondern den, welcher das Beſte zu Stande brachte [1]). Auch kann Malebranche nicht zeigen, daß die Unvollkommenheiten und Unförmlichkeiten der wirklichen Welt die möglichſt wenigen ſeien, ſo daß es eine andere Welt mit noch weniger Mängeln gar nicht geben könnte. Und hätte Gott nicht der Materie dieſer wirklichen Körperwelt eine ſolche Beſchaffenheit geben können, daß die Zahl der Unförmlichkeiten und Unregelmäßigkeiten in den unter Obmacht der allgemeinen Naturgeſetze aus ihr heraus zu bildenden Geſtaltungen eine noch geringere hätte werden müſſen, als thatſächlich der Fall iſt? Auch wäre es nöthig, daß Malebranche ſich erklärte, in welchem Sinne die Einfachheit der göttlichen Wege verſtanden werden ſoll. Im abſoluten Sinne? Dieß geht nicht an, da der Hergang der Schöpfung der ſichtbaren Welt nach Moſaiſcher Erzählung offenbar complicirter iſt, als eine Erklärung des kosmogoniſchen Proceſſes nach den zwei oben erwähnten allgemeinen Geſetzen der Körperwelt ausfallen würde [2]). Soll aber die Einfachheit der

---

[1]) Hier tritt Leibnitz vermittelnd inzwiſchen mit dem Gedanken von dem mit den möglichſt geringſten Mitteln zu erreichenden möglichſt Größtem und Beſtem — ein Gedanke, der uns ſofort auch bei Rosmini im vollſten Umfange benützt begegnen wird. Les voies de Dieu — ſagt Leibnitz — sont les plus simples et les plus uniformes; c'est qu'il choisit des règles, qui se limitent le moins les unes les autres. Elles sont aussi le plus *fécondes* par rapport à la *simplicité des voies*. C'est comme si l'on disoit qu'une maison a été la meilleure qu'on ait pu faire avec la même dépense. On peut même réduire ces deux conditions, la simplicité et la fécondité, à un seul avantage, qui est de produire le plus de perfection qu'il est possible; et par ce moyen le système du R. P. Mallebranche en cela se rèduit au mien. Car si l'effet étoit supposé plus grand, mais les voies moins simples, je crois qu'on pourroit dire, que tout pesé, et tout compté, l'effet lui-même seroit moins grand, en estimant, non seulement l'effet final, mais aussi l'effet moyen. Car le plus sage fait en sorte, le plus qu'il se peut, que les *moyens* soient *fins* aussi en quelque façon, c'est-a-dire désirables, non seulement par ce qu'ils *font*, mais encore par ce qu'ils *sont*. Les voies plus composées occupent trop de terrain, trop d'espace, trop de lieu, trop de tems, qu'on auroit pu mieux employer. *Theodicée*, P. II, n. 208.

[2]) Daß die genannten zwei Geſetze nicht ausreichen — bemerkt Tournely weiterhin — die Entſtehung organiſcher Weſen zu erklären, bekennt Malebranche ſelber. Lorsqu'on considere, heißt es bei Malebranche Medit. VII, n. 5, les corps organisés, c'est-a-dire, les plantes et les animaux, on ne peut dire que le moindre

Wege in reſpectivem Sinne genommen werden, nämlich in Hinſicht auf die zu erreichenden Abſichten Gottes, ſo muß man auf eine philoſophiſche Evidenz dieſer Einfachheit verzichten; denn: quis cognovit sensum Domini aut quis consiliarius ejus fuit? Malebranches Lehre von den allgemeinen Geſetzen der Körperwelt hebt die göttliche Providenz auf und leitet auf einen phyſicaliſchen Determinismus hin; welchen Sinn hat es da noch, um Abwendung phyſiſcher Uebel zu beten? Aber auch im Bereiche der übernatürlichen Ordnung wird die ſpecielle Providenz Gottes durch Malebranche's Theorie aufgehoben; denn auch in dieſem Bereiche ſoll Gott nur mit einem allgemeinen Willen wirken, für welchen die Wünſche der menſchlichen Seele Chriſti occaſionelle Urſachen des Wirkens abgeben. Malebranche erklärt es für unmöglich, daß Gott, um eine böſe Seele zum Guten zu bekehren, von der Einfachheit ſeiner Wege abweiche [1]). Aus Malebranches Principien folgt, daß Gott Alles Einzelne, was iſt, entſteht und geſchieht, nur mittelbar wolle, zuwider der allgemein geltenden Lehre der Theologen, daß Gott alles Einzelne, die Sünde ausgenommen, mit einem beſonderen, directen und poſitiven Willen wolle, auch die Unförmlichkeiten und Ungeheuerlichkeiten der Natur; in quantum scil. — bemerkt Thomas — defectus unius cedit in bonum alterius . . . Deus positive intendit et vult hujusmodi defectus [2]). Es iſt freilich

---

insecte soit l'ouvrage du hazard: tout y est formé dans un dessein déterminé et par des volontés particuliers... Car les corps organisés ne peuvent être produits par les seules loix de la communication des mouvemens, qui peuvent se reduire à deux... mais on voit bien, que ces deux lois et autres semblables ne peuvent pas former une machine dont les ressorts sont infinis et dont chacun a son usage.

[1]) N'est-il pas evident — heißt es Medit. XI, n. 13. — que Dieu ne peut se démentir soi-meme, mépriser sa sagesse? Qu'étant sage il doit agir sagement; étant immuable il doit agir constamment; étant une cause universelle, agir pas des lois generales?... et si une conduite uniforme, constante, reglée peut former un ouvrage digne de lui, suivra-t-il une conduite bizzarre, changeante, dereglée, et qui marque de l'inconstance et de l'ignorance dans celui qui la suit?

[2]) Leibnitz iſt principiell mit Malebranche einverſtanden, glaubt aber das Wollen des Einzelnen als eine directe Folge aus dem Wollen des Einzelnen ableiten zu können: Je suis d'accord avec le R. P. Mallebranche, que Dieu fait les choses de la manière la plus loin que lui, à l'egard des volontés générales et particulières. Comme Dieu ne sauroit rien faire sans raison, lors même qu'il agit miraculeusement, il s'ensuit qu'il n'a aucune volonté sur les événements indivi-

nicht einzuſehen, wie Malebranche die Läugnung dieſer Wahrheit mit ſeiner anderweitigen Behauptung in Einklang zu bringen vermag, daß Gott Alles unmittelbar, ja einzig wirke. Denn er kann zu dieſem ſeinem Wirken nicht durch die occaſionellen Urſachen determinirt werden, da dieſe einer eigentlichen Action nach Malebranche nicht fähig ſind; alſo muß ſich doch wohl Gott ſelber zum Wirken des Einzelnen determiniren, mithin auch dieſes direct und unmittelbar wollen. Im entgegengeſetzten Falle — wofern nämlich Gott das Einzelne nicht direct will — hätte man das Gute, was geſchieht und geleiſtet wird, mehr den occaſionellen Urſachen als Gott ſelber zu verdanken. Wenn Malebranche einwendet, daß Gott doch Alles durch die occaſionellen Urſachen veranlaßte Geſchehen vorauswußte, ſo iſt darauf zu erwidern, daß die göttliche Vorausſicht nicht bewirkende Urſache des nachfolgenden Geſchehens iſt. Vorausſehen und Vorausbeſtimmen ſind nicht durchaus daſſelbe; und gewiß wird ſich jeder daran ſtoßen, aus Malebranche's Munde zu vernehmen, daß, wenn dem Leben des Sünders durch einen unerwarteten Zwiſchenfall z. B. durch den Fall eines Steines ein Ende gemacht wird, dieß wohl unter Vorauswiſſen und durch unmittelbares Wirken Gottes, aber nicht durch beſondere Fügung Gottes geſchehen ſei. Malebranche meint, Gott könne als causa universalissima ſich nur nach allgemeinſten Entſchließungen beſtimmen. Er geſteht aber nebenbei zu, daß zwiſchen Gott und ſeinem Handeln nach allgemeinen Entſchließungen keine nothwendige Connexion beſtehe; alſo kann er auch nicht behaupten, daß jenes Wollen nach allgemeinen Geſichtspuncten aus der Idee der causa universalissima mit ausſchließender Nothwendigkeit ſich ergebe. Wie wären ſonſt auch die Wunder möglich, die nach Malebranche's eigenen Worten Wirkungen, nicht eines generellen, ſondern eines ſpeciellen Wollen Gottes ſind [1])? Wäre es Gottes unwürdig, das Einzelne und Beſondere unmittelbar und direct zu wollen, ſo müßte auch das indirecte und mittelbare Wollen deſſelben ſeiner unwürdig ſein;

---

duels, qui ne soit une conséquence d'une vérité ou d'une volonté générale. Ainsi je dirois que Dieu n'a jamais de volontès particulières telles que ce Père entend c'est-à-dire, particulières primitives. *Theodicée* P. II, n. 206.

[1]) Leibnitz iſt bemüht, Malebranche's Theorie des Wunders, vom eigenen Standpuncte Malebranche's aus zu corrigiren: Je crois même que les Miracles n'ont rien en cela qui les distingue des autres événemens; car des raisons d'un ordre supérieur à celui de la nature le portent à les faire. Ainsi je ne dirois point avec ce Père, qui Dieu déroge aux loix générales toutes les fois

auch müßten die effectus creati, wie des unmittelbaren Gewolltseins durch Gott, so auch des unmittelbaren Erkanntseins durch Gott, für Gottes unwürdig erachtet werden. Ueber die mancherlei scheinbaren Inconvenienzen, welche im natürlichen Laufe der Dinge vorkommen, und nach Malebranche's Ansicht nicht füglich einer unmittelbaren Veranstaltung Gottes sollen zur Last gelegt werden können, hat bereits Augustinus treffendste Aufklärungen gegeben [1]). Besseres, als bereits die älteren christlichen Lehrer zur Rechtfertigung des christlichen Gottes: und Vorsehungsglaubens vorgebracht haben, kann auch Malebranche von seinem Standpuncte nicht aufbringen;

---

que l'ordre le veut: il ne déroge à une loi que par une autre loi plus applicable, et ce que l'ordre veut ne sauroit manquer d'être conforme à la règle de l'odre, qui est du nombre des loix générales. Le caractère des miracles (pris dans le sens le plus rigoreux) est, qu'on ne les sauroit expliquer par les natures des choses créées. C'est pourquoi, si Dieu faisoit une loi generale, qui portât que les corps s'attirassent les uns les autres, il n'en sauroit obtenir l'execution que par des miracles perpètuels. Et de même, si Dieu vouloit que les organes des corps humains se conformassent avec les volontés de l'âme, suivant le système des causes occasionelles, cette loix ne s'exécuteroit aussi que par des miracles perpétuels. Ainsi il faut juger que parmis les règles générales qui ne sont pas absolument nécessaires, Dieu choisit celles qui sont le plus naturelles, dont il est le plus aisé de rendre raison, et qui servent aussi le plus à rendre raison d'autres choses. C'est ce qui et sans doute le plus beau et le plus revenant; et quand le système de l'harmonie préétablie ne seroit point nécessaire d'ailleurs, en écartant les miracles superflus, Dieu l'auroit choisi, parce qu'il est le plus harmonique. *Theodicée*, P. II, n. 207. 208.

[1]) Sic sibi objicit S. Doctor in Psalm 148: „Si Deus plueret, numquid plueret in mare? Qualis, inquiunt, providentia? Getulia sitit et mare compluitur." En ipsissimum Malebranchii argumentum, cui ita respondet S. Augustinus: „Et quare in mare pluit? quasi non sint in mari, quae alantur pluvia; quasi non ibi fecit pisces, qui non ibi fecit alia animalia? Attendite, quomodo currunt pisces ad aquam dulcem. Et quare, inquit, pisci pluit, et mihi aliquando non pluit? ut cogites te esse in regimine deserti, et in peregrinatione vitae; et amarescat tibi vita praesens, ut futuram desideres; aut ut flagelleris et corripiaris et corrigaris." Postea subdit: „Omnibus Deus locis, regionibus, temporibus sua quaque distribuit .... non tibi ergo videantur casibus moveri, quae verbo Dei in omni motu suo deserviunt. Quo vult Deus, illuc ignis, illic fertur nubes, sive pluviam, sive nubem, sive grandinem portet." Et rursus: „Quidquid ergo hic accidit, noveritis non accidere, nisi de voluntate Dei, de providentia ipsius, de ordine ipsius, de nutu ipsius, de legibus ipsius; et si nos non intelligimus quid, quare fiat, demus hoc providentiae ipsius, quia non

Im Gegentheile kann er von Gottesläugnern durch Schwierigkeiten gedrängt werden, auf welche ſich von ſeinem Standpuncte keine ausweichende Antwort oder wenigſtens keine beſſere als jene der älteren Lehrer finden läßt. Malebranche gibt das göttliche Vorherwiſſen der Sünde zu; der Einwand, welcher hieraus von den Atheiſten wider den göttlichen Vorſehungsglauben geſchöpft wird, iſt durch Malebranche's Lehre vom Verhältniß zwiſchen Gott und Welt keineswegs ſchon beſeitiget; Malebranche kann genöthiget werden, zuzugeſtehen, daß Gott alles Böſe und Ueble speciali voluntate gewollt habe, weil er ſicher vorausſah, daß ſelbes kommen werde, und die Urſachen, denen zufolge er es kann, frei gewollt hat. Andererſeits kommt ſeine Lehre durch die optimiſtiſche Beſchränkung der göttlichen Allmacht den Anſichten der Atheiſten bereits auf halbem Wege entgegen [1]). Auch an die Manichäer macht Malebranche Zugeſtändniſſe; denn er be-

---

fit sine causa." Demum sic concludit: „Ergo quemadmodum ignis, grando, nix, glacies, spiritus tempestatis faciunt verbum ejus, sic omnia quae vanis videntur in rerum natura temere fieri, non faciunt nisi verbum ejus, quia non fiunt sine jussu ejus." Quid expressius ad astruendam specialem, directam ac positivam Dei voluntatem quae ad minima quaeque se extendat? *Tournely*, l. c., p. 181.

[1]) Dieſer Einwendung gegen den Optimismus war ſchon vor Arnauld von Bayle gegen Jaquelot erhoben worden. Leibnitz glaubte Malebranche und Jaquelot rechtfertigen zu können: L'infinité des possibles, quelque grande qu'elle soit, ne l'est pas plus que celle de la sagesse de Dieu, qui connoît tous les possibles. On peut même dire, que si cette sagesse ne surpasse point les possibles extensivement, puisque les objets de l'entendement sauroient aller au dela du possible, qui en un sens est seul intelligible, elle les surpasse intensivement, à cause des combinaisons infinitement infinies qu'elle en fait, et d'autant de réflexions qu'elle fait là dessus. La sagesse de Dieu, non contente d'embrasser tous les possibles, les pénètre, les compare, les pèse, les uns contre les autres, pour en estimer les degrés de perfection ou d'imperfection, le fort et le foible, le bien et le mal: elle va même au-delà des combinaisons finies, elle en fait une infinité d'infinies, c'est-à-dire une infinité de suites possibles de l'Univers, dont chacune contient une infinité de créatures, et par ce moyen la sagesse divine distribue tous les possibles qu'elle avoit déjà envisagés à part, en autant de systèmes universels, qu'elle compare encore entre eux: et le résultat de toutes ces comparaisons et réflexions, est le choix du meilleur d'entre tous ces systèmes possibles, que la sagesse fait pour satisfaire pleinement à la bonté; ce qui est justement, le plan de l'Univers actuel. Et toutes ces opérations de l'entendement divin, quoiqu'elles aient entre elles un ordre et une priorité de nature, se font toujours ensemble, sans qu'il y ait entre elles

kennt, daß es in der Schöpfung Gebrechen gebe, welche von Gott nicht speciali voluntate gewollt worden ſeien, andererſeits aber auch wieder nicht den causis secundis aufgebürdet werden können, alſo, wie man nothwendig gegen Malebranche's Willen weiter ſchließen muß, einem dritten Principe, und zwar einem böſen Principe zugeſchrieben werden müſſen.

De Maiſtre's Gedanken über die göttliche Vorſehung ſtützen ſich zuhöchſt auf die Lehre vom göttlichen Allbewegen, das jede Creatur nach ihrer Art bewegt, und nach den Geſetzen, welchen er die Creaturen unterworfen hat. Gott bewegt Alles, die Engel, die Menſchen, die Thiere, die rohe Materie und was es ſonſt noch gibt, aber jedes auf eine der Natur deſſelben gemäße Art, den Menſchen derart, daß die Freiheit deſſelben nicht aufgehoben wird. Dieſes Geſetz, daß Alles durch Gott bewegt werde, iſt das Grundgeſetz des Univerſums, welches für alle Geſchöpfe in gleicher Weiſe gilt. Der Materie kommt einzig nur das Bewegtwerden zu; das Bewegen und Wirken ſind Acte unſichtbarer, immaterieller Kräfte. Alles Sichtbare, Körperliche iſt lediglich nur Product; das unter der materiellen Hülle verborgen Wirkende muß nothwendig immateriell ſein. Zwiſchen den natürlichen und geiſtigen Agentien beſteht nur dieſer Unterſchied, daß jene bloß Kräfte, dieſe aber ſubſtantielle Actionen ſind. Die Actionen in der Naturwelt ſind gewiſſen allgemeinen Geſetzen unterſtellt, welche jedoch zufolge ihrer Allgemeinheit und Weite eine große Mannigfaltigkeit des Geſchehens im Einzelnen zulaſſen. Darauf gründet ſich die Möglichkeit eines Eingreifens von Seite Gottes in die Naturwelt zur Abwendung und

---

aucune priorité de tems. En considerant attentivement ces choses, j'espere qu'on aura une autre idée de la grandeur de perfections divines, et sur-tout de la sagesse et de la bonté de Dieu, que ne sauroient avoir ceu qui font agir Dieu comme au hazard, sans sujet et sans raison. Et je ne vois pas comment ils pourroient éviter un sentiment si étrange, à moins qu'ils ne reconnussent qu'il y a des raisons du choix de Dieu, et que ces raisons sont tirées de ce bonté: d'où il suit nécessairement que ce qui a été choisi a en l'avantage de la bonté sur ce qui n'a point été choisi, et par conséquent qu'il est le meilleur de tous les possibles. Le meilleur ne sauroit être surpassé en bonté, et on ne limite point la puissance de Dieu, en disant qui ne sauroit faire l'impossible. Est-il possible, disoit M. Bayle, qu'il n'y ait point de meilleur plan que celui que Dieu a exécuté? On répond que cela est très possible et même nécessaire, savoir qu'il n'y en ait point: autrement Dieu l'auroit préféré. *Theodicée*, P. II, n. 225. 226.

ungerecht über ihn verhängtes halten werde, verſteht ſich von ſelbſt. Vom Standpuncte der natürlichen Gerechtigkeit aber muß geſagt werden, daß jede Klage über irdiſche Leiden als eine thörichte und blasphemiſche verworfen werden muß, weil über ſcheinbar unverdientes Leiden klagen, ſo viel heißt, als die ewige Weisheit meiſtern wollen, welche Alles ſo geordnet hat, daß aus dem Laufe der Dinge das endgiltig Beſte ſich ergebe. Um über die Gründe der göttlichen Zulaſſung eines einzelnen Leidens urtheilen zu können, müßte der Klagende die vielverſchlungene Verkettung aller großen und vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Geſchehniſſe überſchauen und ihren allſeitigen Beziehungen zu den von Gott urſprünglich feſtgeſtellten Geſetzen alles Geſchehens begreifen können; dann würde er aber auch einſehen, daß das Geſchehene und von Gott Zugelaſſene das Beſte war von dem, was geſchehen konnte, und daß die gewünſchte Abwendung dieſes oder jenes Uebels für den Wünſchenden eben nur lauter unerwünſchte Folgen nach ſich ziehen würde. Aber, hat der Leidende doch auch nur ein Recht, mit etwaiger Berufung auf ſeine natürliche Gerechtigkeit, nach Gründen zu fragen, aus welchen ihm dieſes oder jenes Leid zugeſtoßen ſei? Wo gibt es denn einen Menſchen, der von ſich ſagen könnte, daß er dem im Gewiſſen vernommenen natürlichen Geſetze vollkommen gerecht geworden ſei? Und geſetzt, es gäbe einen ſolchen, ſo wäre derſelbe, ſo weit er ſich mit Ausſchluß des Glaubens bloß auf ſein Gewiſſen ſtützt, nicht berechtiget, irgend einen Lohn ſeiner Tugenden zu fordern oder über unverdientes Leiden zu klagen. Das Gewiſſen ſagt ihm nichts Anderes, als daß es ſeine Schuldigkeit ſei, recht zu handeln, gleichviel, welches die Folgen ſeines Handelns ſein mögen. Seine Vernunft ſagt ihm, daß Geiſtigkeit und Sinnlichkeit des Menſchen zwei ganz verſchiedenen Ordnungen angehören, die nichts miteinander gemein haben, indem ſie ganz verſchiedenen Geſetzen folgen; ſomit wäre es barer Widerſinn, daß man ſich zum Lohne für ein tugendhaftes Handeln auch ſinnlich wohl fühlen ſoll. Die einzige natürliche Folge des guten Handelns iſt die Zufriedenheit eines guten Gewiſſens; an dieſer muß es ſich derjenige, der keine andere Gerechtigkeit als die durch das Gewiſſen geforderte natürliche kennt, genügen laſſen. Weiß demnach der Menſch nichts von beſonderen Verheißungen eines gütigen Geſetzgebers d. i. ſtellt er ſich außerhalb des geſchichtlichen Offenbarungsglaubens, ſo hat er kein Recht, irgendwelche Vergeltung ſeines ſittlich guten Handelns zu erwarten, mithin umgekehrt auch kein Recht, über ein durch den natürlichen Lauf der Dinge

herbeigeführtes Leiden zu klagen. Indeß iſt die allgemeine zuverſichtliche Ueberzeugung, daß das Gute nach Verdienſt belohnt werden müſſe, ſelber ein Zeugniß für eine ſtattgehabte Offenbarung dieſer ſittlichen Wahrheit [1]), ſowie umgekehrt die Unmöglichkeit einer vollkommenen natürlichen Befriedigung des Menſchen auf Erden auf ein übernatürliches Ziel und demzufolge auch auf eine übernatürliche Ordnung hinweiſt, von deren Standpuncte allein, aber auch vollkommen, alle zeitlichen Erlebniſſe des Menſchen, gute und ſchlimme, ſich zurechtlegen und auf eine, Gefühl und Verſtand des Menſchen befriedigende Art zurechtlegen laſſen, und als Mittel Gottes erſcheinen, den Menſchen der Tugend, und hiedurch ſeiner letzten Beſtimmung, ſeinem übernatürlichen Ziele zuzuführen. Im Lichte jener übernatürlichen Ordnung laſſen ſich denn auch die allgemeinen Geſetze erkennen, nach welchen die göttliche Providenz Gutes und Schlimmes im zeitlichen Menſchenleben vertheilt, um die Menſchen zur übernatürlichen Tugend, und hiedurch zur wahren Seligkeit des Lebens zu führen. Es iſt ſchon geſagt worden, daß Gott den Fall des Menſchen zuließ, um ihn zu einer Tugend und Seligkeit zu erheben, welche größer ſein ſollte, als jene des urſprünglichen Menſchen geweſen ſein würde. Dieſe Tugend und Seligkeit (d. i. Einigung mit Gott) ſollte auch auf Erden gepflanzt, allen Menſchen angeboten und zugänglich gemacht werden, und am Ende der Zeiten ſiegreich über Alles triumphiren. Die providentiellen Vorkehrungen hiefür ſind durch die Gründung der Kirche Chriſti getroffen, unter welcher die Gemeinſchaft der Gerechten Gottes, der Nachahmer der Tugend Chriſti zu verſtehen iſt. Auf Erhaltung, Wachsthum und Heiligung dieſer Gemeinſchaft zwecken demnach auch vornehmlich und zuvörderſt alle Anordnungen Gottes in Vertheilung der zeitlichen Güter und Gaben ab; Erhaltung, Förderung, Heiligung der Kirche Chriſti iſt das erſte Geſetz des

[1]) Perciò questo sentimento così universale e così profondo nell'uman genere, che la osservanza della legge debbe essere accompagnata da premj positivi, prova ch'egli ha ricevuta la legge morale da un esterno legislatore, che un tempo parlava con lui, o certo, per lo meno, che dal concetto d'un legislatore supremo egli la dedusse. Se l'uman genere avesse dedotta la legge morale dalla sola sua ragione, senza che intervenisse il pensiero d'un essere signore del tutto, non gli si sarebbe giammai messa nell'animo tanta aspettazione e tanta esigenza d'un premio esterno, a tal che ora si persuade difficilmente, che cio non sia natural suggerimento di sua ragione: quello che avvenne di tante altre verità, non già naturali, secondo l'espressione di un uomo dotto, ma bensì naturalizzate nell'uomo. *Teodicea*, S. 186.

providentiellen Waltens Gottes. Auf Durchführung dieſes Geſetzes beziehen ſich drei beſondere Beſchlüſſe Gottes: Was immer für Mächte es ſein mögen, welche gegen die Kirche in Kampf treten, ſie können wohl dieſen Kampf mit ſcheinbarem Erfolge beginnen, aber nicht ſiegreich zu Ende führen. — Die Tugend der Gerechten erringt deſto herrlichere Siege, je mehr die Gerechten leiden. — Den Gerechten fällt am Ende Sieg und Herrſchaft mit Chriſtus zu. Das zweite Geſetz im Walten der Vorſehung iſt: Güter und Uebel ſollen auf Erden derart vertheilt ſein, wie es den Zwecken der Erziehung des Volkes Gottes zur erhabenen Tugend frommt. Dieſes Geſetz ſchließt abermals drei Beſchlüſſe Gottes in ſich: Dem wahren Gläubigen ſei Familienglück oder nationales Glück geſchenkt, wenn er aus Mangel an geiſtiger Entwickelung eine von dieſen irdiſchen Gütern getrennte Seligkeit nicht vollkommen begreifen kann; es ſei ihm geſchenkt, ſelbſt durch wunderbare Vermittelung, vorausgeſetzt, daß dieß dazu beiträgt, ſeine gläubige Zuverſicht auf Gott zu befeſtigen. — Die irdiſchen Güter des noch nicht hinreichend geiſtig entwickelten Menſchen ſollen ein Lohn ſeines Glaubens und Gehorſams ſein und ihn in dem guten Willen befeſtigen, zu thun, was Gott ihn immer erkennen laſſen mag, damit er dergeſtalt disponirt ſei, wenigſtens implicite an der reinen Tugend des Erlöſers Theil zu haben, und in Kraft dieſer Dispoſition zum Heile gelange. — Der noch nicht hinreichend geiſtig entwickelte Menſch ſoll durch Leiden und Trübſale, die ihm nach dem Maaße ſeiner Tragfähigkeit und der ihm beſchiedenen Gnaden auferlegt worden, angeleitet werden, zwiſchen den Gütern natürlicher und übernatürlicher Ordnung zu unterſcheiden und an letzteren ſich ungetheilt zu erfreuen. Aus dem Geſagten geht nun hervor, daß Gott durchaus nicht an alle Menſchen in gleichem Maaße zeitliche Güter und Uebel vertheilen wolle; auch nicht nach dem gleichen Geſetze; denn nach einem anderen Geſetze handelt er den Vollkommenen und Gerechten gegenüber, und wieder nach einem anderen gegenüber den Unvollkommenen. Endlich gibt es auch ſolche, welche auf ihre eigene natürliche Kraft und Vermögenheit vertrauen, und dieſe überläßt er den Geſetzen ihrer Natur; ſofern ſie ſich aber wider ſein Reich erheben, zieht er gleichſam als Streiter wider ſie in den Krieg, um ſie zu ſchlagen und zu verderben.

Nachdem die Geſetze der providentiellen Fügungen Gottes feſtgeſtellt ſind, handelt es ſich um den Modus, nach welchem ſie in Wirkſamkeit geſetzt werden. Dieſer Modus muß der göttlichen Weisheit gemäß ſein.

Der göttlichen Weisheit würdig und angemeſſen iſt aber dieß, mit den geringſten Mitteln die größten Erfolge zu erzielen. Für den erſten Augenblick möchte es ſcheinen, daß dieſer Modus des Wirkens der unendlichen Güte ein beſchränkendes Maaß auferlege; denjenigen aber, die dieß meinen, obliegt zu zeigen — bemerkt Rosmini — daß ein Ueberſchreiten dieſes Modus keine Verkehrung der göttlichen Güte in eine Gottes unwürdige Schwäche, die eben deßhalb nicht mehr Güte iſt, involvire. Ferner müßten ſie beweiſen, daß durch jene Ueberſchreitung wirklich Beſſeres erzielt werde, und dieſes Beſſere (z. B. Seligkeit aller Menſchen ohne Ausnahme) wirklich der möglichſt große Erfolg des göttlichen Wirkens ſei, und durch dieſes vermeintlich Beſte nicht anderes Beſſeres ausgeſchloſſen werde. Angeſichts dieſer und ähnlicher Erwägungen wird es bei dem Ausſpruche des heiligen Auguſtinus ſein Verbleiben haben: Deus satius duxit de malis bona facere, quam nulla mala esse permittere [1]). Verlangt man von Gott, daß er den beſagten Modus überſchreite, um auch noch dieß oder jenes Gute zu bewirken, ſo würde, da ſich unendlich vieles Gute außer dem wirklich von Gott Beabſichtigten denken läßt, des Ueberſchreitens gar kein Ende ſein [2]). Die Forderung hebt ſich ſomit ſelbſt auf, der angegebene

[1]) Quantunque non si possa ammettere l'ottimismo a quel modo generale che Leibnizio l'espresse, tuttavia si può dire, che se s'immaginassero tutti i mondi possibli, ne' quali la quantità d'azione impiegata ad ottenere il bene che vi s'ottiene non fosse la minima, essi sarebbero tutti proposti dalla divina sapienza a quelli in cui s'ottenesse il bene colla minima quantità d'azione, perchè questa è legge all'operar sapiente essenziale. Onde quel mondo nel quale s'impiega la minima quantità d'azzione ad ottenere il bene è migliore di tutti quelli in cui tal legge non si osserva, anzi tutti questi son difettosi, e però non atti ad essere da Dio creati, perchè Dei perfecta sunt opera (Deut. 32, 4). *L. c.*, p. 307.

[2]) Questo ragionamento, chi ben lo considera, è simile al suggerimento dato da un cortigiano al duca d'Urbino, che faceva scavare le fondamenta del magnifico suo palagio. Narra il Castiglione, che non si sapeva dove collocare il materiale che usciva dagli scavi delle fondamenta, e che un cortigiano consigliò al duca di far fare una gran buca per seppellirvelo. E dicendogli il duca, dove poi collocherebbe il materiale che uscirebbe dallo scavo della buca, il cortigiano replicava che facesse fare la buca ancor più grande acciochè vi stesse tutto. E ripetendo il duca, che facendo far la buca più grande ne veniva fuori maggior quantità di materiale, il cortigiano insisteva che si facesse la buca maggiore in modo che capisse anche quell'aumento di materiale, nè il duca potè mai dargli ad intendere che tornava sempre lo stesso inconve-

Modus des göttlichen Handelns ist durch sich selbst gerechtfertiget. Das Gesetz del minimo mezzo erklärt sich aber auf das Schönste durch seine nähere Ausdeutung; denn es besagt nichts Anderes, als daß die geschaffenen Wesen auf eine solche Art von Gott regiert werden, daß sie durch eigene Selbstthätigkeit das möglichst große Gute erwirken. Daraus ergibt sich eine Reihe von Folgerungen, die sich an jenen Grundmodus des göttlichen Wirkens knüpfen, und zwar:

1) Was sich immer durch die selbsteigene Thätigkeit der geschaffenen Kräfte und Wesen Gutes erwirken läßt, will Gott nicht durch ein außerordentliches und unmittelbares Inzwischentreten seiner Allmacht erwirken.

2) Auch da, wo eine übernatürliche Wirksamkeit Gottes angezeigt ist und deßhalb wirklich eintritt, wird dieselbe nach dem Gesetze del minimo mezzo wirken. Gott verschwendet seine Gnade nicht zwecklos, und nimmt in Ertheilung derselben auf die kraft seiner scientia media hypothetisch vorausgesehenen Erfolge Rücksicht. Er verleiht sie demzufolge z. B. nicht dem Besseren, der sie voraussichtlich mißbrauchen würde, sondern dem Verdorbenerem, bei welchem sie voraussichtlich gute Früchte bringen wird. So wirkt ihre Verleihung Gutes und verhütet zugleich Schlimmes. Umgekehrt kann Gott seine Gnade dort anbieten, wo sie zwar nicht in Jenen, welchen sie geboten wird, wohl aber anderweitig Frucht bringt; und er kann sie dort, wo sie angenommen würde, nicht spenden, weil sie, an diesem Orte gespendet, nicht jene anderweitigen reichen Früchte hervorruft, wie an jenem, wo sie scheinbar nutzlos verschwendet wird. (Dieß zur Erkärung der im Streite zwischen Banneziſten und Congruiſten so oft controvertirten Stellen Matth. 11, 21; Luk. 10, 13. Vgl. Gesch. d. Thom., S. 423. 426.

3) In his quae providentia debite reguntur, non debet aliquid esse superflue (Thom. Aq.). Daraus folgt, daß Gott alle Wirkungen luxuriirender natürlicher Ursachen, welche zur Summe des allgemeinen Besten nichts beitragen, intercipirt. Eine solche Beschränkung der Wirksamkeit natürlicher Ursachen ist bereits in der Natur wahrzunehmen; sie gilt auch in der moralischen Welt und in der übernatürlichen Ordnung. Matth. 7, 19; Luk. 3, 7—9; Mark. 11, 13. 14. Die zeitweilige Schonung der Bösen und Unverbesserlichen hat jederzeit ihre besonderen Gründe.

---

niente; poichè al cortigiano parea di rimuoverlo, dicendo, cha la buca si facesse più grande ancora fino che fosse sufficiente a capire tutto il materiale e delle fondamenta e della bucca. *L. c., p. 309.*

4) Gemäß dem Geſetze del minimo mezzo unterläßt Gott zu interveniren, zu wirken und zu erhalten, ſo oft es am Beſten iſt, daß er dieſe ſeine Thätigkeiten einſtelle. Dieſe Einſtellung zieht aber im Einzelnen Uebles und Schlimmes, Defecte im Sein und Wirken der causae secundae nach ſich. Demnach iſt Zulaſſung des Schlimmen und Böſen eine unvermeidliche Conſequenz jenes Geſetzes, nach welchem der Modus im Walten der providentiellen Weisheit Gottes ſich beſtimmt.

5) Nach eben dieſem Geſetze muß ein Ding zur Erhaltung und Förderung des anderen beitragen, um einen unnützen Aufwand unmittelbarer göttlicher Cauſalität zu erſparen. Eben dieſe weiſe Sparſamkeit Gottes iſt aber Urſache der wunderbaren Connexion aller geſchaffenen Dinge untereinander, der harmoniſchen Einheit der geſammten Schöpfung als eines allſeitig in einander greifenden Ganzen. Das Geſagte gilt gleich ſehr von der ſichtbaren, wie von der geiſtigen und moraliſchen Welt, und iſt die unerläßliche Bedingung zu einer möglichſt großen Vollkommenheit in beiden [1]). Die aus dem Aufeinanderwirken und Ineinanderwirken der geſchaffenen Kräfte und Weſen entſpringenden Uebel werden durch die Summe des hiedurch ermöglichten und hervorgerufenen Guten bei weitem aufgewogen.

6) Damit aus dem Zuſammenſein und Zuſammenwirken der causae secundae die möglichſt große Summe des Guten ſich ergäbe, war es

[1]) Dieß weiſt Rosmini im Beſonderen in Beziehung auf den Menſchen nach, und zeigt, welche unermeßliche Förderung in Güte und Wohlſein demſelben aus ſeinem Wechſelverkehre mit Natur und Menſchen erwächſt. Fingiamo per via d'illusione imaginativa — fügt er bei — che Iddio avesse potuto dare all'uomo di tutto cio un compenso; avesse potuto dargli in altro modo occasione d'esercitare ampiamente la virtù, di svolgere gli affetti del suo cuore, e di godere i piaceri dell' intelletto e dell' animo di cui è suscettibile. Ma come poteva egli farlo? solo in due modi, o per mezzo delle creature, o rivelando a lui sè stesso, dove egli vedesse la sapienza e la bontà essenziale, e l'amasse. Se si dice per mezzo di altre creature, torniamo a mettere l'uomo in relazione col creato, e si conferma la nostra tesi. Se si dice rivelando gli a dirittura sè stesso, si rompe in più scogli, e in ispecie nello scoglio additato; la legge del minimo mezzo è postergata; poichè 1) tutte quelle forze, quelle tendenze, quelle facoltà, quegli appetiti che sono naturalmente nell'uomo, e a cui sono oggetti proporzionati le creature, riuscirebbero inutili e senza ragione, e quindi perdute; 2) rivelando Iddio all'uomo sè stesso immediatamente e senza velo, l'uomo sarebbe stato costituito in istato di termine, e quindi non potrebbe meritare, perchè privo di libertà. Onde tutto il merito della virtù di cui l'uomo è capace sarebbe stato ricchezza perduta. *L. c., p. 361—362.*

weiterhin nothwendig, daß die elementaren Species, deren uns drei bekannt ſind: Die materiellen Elemente, die ſenſitiven Principien, die intellectiven Principien in allen möglichen Arten mit einander verbunden wurden, und aus dieſen Arten der Verbindung eben ſo viele neue Entitäten reſultirten, welche alle, mit Ausſchluß derjenigen, deren Sein und Wirken zur Mehrung der Summe des Guten nichts beiträgt, dem Complexe des Ganzen, das wir Welt nennen, einzuordnen waren. Hieraus ergibt ſich als neue Conſequenz eine continuirliche Stufenfolge der Weſen vom einfachſten bis zum zuſammengeſetzteſten, vom niederſten bis zum höchſten, in einer Zahl und Mannigfaltigkeit, ſo groß als ſich nur immer aus den genannten drei Elementen gewinnen ließ. Dieſes Geſetz der Gradation ſchließt in ſich, daß es eine möglichſt große Zahl von ineinander übergehenden, gleichwohl aber von einander unterſchiedenen Weſensarten, und innerhalb jeder einzelnen Species die möglichſt große Zahl von Graden gebe, nach welchen die Individuen an der Species mehr oder weniger theilhaben [1]). Die vier

---

[1]) Fa molto onore alla mente di Leibnizio l'aver egli dedotto dalla legge di continuità il concetto de' polipi, e predettane la scoperta.... Ma Leibnizio propose, secondo noi, la legge di continuità in modo troppo generale: egli la propose come una gradazione fra gli enti; quando ella dee essere ristretta entro ciascuna specie (essendovi però un' altra legge che noi chiamiamo „della costipazione delle specie"). E veramente fra una specie e l'altra non v'ha gradazione, ma salto. Così fra la materia bruta e il sentimento, fra il sentimento e l'intelligenza v'ha una distanza che non può varcarsi. Ma più, tra la natura contingente e l'essere necessario, v'ha l'infinito. Or ciò che può aver condotto Leibnizio ad estendere soverchiamente la legge di continuità si è il non essere state classificate bene le specie da' filosofi. In fatti gli animali, a ragion d'esempio, si dividono da' naturalisti in molte specie, ma propriamente non constituiscono che una specie sola. Così i vegetabili, così i minerali. Quelle che si chiamano specie d'animali, di vegetabili, di minerali altro non sono che gradazioni entro la stessa specie, a cui in vece di specie si potrebbero dari i nomi di generazioni e di stirpi. Conviene aggiungere un' altra osservazione. Entro la stessa specie la continuità è ella perfetta? Questo non si può rilevare coll' esperienza. Il ragionamento poi dimostra, che se per continuità s'intende che fra una classe e l'altra di enti della stessa specie vi sia una differenza infinitamente piccola, s'andrebbe all'assurdo. La differenza infinitamente piccola non esiste in natura, appunto perchè in natura non esistono gl'infinamente piccoli. Se poi s'intende per legge di continuità che le differenze sieno tanto piccole quanto possono essere, allora la legge di continuità acquista un senso non assurdo; e così appunto noi l'ammettiamo. In fatti che vi sieno tutte le

Hauptarten von Weſenheiten ſind: Die kein Zeichen eines ſenſitiven Lebens von ſich gebenden Atome, die vernunftloſen Thiere, die vernunftbegabten Sinnenweſen, die reinen Geiſter [1]). Aus der einfachen und zuſammengeſetzten Verbindung der Atome reſultiren die Mineralien, Körper von den mannigfaltigſten Formen, Eigenſchaften und Kräften deren achtundfünfzig oder neunundfünfzig wegen ihrer wenigſtens bis heute feſtſtehenden chemiſchen Unſcheidbarkeit als einfache Körper gelten. Eben ſo gibt es eine unüberſehbare Zahl von Stufen des ſenſitiven Lebens, angefangen von der niederſten, auf welcher ſich kaum eine Lebensregung zeigt, bis zum Menſchen hinan. Eben ſo findet, wie der Glaube lehrt, eine Stufenordnung im Bereiche der Engelwelt ſtatt, nur daß zweifelsohne die Zahl der Stufen jene der ſichtbaren Welt weit überſteigt, und ein Engel über den anderen in ſeiner Art ſo hoch und erhaben ſteht, wie der höchſte und fernſte Stern über den tiefſten und niederſten.

7) Auf ähnliche Weiſe ergibt ſich aus dem Geſetze del minimo mezzo als fernere Conſequenz das Geſetz einer möglichſt großen Mannigfaltigkeit in Actuirung und Modification der Dinge. Darunter gehören natürlich auch verſchiedene unvollkommene und defecte Zuſtände, indem neben dem Beſſeren auch Schlechteres vorkommen muß, aber einzig nur, um das möglichſt Beſte zu erzwecken.

In den Folgerungen 6. u. 7. iſt die lex exclusae aequalitatis enthalten, welche an das Leibnitz'ſche principium indiscernibilium erinnert, aber mit demſelben nicht identiſch ſondern von engerer Begränzung iſt. Man darf nämlich nicht ſo weit gehen, wie Leibnitz, welcher behaup-

---

classi d'animali che vi possono essere, ciò assai ben s'intende. Ma posciachè ogni animale per esser tale dee avere certe condizioni, le quali sono la rifusione di più sentimenti in uno, l'assenza d'interno dolore, l'individualità armonica, il circolo conservatore e riproduttore delle funzioni; perciò egli è chiaro, che non ogni aggregato d'atomi può costituire un animale, una organizzazione opportuna; ma solo certi determinati vi può essere una gradazione bensì, ma non vel senso che fra l'uno e l'altro non resti la possibilità d'altri aggregati d'atomi inetti o costituire l'animale, o il germe animale opportunamente organizzato. E in questo senso anche le specie degli enti creati possono costituire una catena continua, nel senso cioè che fra l'una e l'altra non cade specie possibile. *L. c., p. 293—295.*

[1]) I due primi, giusta la nostra sentenza, ridur si possono alla stessa specie, non differendo che per cagione dell' organizzazione: l'animale poi intelligente è quel mezzo che accopia gli esterni, il bruto e l'angelo. *L. c., p. 373.*

tete, daß es für Gott nicht einmal möglich wäre, zwei ganz gleiche Individuen zu ſchaffen; eine Meinung, die bei Leibnitz auf der falſchen Vorausſetzung beruht, daß die Intelligenz nicht nur, was ganz richtig, nach einem zureichenden Grunde, ſondern überdieß jederzeit nach einem überwiegenden Grunde handle. Leibnitz ſelber wagte die metaphyſiſche Möglichkeit zweier ganz gleicher Individuen nicht zu läugnen; und Baldinotti [1]) folgerte hieraus die Möglichkeit, daß Gott zwei ganz gleiche Individuen ſchaffen könne [2]).

8) Sofern Gottes Abſicht auf das möglichſt große Gute geht, iſt die Austheilung aller beſonderer Güter und Uebel durchgängig auf Verwirklichung jener Hauptabſicht berechnet, deren Object das vornehmſte und eigentlich einzige Object des göttlichen Willens als beſten Willens iſt [3]).

---

[1]) Ceſare Baldinotti, ein italieniſcher Philoſoph aus der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, ſchrieb: De recta mentis institutione — De metaphysica generali. C. Cantu charakteriſirt ihn kurz ſo: C. B. in latino elegante lucidamenta espose i sistemi filosofici, dando rapidi e sicuri giudizi sui suoi predecessori: che se, come i suoi contemporanei, mostra disprezzo per gli Scolastici e non vede che futilità nella quistione degli universali, ben valuta Cartesio ed anche Kant, del quale fa una buona confutazione, mostrando come tolga quella certezza, per cercar la quale inventò il suo sistema. *Storia degli Italiani*, Tom. VI, p. 98.

[2]) Si duo perfecte similia — referirt Rosmini aus Baldinotti's metaph. gen. — in se possibilia, quod inficiatus non est Leibnizius, cum non potuerit non videre haud esse in se pugnantia, nonne potest Deus ex his unum pro termino suo actionis eligere? Non è però conseguente, che Iddio potesse far sussistere ad un tempo due enti uguali qualunque, senza distinzione; ripugnando a ciò la connessione degli enti dell' universo, ossia l'unità del mondo, come abbiamo indicato; onde le ragioni e del Clarke, e del Baldinotti, a questo passo vengono meno. *Teodicea*, p. 385.

[3]) Iddio ama e vuole l'essenza del bene: da questo vero la mente umana deduce rettamente, che Iddio ama tutti i beni particolari a lei concepibili, alcuni de'quali ne produce, altri no. La volontà divina così concepita rispetto a questi ultimi beni si chiama nelle scuole antecedente. La volontà antecedente adunque altro non è che la volontà divina che ama e vuole l'essenza del bene, e quindi che ama e vuole tutte le cose nelle quali l'uomo concepisce in qualche grado l'essenza del bene. Quando diciamo che non v'ha in Dio che un atto di volontà, intendiamo parlare d'atto compito e distinto.... La volontà antecedente qual si concepisce dalle scuole è vera, seria e pura, perchè l'essenza termina nell' essenza del bene; ma manca di decreto, perchè l'essenza del bene non può essere realizzata dove l'uomo concepisce e crede che possa

Hieraus ergibt ſich die Einheit des göttlichen Wirkens als eine weitere Folge des Geſetzes del minimo mezzo — eine Folge, die eigentlich ſchon aus der Betrachtung der Eſſenz Gottes reſultirt, indem dieſe als weſentlich intelligente und unendlich intelligente in Einem einfachſten Acte Alles ſeit ewig erkennt, daher auch in einem einfachſten Erkenntnißacte das Urbild alles deſſen was in Wirklichkeit vollführt werden ſoll, concipirt, und (als praktiſche Intilligenz) in die Wirklichkeit überzuſetzen beſchließt, ohne daß der göttliche Wille erſt zu ſuchen oder wählen nöthig hätte [1]).

9) Nach dem Geſetze del minimo mezzo thut Gott ſeinem Machtkönnen Einhalt, und unterſtellt es ſeiner Güte und Barmherzigkeit, damit die Menſchencreatur nicht gleich dem Satan vom Gerichte des allmächtigen Gottes niedergeworfen, allmählich und in ſtufenweiſer Entwickelung zur höchſten Vollkommenheit gelange, welche darin beſteht, das Werk der göttlichen Weisheit und Güte in ſeinem vollen Umfange und nach ſeinem inneren Zuſammenhange zu überſchauen und in Bewunderung und Freude darüber dem Schöpfer ewigen unerſchöpflichen Preis zu zollen. Dieſer Preis iſt eigentlich ſelbſt die Vollendung der Schöpfung und das höchſte aller Werke Gottes; der nach dem Geſetze del minimo mezzo bemeſſene Modus des göttlichen Wirkens involvirt demnach die Glorie Gottes als den Endzweck der Schöpfung.

10) Das Wirken Gottes nach den Geſetzen der Einheit, Continuität und Mannigfaltigkeit characteriſirt ſich als ein Wirken nach Heroenart, indem es das Geſetz heroiſcher Naturen iſt, die weiteſt auseinanderliegenden Dinge in Einem Zwecke zu umfaſſen, und mit einer unerſchöpflichen Mannigfaltigkeit von ineinandergreifenden und unter ſich wohl zuſammenhängenden Mitteln zu verwirklichen. Darum wird die ewige Weisheit in der Schrift geprieſen als: Attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter (Continuität). Gott umſpannt die Enden der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung (Pſalm 138, 1—16; 112, 3—6; Eph. 3, 18): er umfaßt mit ſeiner Macht die En-

---

essere; ella dee essere considerata come un vero amore ed anco efficace, perchè influente a produrre la volontà conseguente, che è volizione con decreto; dico che dee esser considerata così, perche altrimente si dovrebbe rinunziare a concepirla umanamente come una volontà. *L. c.*, p. 406.

[1]) Era dunque ab eterno la divina volontà determinata dalla sua propria liberissima bontà ed eccellenza a creare il mondo perfetto, ed ella non l'ebbe nè a comparlo, nè a cercarlo, nè a sceglierlo fra gl'infiniti possibili. *L. c., p. 402.*

den der Sphäre des realen Seins, indem er in jeder Species alle Dinge von einem Ende der Kette bis zum anderen ſchafft; er umfaßt die Enden der Sphäre der Intelligenz, indem er alle Stufen und Arten einer harmoniſchen Einheit einordnet und zu Einem Zwecke zuſammenwirken macht; er verknüpft die Enden der Sphäre des moraliſchen Seins, indem er bewirkt, daß der Eine Zweck aller Weſen das möglichſt große moraliſch-eudämonologiſche Gut ſei, und daß alle moraliſchen Kräfte der Verwirklichung dieſes Zweckes dienen (Pſalm 112, 7—9); er macht die geſammte natürliche Ordnung der übernatürlichen dienen, und läßt zu dem Ende das ewige Wort auf die Erde ſich niederſenken, daß es zu allen Menſchen dringe und auf daß es, wieder erhöht, allwärts gebiete und Alles durchherrſche. Der göttliche Heroismus iſt weiters als ſiegreiche Bewältigung aller gottfeindlichen Weltmächte zu verſtehen, die unter der Wucht ſeiner Streiche ohnmächtig erliegen müſſen (2 Moſ. 15, 3; Pſalm 79, 5. 8. 20; 66, 3; 67, 13; 34, 1—3).

Dieſes letzterwähnte Verhalten reducirt Rosmini auf das Geſetz des Antagonismus, welchem er eine näher eingehende Erklärung widmet. Der Antagonismus bedeutet den Kampf zwiſchen Endlichem und Unendlichem; das Endliche iſt das contingente reale Sein, das ideale Sein iſt das Unendliche. Das reale Sein bietet ſich unter drei Exiſtenzweiſen dar: als Raum, körperliche Materialität, Empfindung. Der Raum iſt vermöge ſeiner Unveränderlichkeit dem Geſetze des Antagonismus entzogen. Eben ſo verhält ſich die körperliche Materie an ſich zu jedem Stande der Union und Trennung indifferent. Im Bereiche der organiſchen Welt beginnt jener Antagonismus ſich bereits anzumelden; es iſt ein unaufhörliches Ringen der individuellen Organiſationsbeſtrebungen mit der Materie oder vielmehr mit anderen individuellen Organiſationsbeſtrebungen, ein beſtändiges Bilden und Wiederauflöſen des Gebildeten wahrzunehmen. Dieſes Ringen ſoll aber eben nur die Möglichkeit von Menſchenweſen begründen, welche ausgeſchloſſen wäre, wenn die Natur ſich ſelbſt in Einer vollkommenen Individualität zur Einheit zuſammenfaſſen könnte, mit Ausſchluß aller anderen Bildungen. Es muß vielmehr viele Individuationen des Naturgefühles geben, damit auch die zur Vereinigung mit Körpern beſtimmten Menſchenſeelen Leiber haben und die Leiber beſtehen können; und eben deßhalb müſſen weiter die Naturbildungen auflöslich ſein und demzufolge muß auch der Antagonismus zwiſchen den organiſirenden Principien und der Materie beſtehen. Dieſer Antagonismus weiſt auch weiter

auf einen in der moraliſchen Ordnung des Menſchendaſeins beſtehenden Antagonismus zwiſchen Endlichem und Unendlichem, Wirklichkeit und Idee, realem Menſchendaſein und idealem Sein hin, welches letztere allerdings im Allgemeinen vom menſchlichen Intellecte aufgefaßt wird, ohne daß aber der Menſch auch von allen Ordnungen und Stufen des Seins eine gleichmäßig vollkommene Kenntniß hätte. Vielmehr nimmt dieſe Erkenntniß an Lebhaftigkeit in dem Grade ab, in welchem die Stufenhöhe des Erkannten zunimmt; von den ſinnlichſten Dingen hat er die lebhafteſte, von den höchſten Dingen die blaſſeſte und abſtracteſte Erkenntniß. Darnach beſtimmt ſich auch der Grad der Lebhaftigkeit und Energie ſeines natürlichen Begehrens, während dieſes, der rechten Ordnung gemäß, den höchſten Dingen am intenſivſten inhäriren ſollte. Daher denn jener Kampf im Menſchen mit ſich ſelbſt, zufolge des Widerſtreites zwiſchen ſeinem beſſeren Erkennen und ſeinem natürlichen Wollen; er entſpringt aus der natürlichen Beſchränkung des realen Menſchenſeins und aus der Nothwendigkeit, dieſe natürlichen Schranken zu durchbrechen, um an dem durch den Intellect appercipirten unendlichen Sein und Gut theilzuhaben. Dieſer Antagonismus zwiſchen Endlichem und Unendlichem iſt der denkbar größte, eben deßhalb auch Vehikel einer möglichſt großen ſittlichen Vollendung. Damit aber jener denkbar größte Antagonismus in ſeiner vollen Stärke hervorträte, ſollte der endliche Gegenſatz zum Unendlichen in einer organiſirten Vielheit ſich darſtellen und verkörpern und dieſe bildet die civitas mundana, im Gegenſatz zur civitas Dei, welche berufen iſt, den organiſirten Kampf der Tugend gegen das Reich des Böſen zu führen. Sie kann ihn aber einzig in Kraft der Hilfe von Oben führen, auf daß Gott allein die höchſte Ehre des Sieges bleibe und die unendliche Güte des Schöpfers gegen die Seinen, die aus ſich ſchwach, in Gott Alles vermögen, in ihr volles Licht trete. Das Reich des Böſen iſt das Reich des Teufels, welches dem Geſetze der Mannigfaltigkeit zufolge mit gefallenen Engelweſen aller Stufen der himmliſchen Hierarchie gefüllt iſt — Stufen der Bosheit, welche auch im Reiche der gottentfremdeten Menſchheit nachgebildet ſind, ſo wie im Gegenſatze hiezu alle Grade der ſittlichen Güte bis zum höchſten hinan im Kampfe wider das Böſe ſich hervorbilden ſollen. Um ſeine unermeßliche Macht und Größe, ſo wie ſeine unermeßliche Güte zu beweiſen, beſchloß Gott, daß die Macht des Satans durch die von Gott über alle Grade der engliſchen Intelligenzen erhöhte Menſchheit gebrochen werden ſollte, und die Kirche Chriſti auf Erden ſollte die Schaar der

Mitſtreiter Chriſti in ſich faſſen. Gott wollte den Satan nicht einfach durch ſeine bloße Allmacht bändigen, ſondern durch ſeine Weisheit beſiegen, nämlich durch das Handeln nach dem Geſetze del minimo mezzo. Deßhalb ließ er ihn bis auf ein Aeußerſtes gewähren und die Summe der Zerüttung und des Verderbens in der Menſchheit auf ein höchſtes Maaß ſteigern; er wahrte ſich aus der Geſammtheit der der Sünde verfallenen Menſchen eine einzige reine und unbefleckte Jungfrau, um ſie zur Mutter des Gottmenſchen und Einen Mittlers und Erlöſers [1]) zu beſtimmen. Dieſe Präſervation gehört noch nach einer anderen Seite in den Weltplan der göttlichen Weisheit, ſofern in der Mannigfaltigkeit der ſittlichen Menſchenexiſtenzen alle Grade vom niederſten bis zum höchſten, vom ſchwerſtverſchuldeten Stande bis zum reinſten und heiligſten vertreten ſein ſollten. Chriſtus ſtellt den höchſten Gipfel von Größe dar, zu welcher die menſchliche Natur erhoben werden kann, nämlich zur Perſonseinheit mit Gott; eben darum war er auch, der Eine, im Stande, Erlöſer Aller zu ſein. Er ſtellt zugleich das Urbild der Menſchheit dar, welches in allen Abſtufungen in der Kirche nachgebildet werden ſollte, um allen Graden der Sünde und Bosheit bis zum tiefſten herab das heilige Gegenbild gegenüber zu ſtellen. Die durch Chriſtus vollzogene Erlöſung war nicht bloß für die Menſchen, ſondern auch für die reinen Himmelsgeiſter eine Segnung, die ihnen zur Erlangung einer möglichſt großen Vollkommenheit verhalf, indem ſie dieſelben zur demuthvollen Anerkennung der Größe und Hoheit, zu welcher die am Range an ſich tief unter ihnen ſtehende Menſchennatur erhoben wurde, vermochte, Gelegenheit zur Mitgenoſſenſchaft im ſiegreichen Kampfe gegen den Satan verſchaffte, die unergründlichen Tiefen der göttlichen Macht, Weisheit und Güte nach einer neuen Seite bewundern lehrte und endlich durch die Liebe Chriſti unermeßlich bereicherte. Weder Menſch noch Engel wären ohne jene Kataſtrophe des Geiſter- und Menſchenfalles und ohne die dadurch bedingte Incarnation und Erlöſung befähiget geweſen, den Grundact höchſter Vollkommenheit, den Act der unbedingten Selbſtvernichtigung in unbedingter Huldigung vor dem Unendlichen ſolcher Vollkommenheit zu üben, und demzufolge Gott mit ſo großem Lobe zu verherrlichen und ſich ſelbſt hiedurch ſo vollkommen zu beglücken, als

[1]) S. Tommaso adduce appunto questa ragione: Ad brevitatem viae quam sapiens operator observat, pertinet quod non faciat per multa quod sufficienter potest fieri per unum. Et ideo convenientissimum fuit, quod per unum hominem omnes alii salvarentur (3 qu. 4, art. 5, ad 3m). *L.* c., p. 476.

es zufolge des im Erlöſungsdrama ihnen ſich erſchließenden Einblickes in die Größe der Macht, Weisheit und heiligen Güte Gottes möglich geworden iſt. Die ewige Verwerfung kann nur dazu dienen, dieſes Zeugniß für Gottes Größe bis zum höchſten Grade zu verſtärken.

11) Noch ergeben ſich letztlich aus dem Geſetze del minimo mezzo drei andere Geſetze, die Geſetze der Schnelligkeit, Häufung und Fruchtbarkeit der Wirkungen der causae secundae. Das Geſetz der Schnelligkeit beſteht darin, in der kleinſten Zeit die größten Erfolge zu erzielen; dieſes Ziel iſt in einem aus unermeßlich vielen Kräften zuſammengeſetzten Ganzen nicht ein Werk der bloßen Macht, ſondern eines unermeßlich tiefen Verſtandes. Wie laufen die Tage einzelner großer Männer, wie ſchnell die Jahre der Nationen und Reiche ab, wie drängt ſich Epoche auf Epoche in der Geſchichte der Menſchheit! Die heilige Schrift verkündet, daß der Tag des Herrn nahe ſei, daß die vorausgekündeten Dinge einer ſchnellen Erfüllung entgegenharren, daß der Herr bald kommen wird! Die Heiligen harren ihm entgegen, das Gebet des Herrn geht täglich über Millionen Lippen: Adveniat regnum tuum! — Die Häufung der Gnaden auf einzelne vor Anderen Bevorzugte erklärt ſich aus der Abſicht Gottes, mit dem begränzten Maaße der Gnaden, welches er der Geſammtheit aller Einzelnen zugedacht hat, die möglichſt großen Wirkungen zu erzielen. Er ſpendet am meiſten demjenigen, bei welchem die verliehenen Talente die meiſten Zinſen tragen, und ſofort in abgeſtufter Ordnung nach Maßgabe des vorausgeſehenen Haushaltens mit den verliehenen Gaben. Das Geheimniß dieſer göttlichen Arithmetik hat Leibnitz treffend in einem Regulativ über die beſte Art der Vertheilung von Wohlthaten erläutert [1]). Gott verleiht wohl auch an Jene, welche ihr Pfund in's Schweißtuch legen, Talente und Gaben; aber nur, weil es ſo zum Beſten Derer frommt,

[1]) Prima di Leibnizio avea veduto qualche cosa di somigliante Aristotele, quando scrivea che la giustizia commutativa segue la ragione aritmetica, e la giustizia distributiva la ragione geometrica (Nicom. VI, 6). Questo bel principio fu poscia amesso da s. Tommaso (2, 2 qu. 61, art. 2). E in fatti il buon senso detta a chicchessia, che il premio dee darsi in ragione del merito, l'impiego in ragione dell' idoneità, il benefizio in ragione della bontà e dell' attitudine a bene usarne, ecc. A torto adunque il Grozio pretende che non sia universale (De jure belli et pacis, Lib. I, c. 1, §. 8) perchè può aversi un solo idoneo, e in tal caso gli si dee dare l'impiego senza comparazione ad altri; giacchè rimàn sempre vero in generale, anche quand' è un solo idoneo, che se vi fosse un altro più idoneo, questi sarebbe da preferirsi. *L. c., p. 560.*

welche ſonſt an der Güte und Gerechtigkeit Gottes irre werden könnten. — Das Geſetz der Fruchtbarkeit (legge del germe) bedeutet eine möglichſt reiche, unmittelbare und mittelbare Fructification aus einer möglichſt geringen Zahl von Keimurſachen in der moraliſchen Welt ſowohl als in der phyſiſchen.

Dieſe Geſetze ſind Geſetze der allgemeinen Vorſehung; jene der beſonderen Vorſehung ſind hergenommen von der göttlichen Gerechtigkeit, Billigkeit, Güte und allen übrigen Eigenſchaften Gottes. Im Namen der unendlichen Güte eine endliche Beſeligung jedes moraliſchen Einzelweſens fordern, heißt überſehen, daß die unendliche Güte nur auf den Geſammtzweck, nämlich auf Erzielung der möglichſt großen Summe des Guten, bezogen werden kann. Darin iſt das Gute jedes Einzeldinges und Einzelweſens nach dem Maaße ſeines Verhältniſſes zum Ganzen bereits enthalten. Daß man im Namen der göttlichen Gerechtigkeit nicht Beſeligung jedes Einzelweſens fordern könne, leuchtet von ſelbſt ein; man könnte ſie nur auf Koſten der göttlichen Gerechtigkeit und mit gefliſſentlicher Entwerthung aller menſchlichen Tugend fordern. Die Sünde, welche die ewige Verwerfung zur Folge hat, entſpringt aus dem freien Willen des Menſchen, und ſo würde ſich jeder Zweifel an Gerechtigkeit und Güte der Vorſehung zuletzt auf die Frage reduciren, warum Gott fehlbare Weſen ſchuf? Die Antwort hierauf iſt ſchon gegeben worden, und hier iſt einzig noch zu bemerken, daß die Fehlenden, indem ſie fehlend freiwillig ſich der Vorſehung über das Einzelne begeben, eo ipso ausſchließlich der unendlichen Güte Raum geben, alles Einzelne in Gerechtigkeit und erbarmender Gnade mit Rückſicht auf das möglichſt große bonum universale zu ordnen. Daß die Beleuchtung allgemeiner Geſetze, welche im Walten der göttlichen Vorſehung dem forſchenden Menſchenſinne kenntlich werden, die räthſelhaften und verborgenen Wege derſelben nicht zu enthüllen vermöge, iſt für ſich klar; und der Menſch ſoll ſich auch deſſen gar nicht vermeſſen wollen, die Tiefen und Geheimniſſe der göttlichen Rathſchlüſſe ergründen zu wollen. Er kommt in ſeinem Denken nicht weiter, als bis dahin, in ſtaunender Bewunderung anzubeten jene weiſe, heilige, geheimnißvolle Macht:

— — — che governa il mondo
Con quel consiglio, nel quali ogni aspetto
Creato è vinto, pria che vada al fondo.

Namenregiſter.

(Die den Namen beigefügten Ziffern bedeuten die Seitenzahl.)

A.

Abbot 13. 36.
Adam 257. 263. 295 ff.
Adrian VI. (Papſt) 169. 214.
Aegyd von Colonna 491. 504.
Albert der Große 190. 201. 202. 357. 409. 493.
Albizzi 254. 256. 331.
Albrecht 39.
Alexander VII. (Papſt) 73.
Alexander Halenſius 201. 203. 206. 209. 232. 246.
Alford 99.
d'Ailly 226. 398.
Allen 16. 17.
Almainus 232. 516.
Alticozzi 311.
Alvarez (Balthaſar) 67.
Alvarez (Didacus) 275. 282. 296. 369.
Alvarez (Emanuel) 31.
Ameſius 37. 39.
Amicus 492.
Amort (Euſeb.) 217. 251. 361 ff.
Andrada 270.
Andreä (Jakob) 47. 48.
Andrecos 97. 158.
Angelus 210.
Annat 256. 261. 285. 295 ff. 360.
Antoine 365. 476.
Antonin 365.
Apelt 565.
Araoz 4.
Armaghanus (Richard v. Armagh) 175. 207. 209. 210.
Arnauld 254. 259 ff. 567.
Arniſäus 42.
Arragonius 370.
Arriaga 217 283. 379. 417. 467. 487. 488. 506. 515.
Auger 6. 30. 31.
Aureolus 198. 301.
Averſa 371.
Avila (Johann) 67.
Avila (Stephan) 65.
Azor 30. 145. 360.

B.

Babenſtuber 486.
Baconthorp (Joh. v.) 303.
Bagot 15. 264. 301. 310.
Bail 372.
Bajus 233. 380.
Baldinotti 584.
Balduin 46.
Balla 368.
Ballet 428.
Bannez 145. 282. 306. 369.
Barcos 262. 297.
Baronius (Cäſar) 122. 168. 391.
Barradas 82.
Basnage 122. 123.
Baſſäus 371.
Baſſolis 483.
Baſtida 285.
Bauny 151. 354.
Bayle 428. 429. 464. 467. 506. 507. 508. 537. 549 ff.
Becanus 41. 43 ff. 147.
Bechefer 355.
Bedé 13.
Behotte 11.
Beja 370.
Bellarmin 12. 30. 34 ff. 61. 78. 123. 139. 148. 162 ff. 239. 274. 278. 287. 301. 310. 312. 318. 391.
Benius 244.
Beon 360.
Berigard 497.
Bernier 525.
Berti 251. 311 ff. 365. 366. 448. 469. 496.
Bertrix 151.
Berulle 15.
Beſſarion 484.
Beumler 56.
Beveridge 158.
Biel (Gabr.) 197. 202. 208. 209. 210. 222. 226. 228. 232. 234. 441. 446. 469. 481. 483.
Binnius 122.
Blackwell 40. 42.
Blancus (Andreas) 368.

Blondel 42.
Bobadilla 1. 2. 4.
Bois (Abbé) 11.
Bois (Minorit) 34.
Bolingbroke 497. 565.
Bonaspes 417.
Bonaventura 184. 203. 209. 232. 356. 493.
Borbonus 371.
Borgia (Franz v.) 5.
Bosco 371.
Bossius 370.
Bossuet 123. 126. 335.
Bourster 529 ff. 567.
Boyvin 369.
Bramhall 157. 158.
Brancati 311. 313.
Brightman 36.
Brisacier 264.
Brouet 2. 3.
Bruleser 280.
Buckeridge 13.
Budäus 36.
Bufficr 356. 427. 430.
Bull 158.
Burghaber 63. 217.
Burhill 42.
Burkhauser 430. 514.
Burleigh (Walter) 231.
Burnet 501.
Butler 545.

C.

Cabrera 257. 347.
Cajetan 138. 161. 169. 182. 183. 184. 193. 208. 209. 211. 214. 215. 222. 234 ff. 293. 450. 469.
Calisstus 59.
Callia 58.
Camaro 3.
Camargo 368.
Cambilhon 54.
Campanella 423.
Campian 17 ff.
Canditus (Vinc.) 256. 369.
Canisius 4. 24 ff. 30.
Canus 216.
Canz 510.
Capreolus 182. 208. 232. 234. 439. 504. 516.
Carattinus 510.
Carnero 3.
Carolus ab Assumtione 310. 364.
Carpani 314 ff.
Carteslus 417 ff. 502. 503.
Cartier 425.
Carvalso 75.
Casalius 302.
Casati 30.
Casini 337 ff.
Caspensis (Ludovicus) 371.
Castaldus 146.
Castro (Alphons de) 145. 210. 222.
Catherinus 233. 302.
Chamier 39.
Chastillon 34.
Chillingworth 157.
Chrastovius 38.
Cichovius 59, 61.
Clarke (John) 563.
Clarke (Samuel) 428. 430.
Clavio 30.
Clericus (Joh.) 537.
Coccejus 40.
Coburc 2.
Coeffeteau 43.
Coignet 11.
Colet 345.
Colins 97.
Combefis 168.
Comitolus 364.
Compton 486. 487. 488. 493. 522. 523. 546.
Conimbricenses 493.
Conrius 303.
Contarini 305.
Consenson 310. 326. 364. 368.
Conti 30.
Contzen 38. 46.
Coppenstein 34.
Corbubensis (Ferdinand von Corbova) 213. 215.
Corgne 164.
Cornäus 46.
Cornejo 370.
Cornelius a Lapide 30. 34.
Cornet 255. 260.
Coster 57.
Coton 10. 11. 217.
Conto 32.
Cramer 35. 51.
Crevinhov 57.
Crocius 39.
Cruccius 35.
Cudworth 536. 545.
Cunerus Petri 274.

D.

Dalläus 106. 109. 110.
Danäus 39. 50.
Daniel 285. 317. 356 ff. 420. 470.
Davila 347.
Dechamps 264 ff.
Decher 37.
Delbecque 326. 353.
Delbene 371.
Delphinus 245.
Derham 502.
Descamps 96.
Desfreux 31.
Desmares 258.

Deza 493.
Diana 217. 371.
Digby 410.
Dola (Ludovicus de) 515. 522.
Domenech 30.
Dominus (M. Anton. de) 47.
Donat 428.
Dorschäus 40.
Downame 126.
Dreſſer 50.
Dreyelius 559.
Driedo 233. 304.
Duhalde 429. 501.
Duhamel 365. 366.
Duns Scotus 184. 197. 201. 202. 203. 269. 210. 221. 222. 226 ff. 246. 304. 399. 400. 409. 446. 481. 485. 490. 516.
Du Perron 14. 45. 97. 153.
Dupin (Ellies) 154. 162. 326.
Durand 185. 190. 194. 197. 203. 206. 208. 209. 213. 214. 222. 224. 226. 228. 231. 232. 246. 490. 515.
Dutertre 531.
Duval 274. 372.

E.

Ebermann 40.
Eckhard 39.
Eguia (Stephan und Jakob) 2.
Eliſabeth (Königin v. England) 16. 18. 19.
Elizalde 301. 364.
Escobar 360. 376. 380.
Eſteve 119.
Eſtius 274. 278. 279. 281.
Eſtrix 360.
Eudämon 12. 40. 41.
Eugubinus (Auguſtinus) 193.

F.

Faber 1. 2. 4.
Fabri (Honorat) 360.
Faure 154 ff. 308.
Fecht 560.
Feliſius 274.
Fenelon 317. 326. 335. 428. 567.
Ferrara (Silv. v.) 183. 184. 203. 488. 504.
Ferrier 268.
Feurling 428.
Feyt 21.
Fillinius 359. 378.
Fiſher (John) 97.
Fitzherbert 97.
Fonſeca 32. 75. 505.
Forer 63. 125.
Formey 466.
Fortunat von Brescia 510.
Fourier 15.
Frommond 253. 266. 275. 281.
Fruſius 28. 31.

G.

Gagna 368.
Galilei 502.
Gamachäus 274. 546.
Garaſſe 12.
Garnet 19.
Garnier 168. 296.
Garthius 46.
Gaſſendi.
Gaudom 24.
Gavardi 313.
Gener 464.
Genet 364.
Genoveſi 428. 491. 493.
Georgius Venetus 193.
Gerard (Joh.) 39. 559.
Gerſon 356.
Gesner (Salomon) 36.
Giattini 33.
Gibbons 96. 99.
Gilbas 99.
Gisbert 168.
Gobat 216. 360.
Godeau 257.
Goes 32.
Göthals (Heinrich v. Gent) 184. 208. 228. 409. 449. 484. 491. 493.
Goldaſt 51.
Gomarus 57.
Gonet 309. 353. 365.
Gonzalez (Thyrſus) 375.
Gordon 19.
Gordon (Diakon.) 71.
Govea 3.
Grana (Ludwig v.) 3.
Graſer 43.
Graveſon 313.
Grawerus 58.
Gregor von Rimini 183. 222. 226. 231. 233. 301. 440. 441. 483. 484. 487. 493. 516.
Gretſer 35. 36. 50 ff. 61. 150. 164.
Griffith 99.
Grotius 501.
Guarini 95. 283.
Gusmann 496.
Guttierez 66.

H.

Habert 254. 365.
Hamberger 428.
Hanaverus 37. 39.
Hanneken 50.
Hanſchius 413.
Hardouin 169.
Harris 43.
Harte 96.
Haſenmüller 56.
Hauzeur 304. 371.
Havermans 325.

Hazart 360.
Hebenſtreit 37.
Heerbrand 47.
Heilbrunner 50.
Heinaccius 283.
Hening 14.
Hennebel 233. 335.
Henricus a St. Ignatio 336 ff. 313 ff.
Henriquez 67. 216.
Herice 521.
Hermes 442 ff. 451. 459.
Herräus 450. 493. 504.
Heſſels (Joh. v. Löwen) 208.
Holkot 441.
Homobonus 371.
Horantius 275. 306.
Horn 501.
Hoſez 2.
Hoſius 168.
Hoskins 97.
Huber (Samuel) 37. 51.
Huldreich 56.
Hulſenmann 35.
Hume 433. 465.
Hunnius 35. 52.
Hurtado de Mendoza 33. 488. 493.
Hutter 35. 38. 51.
Huygens (Gummarus) 364.

I.

Jajus, ſiehe Lejai.
Jakob a St. Dominico 364.
Janbunns 231. 484.
Janſen (v. Gent) 208.
Janſen (v. Ypern) 255 ff.
Jaquelot 501. 572.
Jewel 158.
Ingolſtetter 38.
Jonghe (de) 360.
Jouvenci 152.
Iſambert 268. 274. 372.
Junius (Balduin) 34.
Junius (Franz) 35. 36. 37. 50.

K.

Kaltenhauſen 369. 374. 471.
Kant 434 ff. 495. 565.
Keller 15.
King 561.
Kircher 30.
Kis 60.
Kleutgen 110. 442 ff. 452 ff. 458 ff.
Klüpfel 451.
Knott 157.
Koninck (Egyd v.) 150. 218. 219.
Kortholt 36.
Kummet 368.

L.

Labbe (Ph.) 264.
Lacroix 370.
Lacy 158.
Lälius (Laurentius) 35.
Lafiteau 501.
Lainez 1. 2. 4. 6.
Lalane 256. 257. 262.
Laud 97. 157. 158.
Launoy 122. 134. 162. 259.
Laurentius Norwegus 21.
Lauterbach 37.
Laval (Silv. de) 36.
Laymann 359.
Ledesma (Jakob) 31.
Ledesma (O. P.) 214. 369.
Legrand 495.
Leibnitz 284. 335. 411 ff. 474. 482. 489. 507 ff. 525. 527. 549 ff. 572. 582. 583. 589.
Lejai 2. 4.
Lermäus 54.
Leß 43. 71. 126. 148. 493. 506. 538 ff.
Leuſer 56.
Leutwein 428.
Lewis 17.
Lezana 370.
Libarius 53.
Liberatore 436.
Licinius 59.
Liguori (Alphons v.) 365. 373. 374.
Lindanus 408.
Lobkowiz 517.
Lonner 52.
Lorca 370. 520.
Lorinus 33. 150.
Lugo (Joh.) 214 ff. 360.
Lupus (Chriſtian) 128. 309.
Lutbert 37.
Lychetus 399.
Lyncäus 283.

M.

Macedo 301. 304. 309 ff. 313.
Maffei 30.
Maffei (Scipio) 317.
Magnenus 411.
Maignan 525.
Maimburg 263.
de Maiſtre 330. 335. 573.
Major 210.
Malapert 33.
Malder 523.
Maldonat 7. 8. 30. 34. 65.
Malebranche 531. 535. 555. 564 ff.
Malletus 370.
Malleus 36.
Malone 99. 192.
Malvenda 126. 129.
Mangold 427.
Mannhart 367 ff. 374. ff. 471 ff.
Manſi 122. 123.
Manſo 313.

Marbach 50. 57.
Marchantius 370.
Mariana 10. 30.
Marillac 13.
Marnix 36.
Marſilius (von Inghen) 203. 222. 409. 440.
Marſilius (von Padua) 133.
Martinez 30.
Martinonus 285. 295 ff. 359.
Mascarenhas 73.
Maſſa 146.
Maſſei 96.
Maſſoulié 313.
Maſtrius 370.
Mathieu 8.
Maunier 16.
Mayer (Fr.) 40.
Medina 198. 221. 367.
Meier Gerard.
Meisner (Balthaſar) 39.
Menezes 3.
Meratius 360.
Merlin 311. 317.
Meſtrezat 38.
Meyer (Liv. de) 285. 327 ff. 336 ff. 343 ff.
Meyr (Anton) 368.
Mlodzianowski 489. 491. 492. 493. 515. 519.
Molina 34. 73. 75. 146. 149. 194. 240 ff. 330. 351. 488. 492.
Molinäus 50.
Moniglia 428.
Monreal 12.
Monteſinos 371 523.
Montgommery 11.
Mornäus 14. 52.
Mornay du Pleſſis 45.
Morton 36.
Moyne 261.
Mülmann 63.
Munieſſa 368.
Murcia 493.
Muſäus 304.
Muſſus 293.

N.

Naguerra 3.
Natalis Alexander 107. 108. 109. 112. 122. 123. 162. 164. 168. 171. 279. 326.
Navarretus 214.
Navarrus 210. 371.
Newton 428. 502.
Nicolajus 260.
Nicolaus von Cuſa 206.
Nicolaus von Lyra 409.
Nicole 259. 260. 261. 262. 325. 332. 367.
Nider Joh. 369.
Nieuwentydt 502.
Nobrega 3.
Noceti 368.
Noel 96.
Noris 295 ff. 364.
Nouet 260.
Novarinus 551.

O.

Obſtrant 372.
Occam 208. 219. 221. 222. 226. 228. 232. 440. 446. 482. 487.
Ochogavia 371.
Ojeda 391.
Olai (Laurentius) 40.
Olave 31.
Oldcorne 19.
Olier 15.
Opalenius 552.
Orbellis (Nic. de) 280. 293.
Orlandinus 152.
Ormachea 392.
Oſiander 49. 58.
Oſorius 245. 293.
Oſſatus 497.
Oviedo 489. 493. 515.
Oxea 360.

P.

Palacio 138. 218.
Pallavicini 30.
Paludanus (Michael) 304.
Paludanus (Petr.) 203. 206. 214. 216. 232.
Pamele 124.
Pauvinius 114.
Paräus 14. 35. 44.
Pascal 259. 261. 367.
Paſſaglia 385 ff. 452.
Patuzzi 362 ff. 372.
Pazmany 21 ff.
Pelbart 371.
Pelletier 6. 29.
Pennotus 274.
Petavius 442.
Pereira 33. 131. 493. 497.
Peri 369.
Perkens 39.
Perpinian 7.
Perrone 158 ff. 217. 251.
Perſons 17.
Peſantius 274. 371.
Petavius 164. 260. 272. 296. 311. 317.
Petitdidier 326.
Pez (Bern.) 361.
Piacevich 61.
Piccolomini 497.
Pichler 63.
Pighius 293.
Pirot 355. 360.
Plachy 28.
Platelius 360.
Platina 137.

Polanus 39.
Poncius 304. 370. 520.
Pond 17.
Ponte (Ludw. de) 70.
Pope 565.
Potter 178.
Prateolus 175.
Pretis (Vinc. de) 256.
Pufendorf 284. 552.
Puteanus 274.
Puteo (Paris de) 146.

Q.

Quesnell 154. 354.

R.

Rachelius 552.
Radziminius 58.
Raggius 370.
Ramirez 65. 474.
Raßler 368.
Raynaudus 285. 448.
Reaumur 428.
Reding 370.
Regis (Franz v.) 16.
Regius Dantiscus 39.
Reinhold (Joh.) 35.
Reiser 40.
Reneccius 39.
Rhodes 360.
Ribadaneira 6. 96.
Rickel (Dionys.) 280.
Richard (Franz) 61.
Richard v. Middletown 202. 208. 231. 246. 409.
Richard v. St. Viktor 209.
Richeome 12. 148.
Richer 153 ff.
Ripalda 285.
Rivo (Peter de) 314. 315.
Rocatull 371.
Rodon 506.
Rodriguez (Simon) 1. 3.
Rodriguez (Franz) 65.
Röst 62.
Roger 6.
Rollet 29.
Romäus 293.
Roncaglia 107. 326.
Rosell 370.
Rosmer 360.
Rosmini 574 ff.
Rothenflue 439.
Le Roy 422 ff. 525. 528.
Rua 371.
de Rubeis 510. 511.
Ruggieri 29.
Rupert von Deutz 201. 206.
Rywocki 37.

S.

Sacchini 30.
Sacrobosco 35.
Sadolet 293. 305,
Sainctes 274. 293.
Salazar 391.
Salcobridge 43.
Salmanticenses 240. 391 ff.
Salmeron 1. 3. 24. 150. 191.
Sales (Fr. v.) 15.
Salon 139. 370.
Sambar 60.
Sanchez 359.
Sanches (Joh.) 371.
Sander 120.
Santarelli 15.
Sanvitale 368.
Sayrus 370.
Scarga 59.
Scherer 61.
Scherzer 39.
Schioppius (Caspar) 43.
Schlichting 60.
Schmid Andr. 428.
Schorich 24.
Scribonius 274.
Schulkenius 13.
Seelen 428.
Seripandus 310.
Serrano 3.
Serry 321. 322. 326.
Servin 13.
Sevenstern 63.
Sfondrati 354.
Shaftesbury 565.
Sharrok 552.
Silveira 3.
Simonat 251.
Sinnichius 367.
Sirmond 379.
Smiglecius 58.
Soares (Emm. Laur.) 95.
Socinus (Faustus) 59.
Soliers 61.
Solorzano 371.
Soncinas 463.
Sonner 559.
Sonnius 304.
Soriano 65.
Soto (Dom.) 198. 208. 211. 213. 214. 222. 358. 487.
Soto (Petr.) 214.
Spinola 369.
Spinoza 534.
Sporer 371.
Statorius 58.
Stattler 429 ff. 452. 457 ff. 464 ff. 475 ff. 495. 496. 513. 527.
Stein (Simon) 45.

Stengel 33.
Steyert 332. 345. 363.
Storchenau 428. 514. 537.
Strada 5.
Sturm Ch. 428.
Suarez der Jüngere 491. 492. 515.
Sutelivius 35. 36. 37. 38.

T.

Tamburini (Thomas) 360. 376.
Tanner 50 ff. 62. 486. 523.
Tapia (Petr. de) 376.
Taurellus 525.
Taverna 360.
Terillus 360.
Texier 361.
Thomas Aquinas 181. 185. 190. 204. 219. 220. 222. 228. 231. 353 356. 365. 503.
Thomas von Straßburg 231. 493.
Thomas Waldenſis 485.
Thomſon (R.) 42.
Thummius 40.
Toletus 9. 31. 32. 65. 487.
Tooker 42.
Torquemada 167.
Torres 183. 220.
Torres (Hieron. v.) 311.
Tournely 250. 532 ff. 567 ff.
Turrian 5. 29. 150.

U.

Uſſer 99. 297.

V.

Valentia (Gregor v.) 47 ff. 65. 486. 487.
Vallius 33.
Vanegas 3.
Vasquez (Gabr.) 30. 34. 71. 72. 106. 217. 218. 219. 220. 235 ff. 282. 305. 307. 308. 312. 359. 360. 364. 408. 448. 464. 484 ff. 491.
Vavaſſor 264. 271.
Vedeltus 14.
Vega 222.
Velloziſlo 341.
du Verpier de Haumanne 270.
Veron 16. 106. 110. 13.
Vieira 3.
Vigor 162. 305.
Villalobos 370.
Viringus 542.
Vitelleſchi 71. 375.
Vitry 316.
Vogler 95.
Volk 50.
Vorſt 39.
Vrindts 574.

W.

Wegelin 56.
Wehrenberg 35.
Weigel (Erhard) 507.
Weſton 13. 19.
White 97.
Whoton 97.
Widdrington 13. 42.
Wikleff 485 ff.
Willet 37. 40.
Wiſſowatius 60.
Withaker 36. 37. 39.
de Witte 325. 329.
Wolff Chr. 428. 431. 457. 475. 479. 495. 510.
Wolfgang 63.
Wolzogen 448.
Woodward 501.
Worſt 448.
Wujek 59.

X.

Xavier (Franz) 1. 2. 30.

Z.

Zaccaria 114. 123. 165. 169. 171. 297. 316. ff. 324 ff.
Zeämann 50.
Zephyrinus 56.
Zumel 285. 523.

Verbesserungen.

S. 65, Zeile 11 von oben: nach deren, statt: an deren.
„ 93, Note 2, Zeile 2: Primarii, statt: Primarius.
„ 97, Note 1, Zeile 3: Duperron, statt: Duferron.
„ 368, Note 6: conscientiae, statt: conscientia.
„ 495, Note 1: des, statt: des a.
„ 531, Note 2, Zeile 3: in den, statt: mit den.
„ 537, Note 1, Zeile 2: quoique, statt: quoque.
„ 558, Zeile 2 von unten: von deren, statt: deren.

Nachträgliche Druckberichtigungen zur Geschichte des Thomismus.

S. 40, Zeile 8 von unten: So gleich, statt: Sogleich.
„ 56, Note, dicendi per se, statt: dicendi.
„ 70, Zeile 2 von oben: Ceſſation, statt: Caſſation.
„ 129, Note, letzte Zeile: beregten, statt: bewegten.
„ 233, Zeile 14 von oben: theilbares oder untheilbares, statt: theilbares und untheilbares.
„ 297, Note 1, Zeile 4: verbient, statt: berühmt.
„ 310, Zeile 15 von unten ist: nicht nach Subsistenz einzuschalten.
„ 313, Zeile 9 von unten: Agathonis, statt: Agathis.
„ 328, Note 2, Zeile 1: Minoritenorden, statt: Minoriten.
„ 352, Zeile 7 von unten: von Christus, statt: vom Vater.
„ 423, Zeile 13 von oben und Zeile 8 von unten: Matth. XI, 21, statt: XI, 12.
„ 426, Zeile 6 von unten: Matth. XI, 21, statt: XI, 12.
„ 446, Note 3, Zeile 7: Die Kritik dieſes ſeines Werkes, statt: Dieſe Kritik ſeines Werkes.
„ 447, Zeile 1 von oben: gegen welche, statt: gegen welchen.
„ 452, Zeile 2 von unten: Janſeniſten, statt: Thomiſten.
„ 455, Note, Zeile 3: possibilitatem, statt: pussibilitatem.
„ 463, Zeile 12 u. 13 von oben: urſprünglichem und ... präſentem, statt: urſprünglichen und präſenten.
„ 478, Zeile 19 von oben ist: blühenden nach Spanien einzuschalten.
„ 482, Zeile 5 von unten ist: nicht nach Eine einzuschalten.
„ 538, Note, Zeile 3: fulciuntur, statt: falciuntur.
„ 550, Note, Zeile 2 von unten: ella, statt: elle.
„ 550, Note, letzte Zeile ist: P. I nach Psicologia einzuschalten.
„ 576, Zeile 9 von oben: Stoßes, statt: Stoffes.
„ 576, Zeile 13 von unten: Chriſtenglaubens, statt: Offenbarungsglaubens.
„ 632, Zeile 4 von oben ist nach Cajetan einzuschalten: — behauptet Gratry (vgl. jedoch oben Seite 381) —.
„ 656, Zeile 14 u. 15 von unten: Erkenntnißacte, statt: Erkenntnißobjecte.
„ 691, Zeile 1 von oben: Eingränzendem, statt: Ergänzendem.
„ 719, Zeile 9 von oben: mußte, statt: mußten.
„ 764, Zeile 8 von oben ist: nur nach Offenbarung einzuschalten.
„ 781, Zeile 15 von oben: abgründige, statt: abgründliche.
„ 788, Zeile 5 von oben: der chriſtlichen, statt: chriſtlicher.
„ 795, Zeile 21 von oben: die ars, statt: das ars.
„ 799, Note, Zeile 1 von oben: entre, statt: entue.
„ 813, letzte Zeile: welches eben, statt: welches ſich eben.
„ 833, Zeile 2 von unten: vor, statt: von.
„ 864, Zeile 14 von oben: grober, statt: großer.
„ 865, Zeile 16 von unten: auflöslich, statt: auflöslich.

Auf Seite 145 Zeile 1 ist der Name Martinez de Prado zu streichen, und an dessen Stelle zu setzen: Gabriel Marletta, c. a. 1650 (Schriften desselben: Scholasticae controversiae ad P. I. S. Thomae). — In der Zeile 2 derselben Seite ist nach Godoy einzuschalten: Petr. Maria Passerinus, † 1677 (Inspectiones morales ad ultimas 7 quaestiones Secundae secundae S. Thomae). — Auf S. 146 Zeile 4 ist vor Ludovicus Caspensis einzuschalten: der Capuciner Theodorus Forestius († 1637), Verfasser eines Werkes de Trinitate, in welchem Thomas' und Bonaventura's Anschauungen mit einander vermittelt werden. — Bezüglich des auf S. 147 (Zeile 2) genannten B. Pereira vgl. die in diesem Buche auf S. 131, Note 1 gegebene Berichtigung. — Mehrere Thomisten, welche in der auf S. 145 ff. angegebenen Literatur und auch sonst in der Geschichte des Thomismus keine Erwähnung fanden, sind im Verlaufe dieses Buches namhaft gemacht.

Franz Suarez

und die

Scholastik der letzten Jahrhunderte.

Von

Dr. Karl Werner,
Professor im bischöflichen Seminar zu St. Pölten.

Zweiter Band.

Regensburg.
Druck und Verlag von Georg Joseph Manz.
1861.

Inhalts-Verzeichniß.

Siebentes Capitel.

Fr. Suarez' Ontologie und deren Verhältniß zu den nachfolgenden Entwickelungen auf dem Gebiete der scholastischen und nachscholastischen Philosophie (S. 1—70).

Suarez über das Object der Metaphysik. Das Sein und seine ontologischen Bestimmtheiten. Die transscendentalen Bestimmungen des Seins: die transscendentale Einheit, Sinn derselben bei den Scholastikern, Modificationen und Aenderungen dieses Begriffes in der nachscholastischen Philosophie, nominalistische Verflüchtigung und pantheistische Verabsolutirung desselben (S. 1—6). Die Begriffe des verum und bonum als transscendenter Proprietäten des Seienden bei den Scholastikern und in der nachscholastischen Philosophie (S. 6—8).

Die Grundtheilungen des Seienden bei Suarez, Hurtado, Arriaga, bei den Scotisten, Augustinianern, Cartesianern, Leibnitz-Wolff; Streitigkeiten über den Sinn der Scheidung zwischen absolutem und bedingtem, unendlichem und endlichem Sein (S. 8—12). Die Unterscheidung zwischen substanziellem und accidentellem Sein; Begriff des Modus bei Suarez, Bonaspes, Hurtado, Arriaga, Compton, Le Roy, Leibnitz-Wolff, Stattler, Rothenflue (S. 12—16).

Begriff der Substanz bei Suarez und den Scholastikern gemeinhin; Streitigkeiten über das Verhältniß von Suppositum und Natur zu einander, Ansichten der Scotisten, Nominalisten, Campanella's, Le Roy's, Buffier's, Mangold's, Burkhauser's hierüber, Begriff der Substanz bei Leibnitz, Wolff, Stattler (S. 16—22). Ueber den reellen Gehalt des scholastischen Substanzbegriffes; Mißgriffe und Verlegenheiten der antischolastischen Philosophie bezüglich dieses Punctes, die scholastische Unterscheidung zwischen der Substanz als solcher und der substantia quanta (S. 22—27).

Schema der scholastischen Quantitätskategorie; Streitigkeiten über das Verhältniß der Quantität zur Substanzialität, die einschlägigen Ansichten bei Cartesius, Leibnitz-Wolff, Stattler; ob es ein continuum metaphysicale gebe: Storchenau, Boscowich, Burkhauser; ob die körperlichen Substanzen in's Unendliche getheilt werden können: Kant, Stattler, Liberatore, Balmes, Apelt (S. 27—34).

Begriff und Eintheilung der Qualitätskategorie nach Suarez; Arriaga's kritische Bemerkungen über die scholastischen Eintheilungen der Qualitätskategorie, Schema der vier Qualitätsspecies nach Angabe der Sangallenses (S. 35—43). Fragen und Untersuchungen bezüglich verschiedener Qualitäten im Einzelnen; Verhalten der späteren nachscholastischen Philosophie zu diesen Erörterungen: Gassendisten, Cartesianer, Leibnitzianer, Buffier, Mangold, Burkhauser. Ob man die Identification von Substanz und Qualität einfach und schlechthin zugeben könne: Daniel, Liberatore (S. 43—50).

Die Relationskategorie: Begriff und Gliederung derselben nach Alexander Halesius, Thomas Aq., Suarez und den Sangallenses. Differenzen zwischen den realistisch- und nominalistisch-gesinnten Scholastikern, letzliches Uebergewicht

*

der letzteren; neben ihnen die Carteſianer, Buffier, Leibnitz, Wolff. Der ſpeculative Werth der ſcholaſtiſchen Erörterungen über die Relations- und Qualitätskategorie (S. 51—57).

Die Kategorien des Thuns und Leidens nach den Scholaſtikern. Campanella, Leibnitz, Wolff, Buſſier, Burkhauſer (S. 57—61).

Die Kategorie der Zeit: Suarez, Salas, Arriaga, Compton, A. Mayr u. ſ. w. Legrand, Wolff, Storchenau, Stattler (S. 61—64). Die Ortskategorie nach Suarez; Specification derſelben nach den Sangallenses; ſcholaſtiſche Controverſen über die näheren Beſtimmungen der Ubität. Carteſius, Wolff, Burkhauſer, Stattler (S. 64—68).

Kategorie des Habitus: Suarez, Arriaga, Sangallenses (S. 68).

Die entia rationis nach ihrer ontologiſchen, logiſchen und pſychologiſchen Bedeutung bei den Scholaſtikern (S. 68—71).

Achtes Capitel.

Fr. Suarez' phyſikaliſche Aetiologie und deren Verhältniß zu den einſchlägigen Erörterungen der ſpäteren ſcholaſtiſchen und nachſcholaſtiſchen Philoſophie (S. 71—107).

Von der causa materialis der Sinnendinge. Suarez über die Denknothwendigkeit des Begriffes der materia prima. Arriaga's Vertretung dieſes Begriffes gegen Gomez Pereira. Bekämpfung dieſes Begriffes durch die Carteſianer; Leibnitzens Monadismus, Wolff's Unterſcheidung zwiſchen elementaren und abgeleiteten Principien der Körper. Stattler's vermittelnde Anſicht. Liberatore's Reſtitution des ſcholaſtiſchen Begriffes der materia prima (S. 71—77).

Von der causa formalis der Sinnendinge. Suarez' Nachweis ſubſtantieller Formen. Arriaga's Polemik gegen die numeriſche Einheit aller Subſtanzialformen; Compton's Zurückweiſung des entgegengeſetzten Extrems in der atomiſtiſch-nominaliſtiſchen Anſicht der Gaſſendiſten und Carteſianer; der Oratorianer Lagrange als Vorkämpfer der ariſtoteliſchen Formenlehre gegen die neuere Phyſik; modificirte Wiederaufnahme des ſcholaſtiſchen Begriffes der Form in Leibnitzens Monadismus; nominelle Anerkennung desſelben bei Wolff und Genoveſi (S. 77—82). Der Culminationspunct der Verſtimmung gegen die ſcholaſtiſche Formenlehre repräſentirt durch Malebranche; Urſachen dieſer Verſtimmung, ungerechte Verkennung des Guten und Haltbaren in den Anſchauungen der Scholaſtiker (S. 82—88). Boscowich's Verſuch einer Vermittelung zwiſchen der Leibnitz'ſchen, Carteſiſchen und ſcholaſtiſchen Anſchauungsweiſe; Liberatore's Ausſtellungen an Boscowich's Theorie (S. 88—94).

Von den natürlichen causis efficientibus. Scholaſtiſche Eintheilung derſelben nach den drei verſchiedenen Arten des Bewegtwerdens; Fortſchritte und Rückſchritte der neueren antiſcholaſtiſchen Naturlehre in Erklärung der natürlichen causae efficientes, vermittelnde Stellung eines Campanella, Leibnitz, Le Roy, Amort (vgl. S. 87) u. ſ. w. (S. 94—98). Biologiſche Lehren der Scholaſtiker: Suarez, Arriaga, antibiologiſche Richtung des Carteſianismus; Leibnitz, Le Roy — die Scholaſtiker des achtzehnten Jahrhunderts (S. 98—102).

Von der Zweckurſache und Zweckordnung: Suarez, Leß; Carteſiſche Oppoſition gegen die teleologiſche Naturbetrachtung, Leibnitzens Reſtitution der Zweckurſachen, Unzulänglichkeit der Wolff'ſchen Anerkennung der Finalurſachen, falſche Teleologie der neueren pantheiſtiſchen Philoſophie (S. 102—107).

Neuntes Capitel.

Suarez' Anthropologie und Pſychologie in ihrem Verhältniß zur nachfolgenden Entwickelung der Philoſophie auf den bezeichneten Gebieten (S. 107—163).

Scholaſtiſche Definition des Menſchen; Bonald's und Roſmini's antiſcholaſtiſche Definition beſtritten durch Liberatore. Suarez' Lehre von der Subſtanzialform des

menschlichen Wesens, Arriaga's Polemik gegen die Auffassung der Menschenseele als eines affixum corpori; Cartesische Erneuerung dieser Vorstellungsweise und die hiedurch veranlaßte Bildung von Hypothesen zur Erklärung des Verhältnißes von Geist und Leib: Geulincx, Leibnitz; der influxus physicus behauptet von Locke, Euler, Faure, bestritten von Tournemine; Storchenau's Polemik gegen Tournemine, consequente Weiterführung der von Storchenau vertretenen Ansicht im Günther'schen Dualismus, kirchliche Mißbilligung desselben, Rückkehr zur scholastischen Ansicht als der einzigen dem kirchlichen Dogma adäquaten, unerledigt gebliebene Differenzen innerhalb des Bereiches derselben, die Thomistische Ansicht als der normale Ausdruck der scholastischen Auffassung (S. 107—117).

Suarez über die Menschenseele als Vitalprincip des menschlichen Leibes, Thätigkeitsmodi und Vermögen der Seele. Differenzen zwischen den Scholastikern rücksichtlich des Unterschiedes der Seelensubstanz von den Seelenvermögen; Carteslus, Leibnitz, Wolff, Stattler über dieselbe Frage. Ueber den tieferen Grund der realistischen Unterscheidung zwischen Wesen und Vermögen der Seele, Restriction der Thomistischen Unterscheidung durch Suarez (S. 117—124).

Suarez' Lehre von den Functionen der einzelnen Seelenvermögen. Thätigkeiten der vegetativen Potenzen; die Functionen der Sensationsorgane, Bekämpfung der Lehre, welche den Vorgang der sensualen Apperception in's Gehirn verlegt. Erneuerung dieser Ansicht im Cartesianismus; Widerlegung derselben durch die neueren Scholastiker. Hieher bezügliche Ansichten Wolff's, Stattler's, Redlhammer's, Mangold's. — Liberatore (S. 124—129).

Suarez' Lehre vom inneren Sinne. Modification der scholastischen Lehre vom inneren Sinne durch die Cartesianer; Substitution der „Gehirneindrücke" an die Stelle der scholastischen species impressae, Streitigkeiten hierüber, theilweise Annahme der Cartesianischen Erklärungsart (Mangold, Storchenau), Bekämpfung exaggerirter und unnachweislicher Einflüße der Gehirnesfunctionen auf die vegetativen Lebensfunctionen (Rubeis gegen Malebranche). Besorgnisse vor materialistischen Consequenzen der neueren Doctrin: Stattler's Polemik gegen die sensualistische Ausbeutung der Nervenphysiologie: Balmes, Rosmini. — J. H. Fichte (S. 129—136).

Suarez' Lehre von den Abstractionsvermögen der menschlichen Seele; seine Polemik gegen die Thomistische sachliche Auseinanderhaltung des intellectus agens und intellectus possibilis. Polemik der Cartesianer gegen die von Suarez festgehaltene scholastische Unterscheidung der Denkkraft der Seele vom Wesen der Seele; Nachwirkung der Cartesischen Ansicht in der gesammten nachfolgenden Philosophie. Ob die Seele immerfort denke? Diese Frage bejaht von Genovesi und Storchenau, verneint von Mangold und Stattler. Stattler's logistische Erklärung des Intellectes; Bemängelung derselben durch Burkhauser (S. 136—144). Die zufolge des Abgehens von der scholastischen Speculation erfolgte Umstellung der Begriffe: „Verstand" und „Vernunft" bei Kant und Jakobi; Schelling's Polemik gegen die Jakobi'sche Vernunft, Fr. Schlegel's Theorie der höheren Seelenvermögen. In welchem Sinne dem Verstande der Vorrang vor der Vernunft gebühre? (S. 144—149 vgl. S. 182 ff.) J. Görres', Theorie der dreigegliederten menschlichen Intelligenz; seine Lehre vom pflanzenhaften Zuge der Menschenseele zu Gott; Erörterungen über diesen Punct bei den Scholastikern (S. 149—152).

Suarez' Theorie des menschlichen Begehrungsvermögens: appetitus naturalis, appetitus elicitus; actus eliciti, actus imperati. Ueber das Verhältniß des Willens zum Verstande; Begriff der sittlichen Handlung. Rechtfertigung des von Suarez aufgestellten Begriffes durch Guarini gegen abweichende Ansichten Pufendorf's und Wolff's; Polemik der Salmanticenser gegen die Suarez'sche Ansicht (S. 152—160).

Suarez' Lehre von den Habitualitäten des Willens. Mancherlei scholastische Streitfragen über dieselben (S. 160—163).

Zehntes Capitel.

Suarez' Lehre vom menschlichen Erkennen in ihrem Verhältniße zu den späteren Entwickelungen auf dem Gebiete der Erkenntnißlehre (S. 163—223).

Suarez' Lehre von den verschiedenen Arten des menschlichen Erkennens, von Ziel und Object der menschlichen Erkenntniß (S. 163—165). Ueber die Wahrheit und Zuverläßigkeit des sinnlichen Erkennens. Bestreitung derselben durch Malebranche; Amort's Erwiderung. Balmes' und Liberatore's Ansicht hierüber. Rosmini's Polemik gegen den angeblichen Sensualismus der Scholastiker; Liberatore's Vermittelung zwischen der scholastischen und neueren Auffassung, das Berechtigte in der Cartesischen Opposition gegen die scholastische Theorie der Sinneswahrnehmung, Anerkennung desselben von Seite der späteren Scholastiker; Ueberleitung aus der Cartesisch-Platonischen Theorie der sinnlichen Anschauung in den Logismus der Leibnitz-Wolff'schen Philosophie (S. 165—176). Die damit zusammenhängende Abweichung von den scholastischen Bestimmungen über das Object des Erkennens, Mißgriffe Malebranche's und Gioberti's, Bekämpfung derselben durch Liberatore (S. 177—180). Ob das menschliche Ich unmittelbares Object der Erkenntniß sei: Suarez und die Scholastiker, Carteſius, Leibnitz; über Leibnitzens Spruch, daß der Intellect sich selber angeboren sei (S. 180—184). Rosmini's angeborne Seinsidee; Bestreitung ihrer angeblichen Identität mit der Thomistischen Seinsidee durch Liberatore (S. 165—166). Ursprung des Streites über die angebornen Ideen in Folge des Abgehens von der scholastischen Erkenntnißtheorie: Gassendi und Carteſius. Widerlegung des Gassendistischen Empirismus durch die Verfasser der Logik von Port-Royal; Malebranche's Lehre vom Schauen der Dinge in Gott. Kritik dieser Lehre durch Arnauld, Poiret, Locke und A.; Genovesi's Urtheil über den zwischen Arnauld und Malebranche verhandelten Streit, Leibnitzens Urtheil über Malebranche's Illuminismus (S. 186—194). Beurtheilung der Lehre von den angebornen Ideen, im achtzehnten Jahrhunderte: Buffier, Stattler; Genovesi's und Rosmini's Bemängelungen an der scholastischen Erklärung der Entstehung der Intellectionen aus den sinnlichen Vorstellungen, Entgegnung Liberatore's (S. 194—200). Liberatore's Exceptionen gegen eine allfällige Zusammenstellung der Thomistischen Erkenntnißlehre mit der Locke'schen, Bestreitung des Sensismus Condillac's und Laromiguiere's; relative Abweichung Suarez' von der Thomistischen Lehre über das abstractive Erkennen (S. 200—204). Abgehen der Carteſianer vom scholastischen Begriffe der Abstraction; im Zusammenhange damit die Verwerfung des demonstrativen Verfahrens und Empfehlung der inquisitiven Methode, Regeln derselben bei Malebranche (S. 204—209). Unzureichendheit dieser Methode, und der ihr zu Grunde gelegten philosophischen Wahrheitskriterien; die Irrthümer Lamennais und Bonald's, eine Folge des Bestrebens, die objective Giltigkeit der menschlichen Vernunfterkenntnisse gegen die Consequenzen des Carteſischen Subjectivismus zu wahren. Rectification der Bonald'schen Lehre vom Worte durch Vermittelung derselben mit der scholastischen Lehre vom intellectus agens (S. 209—214). Falsche Vermittelung bei Ventura; Bestreitung der Ansicht Ventura's und der damit verwandten Irrthümer Rosmini's und Gioberti's durch Liberatore (S. 214—216). Rechtfertigung der demonstrativen Gewißheit der Scholastiker gegen den Lamennais'schen Skepticismus; ob ein Fortschritt über die scholastische Philosophie hinaus möglich sei, worin er bestehe und in welchem Sinne er zu verstehen sei (S. 216—223).

Eilftes Capitel.

Suarez' Tugendlehre und Ascetik. Verhältniß seiner hieher gehörigen Lehren zu verschiedenen, moralische Fragen betreffenden, theologischen Streitigkeiten nachfolgender Zeiten (S. 223—244).

Suarez' Begriff und Eintheilungen der Tugend: intellectuelle und moralische, erworbene und eingegossene Tugenden; Begriff der theologischen Tugend als einer

besonderen Art der eingegossenen Tugenden (S. 223—226). Von der theologischen Tugend des Glaubens: Suarez, Lugo (S. 227—228). Die theologische Hoffnung; nominalistische Abweichungen von den gemeingiltigen Lehren der Scholastiker, Polemik des Henricus a St. Ignatio gegen den heiligen Franz von Sales, Widerlegung des Henricus durch B. M. de Rubeis (S. 228—230). Suarez' Lehre von der theologischen Liebe; sein Dissens mit Cajetan über den Unterschied der charitas viae von der charitas patriae. Abgehen der Cartesianer und anderer Neueren von dem scholastischen Begriffe des habitus charitatis, und des habitus virtutis überhaupt, im Zusammenhange mit der Bekämpfung des scholastischen Begriffes der Qualität im Allgemeinen: Geulincx, Kimmet, Le Roy, Wiber u. s. w., Berührung der Cartesianer mit den Jansenisten; vermittelnde Haltung Duhamels, Rechtfertigung der scholastischen Anschauung durch de Rubeis (S. 231—234). Differenzen der Scholastiker in Erklärung des Modus der Intension und Remission der habitus morales und supernaturales; der speculative Sinn und Gehalt der scholastischen Lehre in diesem Puncte (S. 235—237).

Suarez' Lehre von der virtus religionis (S. 237) und vom status religionis im Allgemeinen (S. 238); Auseinandersetzungen über Geist und Wesen der Religio Societatis Jesu (S. 239—243).

Zwölftes Capitel.

Suarez' Gesetzes- und Rechtslehre in ihrem Verhältnisse zu den nächstfolgenden Entwickelungen und verwandten Leistungen auf diesem Gebiete (S. 244—321).

Suarez' Werk de Legibus; damit verwandte Werke aus der scholastisch-theologischen Literatur des sechzehnten und siebenzehnten Jahrhunderts. Begriff des Gesetzes, Ursprung und letzter Grund aller moralischen Verbindlichkeit: Vasquez, Suarez, Arriaga, Roys; Suarez' Nachweisungen gegen die mittelalterlichen Nominalisten Gregor von Rimini, G. Biel u. s. w. Ueber das Recht des gebietenden Willens Gottes: Hobbes, Pufendorf, Barbeyrac, Burlamaqui, Steinkellner (S. 244—249).

Von der Existenz der moralischen Verbindlichkeit und von der natürlichen Erkennbarkeit dieser Existenz: Irrthümer bei Hobbes, Thomasius, Fleischer, Schmauß — Widerlegung derselben durch Steinkellner (S. 249—250).

Suarez' Lehre vom Inhalte des natürlichen Gesetzes, Indispensabilität desselben; Unterscheidung zwischen jus praeceptivum und dominativum — in welchem Sinne letzteres unter das jus naturale gehöre (S. 250—255). Das jus dominativum als Gegenstand einer besonderen Bearbeitung in der nachscholastischen Wissenschaft, das „Naturrecht" als besondere Wissenschaft neben der Moral; Pufendorf's Unklarheit über das Verhältniß zwischen Naturrecht und Moral, sein und seiner Nachfolger feindseliges Verhalten zur Scholastik, Leibnitzens Urtheil über Pufendorf, Grotius Meinung von den Scholastikern (S. 255—259). Verhalten der katholischen Theologen zur naturrechtlichen Lehre des Grotius: Schmier, Schwarz, Steinkellner; Schwarz's Kritik der gesammten an Grotius sich anschließenden Entwickelung des Naturrechtes, das Verhältniß der heutigen Rechtsphilosophie zum Standpuncte der Schwarz'schen Kritik (S. 259—265).

Suarez' Lehre über das jus gentium und dessen Unterschied vom jus naturae; polemische Bemerkungen gegen Soto, Vasquez u. A.; Bestreitung des Unterschiedes von Natur- und Völkerrecht durch Hobbes u. A.; Schwarz, Steinkellner, Liberatore über diesen Punct mit Beziehung auf die Ansichten von Grotius, Pufendorf, Wolff u. A. (S. 265—270).

Suarez' Lehre von den menschlichen Gesetzen: Zulässigkeit und Verbindlichkeit derselben; Differenzen der Scholastiker über den wahren und eigentlichen Verbindlichkeitsgrund der menschlichen Gesetze; ob die Lehre vom Vertrage als absolutem Entstehungsgrunde alles menschlichen Rechtes in der Scholastik wurzele? Liberatore's Erklärungen hierüber (S. 270—277). Suarez über die Frage, ob dem Papste eine Civiljurisdiction über die weltlichen Fürsten und Herren zu-

ſtehe? Umfang und Gränzen der kaiſerlichen Gewalt und des kaiſerlichen Machtgebietes (S. 277—282).

Suarez' Lehre von den kirchlichen Geſetzen. Befugniße der kirchlichen Leitgewalt nach dem natürlichen Rechte, nach dem altteſtamentlichen Rechte und in der neuteſtamentlichen Heilsordnung; über die kirchenrechtliche Stellung der Biſchöfe zum Papſte. Bekämpfung der entgegenſtehenden gallicaniſchen Lehren durch Roncaglia u. A. (282—289). Suarez' über das Verhältniß der geiſtlichen Gewalt zur weltlichen, Vorrang und Ueberordnung der erſteren. Widerſpruch gegen dieſe Theorie von proteſtantiſcher Seite; Bekämpfung derſelben an Pufendorf durch Schwarz (S. 289—293). Ueber das Gemeinſame und Unterſcheidende in den bürgerlichen und kanoniſchen Geſetzen (294—299).

Suarez' Lehre vom poſitiven göttlichen Geſetze. Ob es vor dem altteſtamentlichen Geſetze bereits ein poſitives göttliches Geſetz gegeben habe? Ob die Ehe nach ihrer urſprünglichen Einſetzung jure naturali oder bloß jure divino unauflöslich ſei? Differenzen katholiſcher und proteſtantiſcher Schriftſteller bezüglich dieſer und ähnlicher Fragen (S. 299—302). Der unmittelbar göttliche Urſprung des moſaiſchen Geſetzes (S. 303—305); von den göttlichen Zwecken des altteſtamentlichen Geſetzes (S. 305), Inhalt und Umfang desſelben (S. 306), von der Art ſeiner Verbindlichkeit (S. 307—309), von der Sanction des altteſtamentlichen Geſetzes (S. 309), von den Verheißungen, die auf ſeiner Erfüllung ruhten (310), vom Erlöſchen ſeiner verbindenden Kraft (S. 311—314).

Suarez' Lehre vom göttlichen Geſetze des neuen Bundes, Charakter und Beſchaffenheit dieſes Geſetzes; Verhältniß desſelben zum Geſetze des alten Bundes (S. 314—318).

Die Lehre de Jure et Justitia ausführlich bearbeitet durch Molina, Leß' Lugo, Haunold. Werth und Bedeutung dieſer Leiſtungen für die Theologie und Rechtswiſſenſchaft, Suarez' kanoniſtiſche Arbeiten. (318—321).

Siebentes Capitel.

Fr. Suarez' Ontologie und deren Verhältniß zu den nachfolgenden Entwickelungen auf dem Gebiete der ſcholaſtiſchen und nachſcholaſtiſchen Philoſophie.

Specifiſches Object der Metaphyſik oder philosophia prima — bemerkt Suarez [1]) — iſt das Seiende als Reales, und zwar nach allen Stufen und Modis ſeiner Exiſtenz, als ungeſchaffenes und geſchaffenes, geiſtiges und körperliches Reales; das außer die Subſtanzkategorie fallende accidentelle Sein und das bloß Gedachte (ens rationis) gehören als ſolche der Metaphyſik nicht ſpecifiſch an. Es wäre aber falſch, hieraus zu ſchließen, daß die metaphyſiſche Betrachtung auf das Gebiet der Subſtanzkategorie beſchränkt wäre, ſo daß ſie nur, wie Buridan meint, die Subſtanz als ſolche zum Gegenſtande ihrer Betrachtung hätte. Die Subſtanz als Träger von Accidenzen iſt nicht der allgemeinſte Begriff des realen Seienden; denn es müſſen nicht alle realen Entitäten etwas Accidentelles an ſich haben. Die über alle prädicamentalen Beſtimmungen hinausliegenden Beſtimmtheiten des Seienden als ſolchen ſind: unum, verum, bonum. Die erſte und unmittelbarſte dieſer drei communes passiones entis iſt das unum oder Einsſein. Jedes Seiende iſt durch ſich ſelbſt ein Eines; das Einsſein kann nicht etwas vom Seienden Verſchiedenes ſein und nicht als ſolches gedacht werden; das Einsſein des Seienden iſt ſchlechthin nur ein negativer Begriff, der nichts Anderes beſagt, als daß das ſeiende Eine nicht ein Mehreres ſei. Daß dieſes unum indivisum zugleich ein divisum a quolibet alio ſei, liegt nicht primarie und formalissime im Begriffe des ens als unum; das divisum esse ab alio iſt erſt die logiſche Folge des unum esse. Das verum als passio entis bedeutet die Intelligibilität des Seienden; es drückt ſomit das Seiende ſelber aus, zu deſſen Weſen es gehört, intelligibel zu ſein, daher auch durch das verum

[1]) Metaph., Disp. I u. ff.

nichts von dem Seienden selber sachlich Verschiedenes oder selbst nur im Gedanken Abtrennbares besagt sein kann. Wohl aber drückt es nebenbei oder connotativ auch eine Beziehung auf ein Erkennendes aus, primär auf den göttlichen Verstand, secundär auf den geschaffenen Verstand. Durch diese Beziehung tritt aber nichts Neues zum Wesen des intelligiblen Seins hinzu, was in demselben nicht schon als solchem läge; das verum esse ist eben nur eine wesentliche Folge seiner Wesenhaftigkeit und seines Einsseins. Das bonum ist gleichfalls eine mit der Realität als solcher unzertrennlich verbundene Eigenschaft, zufolge welcher es mit anderen Seienden außer ihm wohl stimmt, was aber nicht möglich wäre, wenn es nicht per prius an sich gut wäre. Demzufolge wird man mit Cajetan sagen müssen, daß bonum und appetibile zwar formaliter von einander zu unterscheiden, grundhaft aber dasselbe seien, während das verum bereits seinem Begriffe zufolge oder formaliter eine Conformität oder Conformabilität mit dem erkennenden Gegenstande bezeichnet.

Das unum drückt nach Suarez nichts vom Seienden Verschiedenes aus, sondern bezeichnet, und zwar formaliter, die Entität selber. Vasquez [1]) weicht hierin von Suarez ab, und erklärt sich für die von Alexander Halesius, Bonaventura, Duns Scotus vertretene Ansicht, welcher gemäß das unum in dem multum (negatio indivisionis) nicht einen privativen, sondern einen conträren Gegensatz hat, also formaliter etwas Positives besage, dessen Begriff nicht mit jenem des ens identisch sei. Arriaga [2]) bestreitet diese weiters auch von Hurtado angenommene Ansicht, und erklärt ihr Gegentheil, daß nämlich die transscendentale Einheit formaliter bloß die negatio multitudinis sei, für die gewöhnliche Ansicht. Nicht formaliter, sondern materialiter besage das unum etwas Positives; und dieses Positive sei das ens als solches, sofern es Träger jener passio communis, der unitas nämlich, sei. Bei Compton und Babenstuber finden sich ähnlich lautende Erklärungen.

Der speculative Begriff der Einheit machte in der nachscholastischen Philosophie noch eine bedeutungsvolle Geschichte durch, nach der einen Seite in nominalistischer Verflüchtigung, nach der anderen in realistischer Hypostasirung. Am speculativsten waren auf christlich-theologischem Standpuncte die drei passiones entis von Alexander Halesius aufgefaßt worden, der

---

[1]) Disputt. in S. Thom., P. I, disp. 128.

[2]) Cursus philosophicus, p. 945 ff.

das Einsſein, Wahrſein und Gutſein der Dinge als deren dreifache Conformation mit Gott als causa efficiens, exemplaris, finalis begriff, eine Auffaſſung, welche von der nachfolgenden ſpeculativen Scholaſtik, zunächſt ſchon von Thomas ſelber, mehr oder weniger in conceptualiſtiſchem Sinne eingeſchränkt wurde. Bei den Carteſianern hört das unum bereits auf, eine notio transscendentalis zu ſein; die unitas iſt bei ihnen [1]) ein Attribut der Subſtanz, alſo eine an etwas kategoriſch Beſtimmtem erſcheinende Eigenſchaft. Eben ſo wenig kennt Leibnitz einen transſcendentalen Einheitsbegriff; er identificirt denſelben vollkommen mit dem mathematiſchen Einheitsbegriffe [2]), die reellen Einheiten ſind eben nur die Dinge ſelber, die weſenhaften Einheiten die Monaden [3]); die herrſchenden Monaden ſind zugleich die Principien, kraft deren ein ſinnliches Einzelding als ein numeriſch Eines d. i. mit ſich Identiſches verharret [4]). Wolff [5]) handelt von der Einheit unter dem Capitel „de quantitate et agnatis notionibus.“ Stattler [6]) definirt das metaphyſiſch Eine (metaphysice unum) als dasjenige, was nicht von ſich, wohl aber von jedem Anderen verſchieden iſt. Man erkennt in dieſer Definition das in der Leibnitz-Wolff'ſchen Philoſophie betonte principium indiscernibilum [7]), wie denn überhaupt der Einfluß

---

[1]) Vgl. z. B. *Legrand*, Institutiones philosophicae, P. I, c. 7.

[2]) Unum esse intelligitur, quicquid uno actu intellectus s. simul cogitamus v. c. quemadmodum numerum aliquem quantumlibet magnum saepe coeca quadam cogitatione simul apprehendimus, cyphras nempe in charta legendo cui explicate intuendo ne Mathusalae quidem aetas suffectura sit. Abstractum autem ab uno est unitas, ipsumque totum abstractum ex unitatibus, seu totalitas dicitur numerus. *De arte combinatoria*, Prooem.

[3]) Il n'y a qu' unités et multitude dans la nature, ou plutôt il n'y a rien de réel que les unités; car tout assemblage n'est que la façon et apparence d'un estre, mais dans la vérité il est autant d'estres qu'il contient de véritables unités. Et comme dans un trouppeau de brebis les estres sont les brebis, mais le trouppeau même n'est qu' une façon d'estre; on peut dire que dans la rigeur de la vérité le corps de chaque brebis et tout corps est luy-même un trouppeau, et qu' on ne trouve l'estre même que dans l'unité parfaite qui n'est plus trouppeau. D' où l'on peut conclure qu'il y a des unités par tout, ou plutôt que tout est unités. *Lettres et opuscules inedits de Leibnitz, publ. par A. Foucher de Careil*, Paris. 1854, p. 193.

[4]) Nouveaux essais. Liv. II, chap. 27.

[5]) Philosophia prima, §. 334.

[6]) Ontologia.

[7]) Vgl. Stattler's Logica, §. 33.

dano Bruno, welcher Gott nicht bloß zum höchſten thätigen, ſondern auch zum höchſten leidenden Grund der Dinge macht, und ſomit förmlich das All-Eins der Dinge verkündet. An die peripatetiſche Unterſcheidung zwiſchen transſcendentalen und prädicamentalen Beſtimmungen der Dinge anknüpfend, erklärt er letztere für die Beſtimmtheiten der körperlichen, erſtere für die letzten Beſtimmtheiten aller Dinge. Gleichwie nun Avicebron [1]) durch fortgeſetzte Abſtraction von der Materie der zuſammengeſetzten Körper auf jene der einfachen Körper, von dieſer auf die gemeinſame Urmaterie alles Sinnlichen und Unſinnlichen kommt, ſo fordert auch Giordano Bruno einen gemeinſamen Grund aller Subjecte der Senſibilität und der Intelligibilität [2]), und dieſer gemeinſame Grund iſt das unendliche Sein und Weſen, welches Urſache, Princip alles Beſonderen, das Eine in Allem, Eins und Alles iſt. Hieraus hat bekanntlich eine ſpätere pantheiſtiſche Naturphiloſophie den Gedanken einer Individuation des Einen im Vielen, des Allgemeinen im Beſonderen abgeleitet.

Auch die beiden anderen Begriffe: verum und bonum haben in der nachſcholaſtiſchen Philoſophie eine reiche Geſchichte. Rückſichtlich der auf das bonum bezüglichen Erörterungen verweiſen wir auf die im letzten Abſchnitte des vorigen Bandes ſo wie in unſerer Geſchichte des Thomismus referirten Unterſuchungen über den metaphyſiſchen Begriff des Vollkommenen, über die beſte Welt und über das Böſe. Der Begriff des verum wurde aus der bei den Scholaſtikern ihm zukommenden metaphyſiſchen Bedeutung unter dem Einfluſſe der Leibnitz-Wolff'ſchen Philoſophie augenſcheinlich mehr in's Logiſtiſche hinübergezogen, wie dieß bei Stattler recht ſichtlich hervortritt, welchem die metaphyſiſche Wahrheit des Dinges weit

[1]) Vgl. meine Schrift über Thomas von Aq. I, S. 76 u. 537 ff.

[2]) Non mancano di Peripatetici, che dicono: si come ne le corporee sustanze si trova un certo che di formale e divino, cosi ne le divine convien, che sia un che di materiale, a fin che le cose inferiori s'accomodino a le superiori, e l'ordine de le une dependa da l'ordine de l'altro. E li teologi, ben che alcuni di quelli siano nodriti ne l'aristotelica dottrina, non mi denno però esser molesti in questo, se accetano esser più debitori a la lor scrittura, che a la filosofia e natural ragione. Non mi adorare, disse un de' loro angeli al patriarca Jacob, per che son tuo fratello! Or se costui, che parla, come essi intendono, è una sostanza intellettuale, et affirma col suo dire, che quell' uomo e lui convegnano ne la realità d'un soggetto, stante qual si voglia differenza formale, resta, che li filosofi abbiano un oraculo di questi teologi per testimonio. *De la causa, principio et uno,* dialogo quarto.

mehr deſſen Denkbarkeit, als die Intelligibilität deſſelben bedeutet. Er ſetzt den Begriff der metaphyſiſchen Wahrheit des Dinges ausdrücklich zum Leibnitz'ſchen principium rationis sufficientis in Beziehung, behauptet aber freilich, daß Suarez und andere Scholaſtiker saltem confuse dieſes Princip bereits erfaßt hätten. Uebrigens hätten es auch die Leibnitzianer nicht richtig erfaßt; dieß zeige ſich in der Anwendung, die ſie ihm in der Lehre von der menſchlichen Willensfreiheit gaben, ſo wie darin, daß ſie es fälſchlich für ein vom principium contradictionis verſchiedenes Princip hielten. Hierin muß nun wohl entſchieden den Leibnitzianern gegen Stattler beigelegt werden; es iſt eine allbekannte Sache, daß mittelſt des principium contradictionis bloß die Möglichkeit, mittelſt des principium rationis sufficientis aber die Wirklichkeit des Gedachten zu erhärten ſei. Die ſpeculative Nothwendigkeit deſſelben aber muß — dieß erkannt zu haben iſt der formelle Fortſchritt der deutſchen Philoſophie dieſes Jahrhunderts — durch Application eines dritten Denkprincipes, des principium disjunctionis erwieſen werden, und das Vehikel dieſes Erweiſes iſt die dialektiſche Methode, deren genialer und gleichſam unabſichtlicher Gebrauch älter iſt, als die, bis jetzt eigentlich noch nicht gelieferte, Theorie derſelben. Erſt die Einſicht in die ſpeculative Nothwendigkeit des Erkannten erſchöpft den von den Scholaſtikern mit Thomas Aquinas aufgeſtellten Begriff der Erkenntniß als Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten, daher die auf Gewinnung jener Methode abzielenden Bemühungen nicht als feindſelig gegen die ſpeculative Scholaſtik gekehrte Beſtrebungen beargwohnt zu werden brauchen. Die durch Carteſius eingeleitete ideologiſche Richtung der neueren Philoſophie, welche den Empirismus Locke's als Rückſchlag herausforderte, hat allerdings von der Scholaſtik und deren ſpeculativen Grundlagen abgelenkt; die Kant'ſche Philoſophie reſignirte völlig auf Erkenntniß der metaphyſiſchen Wahrheit der Dinge, und die nachfolgenden Ueberbietungen und Ausſchreitungen der erkenntnißtheoretiſchen Anforderungen rächten ſich durch die Beſchaffenheit der unter ſolchen Vorausſetzungen gewonnenen ſpeculativen Ergebniſſe und Ausſagen über dasjenige, was Gegenſtand der philoſophiſchen Forſchung iſt. Die ſpeculative Forſchung beſſerer Art in den romaniſchen Ländern vermochte, durch den Hinblick auf zeitgenöſſiſche philoſophiſche Beſtrebungen beirrt, über ideologiſche und erkenntnißtheoretiſche Forſchungen nicht hinaus zu kommen, und brachte es darum weder zu einer wahrhaften Anerkennung des Guten, was in der ſpeculativen Scholaſtik geborgen liegt, noch zu einem

entſchiedenen Fortſchritt über die Scholaſtik hinaus, der eben nur durch Wiederanknüpfung an die Scholaſtik ſelber, und namentlich an Thomas Aquinas zu gewinnen iſt, und zwar in Rückſicht auf das in Rede ſtehende verum metaphysicum, über welches die letzten Scholaſtiker ſo kurz hinweggehen [1]), durch ſpeculative Verwerthung der Begriffe vom Simile und Diversum [2]), worüber ſich bei jedem der tieferen Denker ſeit Plato und Ariſtoteles, namentlich auch bei Thomas Aq. und Nikolaus von Cuſa die beachtungswürdigſten Andeutungen, bei dem Cuſaner mehr als bloß Andeutungen, finden, obſchon Letzterer, ſoweit er antiſcholaſtiſch iſt, nicht in der geraden Linie des Fortſchrittes über die Scholaſtik hinaus, ſich bewegt.

Kehren wir zu Suarez zurück. An die Lehre von den allgemeinen Eigenſchaften alles Seienden ſchließen ſich in ſachgemäßer Ordnung die Eintheilungen des Seienden an [3]). Die primäre Eintheilung iſt jene in's unendliche und endliche Sein, welche wir nach den in der natürlichen Theologie [4]) vorgekommenen Ausführungen als zuſammenfallend mit den Unterſcheidungen zwiſchen ens a se und ens ab alio, ens necessarium und ens contingens, ens per essentiam und ens per participationem, ens increatum und ens creatum, actus purus und ens potentiale erkennen. Die Adäquatheit dieſer Eintheilungen wird, wie bereits im vorigen Abſchnitte erwähnt worden iſt [5]), von den Scotiſten angeſtritten, und namentlich die relationes divinae herbeigezogen, die als ein weder Endliches noch Unendliches zwiſchen das ens finitum und infinitum fielen. Dieſe Anſicht ſtützt ſich auf die falſche Annahme, daß die Relationen keine Vollkommenheit in Gott beſagen; geſetzt, ſie beſagen keine Vollkommenheit,

---

[1]) Veritas metaphysica — ſagt Burkhauſer — nomen quidem habet a veritate logica sive a veritate cognitionis, reipsa tamen enti absolute et sine relatione ad cognoscentem spectato convenit, cum in ente sit, etiamsi illud a nemine cognosci ponatur. Porro veritatem istam entis alii aliter explicant, atque ego illam explico; verum mihi haud lubet hac de re litem movere, cum totum hoc negotium nullius plane momenti sit. *Ontologia*, §. 222.

[2]) Es handelt ſich hier demnach um etwas von der Hegel'ſchen Dialektik in Ausgang, Ziel und Vermittelung Grundverſchiedenes. Hegel detruit — ſagt Gratry — le principe d'identité ou de contradiction.... Le fond du systeme est ceci: Identité de l'être et du neant.... Hegel ne parle jamais qu' ironiquement de la saine raison. *Logique*, Bd. I, Liv. II, chap. 1.

[3]) Metaph. Disput. 28.

[4]) Vgl. Bd. I, S. 399.

[5]) A. a. O.

ſo können ſie nebſtdem auch ratione entitatis aufgefaßt werden, und in dieſer Hinſicht müſſen ſie als ſchlechthin unendlich genommen werden. Da ſie ratione essentiae unter das Genus der Entität gehören, ſo machen ſie nur Ein ens aus, indem dieſes als unendliches nicht vervielfältiget werden kann. Sie ſind unendlich, da jede derſelben die ganze Eine Eſſenz in ſich ſchließt. — Hurtado [1]) hält die von Suarez angegebenen Urtheilungen des Seins nicht für grundhafte Theilungen. So iſt z. B. dem ens a se das Prädicat „intellectivum“ beizulegen; dieſes faßt aber wieder das ens a se und ens ab alio als ſubdividirende Beſtimmungen unter ſich, wodurch es geſchieht, daß der Gegenſatz von ens a se und ab alio in die Untergliederung des ens ab se hineinfällt. Hurtado kam indeß ſpäter ſelber darauf — bemerkt Arriaga — daß ſich derlei nicht vermeiden laſſe; die von ihm vorgeſchlagene Urtheilung des Seins in Subſtanz und Accidenz trägt daſſelbe Gebrechen an ſich. Denn aus der weiteren Eintheilung des Subſtanzbegriffes ergibt ſich

Substantia { rationalis { cognoscitiva / non cognoscitiva
irrationalis { cognoscitiva / non cognoscitiva.

Eine andere von ihm vorgeſchlagene Grundtheilung des Seins nach den modis essendi: Aſeität und Inhärenz iſt ebenfalls fehlerhaft, weil ſie keine Grundtheilung des concreten Seienden iſt, um die es ſich doch handelt; warum will er nicht bei der Suarez'ſchen Theilung ens a se — ens ab alio bleiben, die das von Hurtado Gewollte in richtiger Weiſe ausdrückt? — Den überhandnehmenden nominaliſtiſchen Tendenzen wird es zuzuſchreiben ſein, wenn die nachſcholaſtiſche Philoſophie den Begriff des Seienden mit jenem der Subſtanz ſchlechthin identificirte, und demnach die Urtheilung und Untergliederung des Seienden ſchlechthin als Urtheilung und fortſchreitende Gliederung des Subſtanzbegriffes behandelt wurde; ſo von dem Auguſtiner Gusmann und dem Carteſianer Pourchot [2]). Bei Wolff tritt an die Stelle der durch die Carteſianer und Auguſtinianer in Gang gebrachten Grundtheilung zwiſchen geiſtiger und körperlicher Subſtanz die mehr abſtracte Unterſcheidung zwiſchen einfachen und zuſammen-

[1]) Disput. 10.

[2]) Vgl. Geſch. d. Thom. S. 641, und die daſelbſt verzeichneten Arbores: Augustiniana et Purchotiana.

entſchiedenen Fortſchritt über die Scholaſtik hinaus, der eben nur durch Wiederanknüpfung an die Scholaſtik ſelber, und namentlich an Thomas Aquinas zu gewinnen iſt, und zwar in Rückſicht auf das in Rede ſtehende verum metaphysicum, über welches die letzten Scholaſtiker ſo kurz hinweggehen [1]), durch ſpeculative Verwerthung der Begriffe vom Simile und Diversum [2]), worüber ſich bei jedem der tieferen Denker ſeit Plato und Ariſtoteles, namentlich auch bei Thomas Aq. und Nikolaus von Cuſa die beachtungswürdigſten Andeutungen, bei dem Cuſaner mehr als bloß Andeutungen, finden, obſchon Letzterer, ſoweit er antiſcholaſtiſch iſt, nicht in der geraden Linie des Fortſchrittes über die Scholaſtik hinaus, ſich bewegt.

Kehren wir zu Suarez zurück. An die Lehre von den allgemeinen Eigenſchaften alles Seienden ſchließen ſich in ſachgemäßer Ordnung die Eintheilungen des Seienden an [3]). Die primäre Eintheilung iſt jene in's unendliche und endliche Sein, welche wir nach den in der natürlichen Theologie [4]) vorgekommenen Ausführungen als zuſammenfallend mit den Unterſcheidungen zwiſchen ens a se und ens ab alio, ens necessarium und ens contingens, ens per essentiam und ens per participationem, ens increatum und ens creatum, actus purus und ens potentiale erkennen. Die Adäquatheit dieſer Eintheilungen wird, wie bereits im vorigen Abſchnitte erwähnt worden iſt [5]), von den Scotiſten angeſtritten, und namentlich die relationes divinae herbeigezogen, die als ein weder Endliches noch Unendliches zwiſchen das ens finitum und infinitum fielen. Dieſe Anſicht ſtützt ſich auf die falſche Annahme, daß die Relationen keine Vollkommenheit in Gott beſagen; geſetzt, ſie beſagen keine Vollkommenheit,

---

[1]) Veritas metaphysica — ſagt Burkhauſer — nomen quidem habet a veritate logica sive a veritate cognitionis, reipsa tamen enti absolute et sine relatione ad cognoscentem spectato convenit, cum in ente sit, etiamsi illud a nemine cognosci ponatur. Porro veritatem istam entis alii aliter explicant, atque ego illam explico; verum mihi haud lubet hac de re litem movere, cum totum hoc negotium nullius plane momenti sit. *Ontologia*, §. 222.

[2]) Es handelt ſich hier demnach um etwas von der Hegel'ſchen Dialektik in Ausgang, Ziel und Vermittelung Grundverſchiedenes. Hegel detruit — ſagt Gratry — le principe d'identité ou de contradiction.... Le fond du systeme est ceci: Identité de l'être et du neant.... Hegel ne parle jamais qu' ironiquement de la saine raison. *Logique*, Bd. I, Liv. II, chap. 1.

[3]) Metaph. Disput. 28.

[4]) Vgl. Bd. I, S. 399.

[5]) A. a. O.

ſo können ſie nebſtdem auch ratione entitatis aufgefaßt werden, und in dieſer Hinſicht müſſen ſie als ſchlechthin unendlich genommen werden. Da ſie ratione essentiae unter das Genus der Entität gehören, ſo machen ſie nur Ein ens aus, indem dieſes als unendliches nicht vervielfältiget werden kann. Sie ſind unendlich, da jede derſelben die ganze Eine Eſſenz in ſich ſchließt. — Hurtado [1]) hält die von Suarez angegebenen Urtheilungen des Seins nicht für grundhafte Theilungen. So iſt z. B. dem ens a se das Prädicat „intellectivum“ beizulegen; dieſes faßt aber wieder das ens a se und ens ab alio als ſubdividirende Beſtimmungen unter ſich, wodurch es geſchieht, daß der Gegenſatz von ens a se und ab alio in die Untergliederung des ens ab se hineinfällt. Hurtado kam indeß ſpäter ſelber darauf — bemerkt Arriaga — daß ſich derlei nicht vermeiden laſſe; die von ihm vorgeſchlagene Urtheilung des Seins in Subſtanz und Accidenz trägt daſſelbe Gebrechen an ſich. Denn aus der weiteren Eintheilung des Subſtanzbegriffes ergibt ſich

Substantia { rationalis { cognoscitiva / non cognoscitiva
irrationalis { cognoscitiva / non cognoscitiva.

Eine andere von ihm vorgeſchlagene Grundtheilung des Seins nach den modis essendi: Aſeität und Inhärenz iſt ebenfalls fehlerhaft, weil ſie keine Grundtheilung des concreten Seienden iſt, um die es ſich doch handelt; warum will er nicht bei der Suarez'ſchen Theilung ens a se — ens ab alio bleiben, die das von Hurtado Gewollte in richtiger Weiſe ausdrückt? — Den überhandnehmenden nominaliſtiſchen Tendenzen wird es zuzuſchreiben ſein, wenn die nachſcholaſtiſche Philoſophie den Begriff des Seienden mit jenem der Subſtanz ſchlechthin identificirte, und demnach die Urtheilung und Untergliederung des Seienden ſchlechthin als Urtheilung und fortſchreitende Gliederung des Subſtanzbegriffes behandelt wurde; ſo von dem Auguſtiner Gusmann und dem Carteſianer Pourchot [2]). Bei Wolff tritt an die Stelle der durch die Carteſianer und Auguſtinianer in Gang gebrachten Grundtheilung zwiſchen geiſtiger und körperlicher Subſtanz die mehr abſtracte Unterſcheidung zwiſchen einfachen und zuſammen-

[1]) Disput. 10.

[2]) Vgl. Geſch. d. Thom. S. 641, und die daſelbſt verzeichneten Arbores: Augustiniana et Purchotiana.

geſetzten Weſen als Grundtheilung des Seienden — eine Aenderung, deren Zuſammenhang mit der Leibnitz'ſchen Monadologie kaum zu verkennen iſt. Bei dieſer nachſcholaſtiſchen Verfahrungsart drohte aber der Unterſchied zwiſchen Gott und dem geſchaffenen Geiſte zu einem Unterſchiede untergeordneter Art herabzuſinken [1]), eine Schwierigkeit, welcher Legrand [2]) dadurch begegnet, daß er Gott als Ueberſeienden bezeichnet, der als ſolcher gar nicht unter irgend eine Seinstheilung fallen könne. Gott und Creatur ſind purae differentiae, welche ſich keinem logiſchen Genus unterordnen laſſen; Gott iſt reine Aſeität, die Creaturen ſind reine Abalietäten.

Daß dieſe Behauptung viel zu unbedingt und ausſchließlich lautet, leuchtet unmittelbar ein. Sie iſt unſtreitig falſch, und eben nur Erneuerung der von Aureolus behaupteten Aequivocität des von Gott und Creatur ausgeſagten Seins. Duns Scotus war in das entgegengeſetzte Extrem verfallen, und hatte die Univocität des göttlichen und creatürlichen Seins urgirt. Suarez erklärt ſich unter Vorgang des heiligen Thomas und ſeiner Schüler dafür, daß das Sein von Gott und den Creaturen analogiſch ausgeſagt werde. Es genügt ihm nicht eine bloße analogia proportionalitatis, mit welcher Cajetan [3]) ſich begnügt; denn das Sein wird von der Creatur nicht bloß metaphoriſch ausgeſagt, alſo nicht bloß in dem Sinne, in welchem man z. B. von lachenden Fluren u. ſ. w. ſpricht. Die Creatur iſt wirklich ein Seiendes, wie Gott ein Seiendes iſt, ſie iſt und hat Sein eben in Kraft der Participation an Gottes Sein. Es beſteht ſomit zwiſchen göttlichem und creatürlichem Sein eine Analogie, welche im Weſen des letzteren begründet iſt, aber nicht ſo weit gehen kann, daß ſie in eine Univocität des göttlichen und creatürlichen Seins überginge [4]). Vasquez [5])

---

[1]) Il semble, que dans nos Idées nous ne mettons aucune différence entre Dieu et les Esprits par aucun nombre d'Idées simples, excepté que nous attribuons à Dieu l'infinité. Mais il y a encore une autre différence dans mon système entre Dieu et les Esprits créés, c'est qu'il faut à mon avis que tous les Esprits créés aient des corps, tout comme notre ame en a un. *Nouveaux essais, liv. III, chap. 6.*

[2]) Institut. philos., p. 36.

[3]) De ente et essentia, qu. 2.

[4]) Nam univocum — ſagt Suarez — ex se ita est indifferens, ut aequalite et sine ullo ordine vel habitudine unius ad alterum ad inferiora descendat. Ergo ens respectu Dei et creaturarum merito inter analoga computatur. *Disp. 28, Sect. 3, n. 17.*

[5]) Comm. in P. I. S. Thomae, disput. 121, c. 2; disput. 114, c. 2.

meint, daß die communitas des Conceptes ens für Gott und Creatur festhalten, schon so viel heiße, als die Univocität desselben für beide beanspruchen. Fonseca [1]) behauptet dasselbe. Arriaga [2]) erklärt die entgegengesetzte Ansicht als die gewöhnlichere, und sucht die von Vasquez beregten Schwierigkeiten zu beseitigen. Letzterer meint nämlich, daß das ens, von den unter ihm befaßten Arten des Seienden losgetrennt gedacht, ein völlig leerer Begriff sei, mithin kein Seiendes besage. Dieß möchte — erwidert Arriaga — Jenen als eine bedeutsame Instanz gelten, welche die Abscheidung des Seinsgedankens von dem Gedanken bestimmter Seiender nach Art einer distinctio realis [3]) fassen. Eine solche distinctio geht jedoch nicht an, und will auch gar nicht behauptet werden [4]); jene Abscheidung besagt nur so viel, daß sich das Sein im Gedanken festhalten lasse ohne Bezug auf bestimmte Seiende, während das Umgekehrte nicht der Fall ist. Das Abscheiden heißt im gegebenen Falle so viel, als die nothwendigen Voraussetzungen oder Bedingungen dessen denken, wovon der conceptus communis des Seienden abgelöst wird. So denke ich auch Gott als nothwendige Voraussetzung der Welt, und begreife, wie Gott ohne die Welt, die Creaturen aber nicht ohne Gott sein können; ebenso kann irgend ein Gegenstand ohne die albedo, letztere aber niemals ohne einen bestimmten Gegenstand, an welchem sie vorkommt, existiren. — In diesen Bemerkungen Arriaga's ist ein Gedanke angedeutet, welchen in jüngster Zeit der Oratorianer Gratry ganz specifisch für die christliche Philosophie auszubeuten gesucht hat: der Gedanke nämlich, daß in einem analogisch gegliederten Ordnungscomplexe die höhere Seinsstufe das in der niederen Ordnung Enthaltene vorbildlich und causativ in sich befasse, oder allgemeiner gesprochen, daß in dem höheren Analogon des Niederen der erklärende Grund des Letzteren oder der Beschaffenheit desselben zu suchen sei. Die Aufspürung dieses erklärenden Grundes (Gesetzes oder wirkender Ur-

---

[1]) Metaphys. II, c. 2, qu. 2, c. 4.

[2]) Cursus philos., pars logica, disp. 11, sect. 2, p. 173 ff.

[3]) Distinctio realis — sagt Suarez — ad majorem explicationem appellari solet distinctio rei a re, quae in hoc consistit, quod una res non sit alia, et e contrario. *Metaph. Disp. 6, sect. 1, num. 1.*

[4]) Arriaga bestreitet ausführlich die Scotistische Ansicht, daß die gradus superiores (d. i. die praedicata communia eines Seienden) von den gradibus inferioribus desselben Seienden z. B. Entität von der Rationalität, Rationalität von Corporeität, formaliter verschieden seien. Vgl. *Logica*, disp. 5, p. 90 ff.

ſache) iſt nach ihm Ziel und Zweck der inductiven Methode, deren ſpeculative Bedeutung auf der ſpeculativen Bedeutung der Analogie beruht [1]).

Eine andere unmittelbare, gleichfalls analogiſche Theilung und Gliederung des Seins iſt jene in ſubſtanzielles und accidentelles Sein. Gegen das Recht einer ſolchen Theilung macht Suarez [2]) mancherlei Einwendungen. Die wichtigſte iſt ihm, was von dem modus rei zu halten ſei, der weder Subſtanz noch Accidenz iſt? Doch eben dieß Letztere, daß der Modus ein von Subſtanz und Accidenz verſchiedenes Drittes ſei, kann nicht zugegeben werden; jeder modus iſt entweder modus substantialis oder modus accidentalis — erſteres, wenn er conſtitutives oder completives Moment der Subſtanz iſt; letzteres, wenn er bereits eine complet conſtituirte Subſtanz vorausſetzt. Zu den modis substantialibus gehören: die Einigung von Materie und Form, die Subſiſtenz, die ſubſtantielle Exiſtenz, die Einigung der Menſchheit Chriſti mit dem ewigen Worte. Zu den modis accidentalibus gehört die locale Präſenz der Geiſter und Körper, die ſacramentale Gegenwart des Leibes Chriſti, die unmittelbar in der Subſtanz fundirte relatio identitatis. Die Dependenz einer Subſtanz iſt indirect oder reductiv unter das Prädicat des terminus der Dependenz zu beziehen; der Terminus des Werdens einer Subſtanz iſt das fertige Sein derſelben, das fieri alſo nichts Anderes, als der terminus in esse incompleto, der als ſolcher weder ein accidens noch ein modus substantialis der Subſtanz iſt — erſteres nicht, weil noch keine complete Subſtanz vorhanden iſt; letzteres nicht, weil er durch ſich noch nicht die Subſtanz conſtituirt oder complirt. Das Geſagte gilt von jeder Art Dependenz und von allen

---

[1]) Pour connaître la force de l'analogie, il faut précisément savoir comment les choses de nature differente et d'ordres très-differents peuvent se rassembler. Il faut avoir constaté par la science ou croire d'avance ce que dit Pascal, répété par Leibniz, et inspiré par la théologie catholique, savoir: que l'ensemble de tout ce qui est, Dieu et monde, subsiste comme il suit. Il y a Dieu, monde éternel, infini, créatur, modèle et loi des choses. Puis il y a le monde des esprits, créé de Dieu à son image; et puis le monde des corps, image, à sa manière, du monde des esprits et de Dieu. Or, s'il est vrai que les trois mondes se rassemblent dans certaines limites déterminées, il s'ensuit que, dans certaines cas aussi, on peut conclure de l'un a l'autre, ce qui est vrai dans l'autre quand on change ce qui est à changer. *Logique, Liv. IV, chap. 2.* Wir verweiſen hinſichtlich der auf dieſe Vorausſetzungen geſtützten inductiven Methode Gratry's auf unſere Geſch. d. Thom., S. 530 ff.

[2]) Metaph., disp. 32.

Actionen; iſt das Unfertige unter das Prädicament ſeines Terminus zu beziehen, ſo fällt die locale Bewegung unter das Prädicament ubi, die Alteration unter die Kategorie der Qualität, der Punct unter die Kategorie der Quantität, die Figur, weil ſie die Qualität conſtituiren hilft, unter die Kategorie der Qualität u. ſ. w. Die modi können nicht als ein von ſubſtanziellem oder accidentiellem Sein verſchiedenes drittes Sein genommen werden, weil ſie, wie Suarez anderweitig bemerkt [1]), überhaupt keine Entitäten ſind; denn ſonſt müßte durch ſie zu den Dingen, an welchen ſie ſind, eine neue Entität hinzukommen, deren Einigung mit dem Dinge jedoch abermals durch eine dritte Entität vermittelt werden müßte, und ſo in's Unendliche fort. Eben ſo wenig können ſie aber für ein reines Nichts genommen werden, ſo gewiß die Dependenz, Zuſammenſetzung, Begränzung, Mutabilität des Geſchaffenen, deren Ausdruck ſie ſind, nicht ein reines Nichts iſt. Sie ſind nicht ſelber Sachen, aber ſie ſind etwas an den Sachen [2]), ſie ſind eben modi der Dinge, modi des Seienden, des ſubſtanziellen ſowohl, als auch des accidentalen.

Bonaſpes will die von Suarez gegebene Definition des Modus nicht gelten laſſen, und definirt denſelben als unio duorum distinctorum. Dieſe Definition, bemerkt Arriaga, iſt falſch, und paßt nicht auf die actio creativa. Bonaſpes will nicht zugeben, daß der Modus etwas von ſeinem Subjecte Unabtrennliches ſei [3]); ſollen die ubicatio und duratio gleichfalls etwas von ihren Subjecten Abtrennliches ſein? Da ubicatio und duratio keine actuales determinationes subjecti ad aliquid ſind, fährt Arriaga weiter, ſo läßt ſich auch Hurtado's Definition nicht halten, der modus ſei dasjenige, quod per suammet essentiam rem indifferentem actualiter determinet. Mit dieſer Ausſtellung iſt Compton, obwohl er ſonſt Arriaga im Weſentlichen beiſtimmt, nicht einverſtanden; denn es ſei die Frage, ob duratio und ubicatio wirklich modi ſeien; auch könne man imaginäre Zeit und Räumlichkeit nicht als reines Nichts bezeichnen, ſie ſind vielmehr Negationen, die eine reale Beziehung zu ſich zulaſſen. Compton ſieht ſich bereits genöthiget, die Realität der Modi in ihrem Unterſchiede von den

[1]) Metaph., Disp. 7, sect. 1.

[2]) Est aliquid afficiens rem (sive substantiam sive accidens) et quasi ultimo determinans statum et rationem existendi ejus. *L. c., n. 17.*

[3]) Arriaga definirt den modus als entitas, quae ita per suam essentiam actuat subjectum, ut ab illo nec divinitus seperari queat, rem vero esse illam, quae per se potest existere saltem divinitus. *Cursus philos.*, p. 939.

Dingen, an welchen ſie ſind, zu vertheidigen. Die Modi ſind als etwas vom Dinge zu Unterſcheidendes ſchlechthin unmöglich, behauptet ein antiſcholaſtiſcher Gegner, weil ſie der Freiheit Gottes Eintrag thun, der ſie nicht ſchaffen könnte, ohne zugleich ein Ding, an welchem ſie ſind, ſchaffen zu müſſen. Dieſes Argument beruht, erwidert Compton, auf einer falſchen Auffaſſung des Modus; wenn es in ſeiner Natur liegt, am Dinge zu ſein, ſo kann er nicht vor dem Dinge ſein, und Gott ihn auch nicht vor oder ohne das Ding wollen. Die Freiheit Gottes wäre nur dann beeinträchtiget, wenn irgend ein Modus unabhängig vom göttlichen Willen exiſtirte, ſo daß Gott ihn zuſammt dem Dinge, an welchem er iſt, nicht nach Belieben ſchaffen und vernichten könnte. In ähnlicher Weiſe beantwortet Compton mehrere andere Einwürfe [1]), wird aber ſelbſt wieder von Le Roy bekämpft, welcher zunächſt ſchon mit Compton's Definition des Modus nicht zufrieden iſt. Unter Modus verſteht man, ſagt Compton, eine entitas incompleta intrinsece, per se et immediate affixa essentialiter alteri. Dieſe Definition, erwidert Le Roy, paßt auch auf alle Accidenzen und Formen, und demnach müßte, was die Scholaſtiker gewiß nicht zugeben, das Seiende zunächſt in ein ſubſtanzielles und modales eingetheilt werden. Nach Le Roy ſind die Modi nichts anderes, als eine beſondere Art von Relationen, und zerfallen, ſoweit ſie einen objectiv ſtatthabenden Bezug ausdrücken, in drei Claſſen: 1) modi essentiales et necessarii rei modificatae — 2) modi primarii contingentes — 3) modi secundarii contingentes. In die erſte Claſſe gehört die perseitas und inalietas des Dinges; in die zweite das existere und non existere; die Zahl der in die dritte Claſſe gehörigen iſt unbeſtimmt, und umfaßt faſt alle accidentellen Kategorien. Von der prädicamentalen Relation unterſcheiden ſich dieſe modi contingentes dadurch, daß ſie nicht eine Beziehung auf den Terminus der Relation, ſondern auf etwas davon Verſchiedenes bezeichnen. Die geſammte ältere Philoſophie von Ariſtoteles angefangen, hielt dieſes modos für bloße Relationen; und wie die prädicamentale Relation nach Ariſtoteles kein aliquid, ſondern bloß ein ad aliquid zu bezeichnen hatte, ſo wurden auch die modi nicht als quid, ſondern als ein esse ad aliquid v. alicujus, oder alicui oder ab aliquo genommen d. h. ſie hatten bloß adverbiale Bedeutung, nicht aber die Bedeutung von Nennwörtern und Zeitwörtern. Auguſtinus ſagt: Omne quod relative dicitur,

[1]) Philos. univ., p. 256. 257.

est aliquid, excepto ipso relativo. In der mittelalterlichen Scholaſtik wurden über die modos viele, durch die arabiſchen und griechiſchen Ausleger veranlaßte Fragen discutirt. Indeß bemerkt Suarez, doctor sapientia et eruditione plenissimus, ausdrücklich, daß ſich für die Behauptung, die modi wären von den Dingen als ſolchen unterſchiedene Entitäten, keine gewiegte und ſichere Auctorität finde. Vasquez [1]) erklärt die Häufung von modis für eine Spielerei: Tot multiplicare modos et omnia modis, et modos modis implere in philosophia res valde ludicra videtur [2]). Der gelehrte J. B. Tolomei [3]) hat recht gut gezeigt, wie diejenigen, welche die Modos als ein aus dem Dinge producirtes und von demſelben verſchiedenes Reales anſehen, eben nur einen in ihrem Denken ſich vollziehenden Proceß auf das wirkliche Ding übertragen, welches eben nur zufolge dieſer ſeiner Modificationen dieſes und kein anderes Ding iſt. So weit Le Roy [4]).

Wolff [5]) unterſcheidet die essentialia, attributa und modos des Dinges. Die Essentialia ſind die conſtitutiven Momente des Dinges; die attributa die daraus denknothwendig ſich ergebenden Eigenſchaften des Dinges; was dem Dinge nicht nothwendig und beſtändig zukommt, gehört unter die modos deſſelben. Alle Aenderung an einem Dinge beſteht in

---

[1]) In Part. III. S. Thomae, Disp. 32, c. 4.

[2]) So wird denn auch von Suarez und noch entſchiedener von Vasquez die ſpäter durch Hurtado, Oviedo, Compton vertretene Meinung verworfen, daß Gott die modos (mit Ausnahme der actio) ſchaffen könne, indem das Getragenſein oder Influenzirtſein des Modus durch das Subject nicht das Weſen des Modus conſtituire; das Weſen des Modus ſei eben innerlichſtes Afficirtſein, welches unmittelbar durch Gott ſelbſt gewirkt werden könne.

[3]) J. B. Tolomei S. J., zuletzt Cardinal († 1726), veröffentlichte eine philosophia mentis et sensuum secundum utramque Aristotelis methodum pertractata — Conclusiones polemico-dogmaticae de Christo Deo — compendiirte Bellarmin's controversias, Gregor's von Valeutia commentarios theologicos, ſowie die Summe des heiligen Thomas Aquinas, arbeitete auch in der Kirchengeſchichte und in Rechtswiſſenſchaft, beſaß eine ſtaunenswerthe Bücherkenntniß und Beleſenheit, und widmete regelmäßig nebſt dem Tage auch den größeren Theil der Nacht den Studien. Als junger Ordenscandidat hatte er im Collegium romanum die Metaphyſik bei dem berühmten P. Octavius Cataneus S. J. († 1679) gehört. Dieſer hinterließ einen Cursus philosophicus in vier Octavbänden (Rom 1677), deſſen Materien nach der Ordnung der Ariſtoteliſchen Werke über Philoſophie aneinandergereiht ſind.

[4]) Ueber Leibnitz vgl. Bd. I, S. 509 ff.

[5]) Philosophia prima §§. 143 ff., 827 ff.

einem Wechſel und Wandel ſeiner Modi. Was im Dinge ſich ändern läßt, iſt nur eine Schranke des Dinges; demgemäß beſteht alle Modification des Dinges in einer Veränderung ſeiner Schranken, durch welche nichts Subſtanzielles erzeugt und auch nichts Subſtanzielles vernichtet wird. Stattler [1]) wiederholt die Wolff'ſche Unterſcheidung zwiſchen Eſſenz, Attribut, Modus des Dinges; die Modi ſind keine von der Eſſenz der Sache verſchiedene Dinge, indem ſie nichts der Eſſenz des Dinges Widerſprechendes ausdrücken, und auch nicht ausdrücken dürfen, da nur ein widerſpruchloſes Ding möglich und denkbar iſt [2]). Die Modi — ſagt Rothenflue [3]) — laſſen ſich von der Subſtanz nicht trennen, deren Determinationen ſie ſind; denn Alles, was iſt, muß auf eine beſtimmte Art, alſo unter einem beſtimmten Exiſtenzmodus exiſtiren. Um dieſes auf Gott ohne Limitation der göttlichen Weſenheit anwenden zu können, unterſcheidet Stattler modos und modorum analoga; die modi ſind determinationes variabiles simul et mutabiles, die modorum analoga ſind determinationes variabiles sed non mutabiles. Durch eine ähnliche Rückſicht läßt Burkhauſer ſich beſtimmen, die von Wolff gegebene Definition der Subſtanz: Subjectum perdurabile et modificabile — abzuändern, und ſie einfach als subjectum perdurabile modificationum zu definiren.

Damit werden wir nun auf die Frage hingeleitet, wie die Subſtanz von den Scholaſtikern definirt wurde. Das Wort Subſtanz — bemerkt Suarez [4]) — iſt von substare herzuleiten, was ſo viel iſt, als subesse, ſei es nun ein subesse quoad rem als Subject von Accidenzen, oder ein subesse secundum rationem, wie die substantia prima Subject der substantia secunda iſt. Die Subſtanz kann ohne Accidenzen gedacht

---

[1]) Ontologia §. 46 ff.

[2]) Si praejudicia ponas — bemerkt Stattler — quae primas subinde veritates non modo male suspectas reddunt, sed aliquando nimis praeoccupato intellectui etiam ridiculas; non adeo miraberis, modos actu existentes rem unam eandemque cum entis substantia esse asseri. Profecto et compossibiles plane entis substantiae seu essentiae sint oportet, et simul eidem intrinsecae, non solum quoad locum utique, et per compenetrationem, sed ratione entitatis; hoc vero quid est aliud nisi eandem rem? Dixi, modos extra ens existere non posse; scil. si et substantia et ipsi simul existant. Quod enim absque entis substantia existere modi non possint, ratio est, quod substantia ratio possibilitatis eorum sit, adeoque prior natura iisdem. *Ontologia*, §. 66.

[3]) Institut. philos. Paris 1844, I, p. 285.

[4]) Metaph., Disp. 31.

werden; ja eben diejenige Subſtanz wird am wahrhafteſten Subſtanz ſein, welche, ohne Träger irgend welcher Accidenzen zu ſein, am meiſten an ſich und durch ſich iſt; daher die Beſtimmung der Subſtanz als des den Accidenzen zu Grunde Liegenden nicht ſo ſehr das Weſen, als vielmehr eine concomitirende Proprietät des Subſtanziellen ausdrückt, welche nach Umſtänden auch wegfallen kann. Die etymologiſche Erklärung des Wortes Subſtanz zeigt, wie ſich der Begriff der Subſtanz im menſchlichen Denken gebildet hat; nämlich durch einen Schluß vom Sinnlichen auf's Unſinnliche, von dem Erſcheinenden auf das der Erſcheinung zu Grunde Liegende. In jeder geſchaffenen Subſtanz iſt Suppoſitum und Natur der Subſtanz zu unterſcheiden. Ariſtoteles und überhaupt die heidniſchen Philoſophen hielten dieſen Unterſchied für einen bloß von uns gedachten. Die kirchliche Incarnationslehre nöthigte, einen ſachlichen Unterſchied zwiſchen Suppoſitum und Natur anzunehmen; der Logos nahm wohl die menſchliche Natur, aber kein menſchliches Suppoſitum an. Suppoſitum und Natur verhalten ſich zu einander wie Einſchließendes und Eingeſchloſſenes; die Beſtimmtheit des ſubſtanziellen Seienden fügt zur Natur den Character der personalitas oder subsistentia creata hinzu. Da das Suppoſitum die Natur formaliter in ſich ſchließt, ſo kann es ohne letztere nicht beſtehen; wohl aber kann die Natur ohne Suppoſitum wenigſtens in Kraft der göttlichen Allmacht beſtehend gedacht werden. Das suppositum esse gibt der Natur des Dinges das letzte Complement in genere existendi. Exiſtiren, für ſich allein genommen, beſagt bloß ein esse extra causas ohne Rückſicht auf den Modus des Exiſtirens; subsistere aber drückt einen Modus des Exiſtirens aus, nämlich ein Exiſtiren durch ſich, ohne durch ein Anderes getragen zu ſein. Daraus erhellt aber auch bereits, daß der erwähnte ſachliche Unterſchied zwiſchen Suppositum und Natura nicht als eine distinctio realis d. i. rei a re, ſondern modaliter als distinctio modi rei a re zu nehmen ſei.

Man kann die eben entwickelten Sätze als die gemeinhin geltende Lehre der Scholaſtiker anſehen, die Scotiſten ausgenommen, welche in dieſem Puncte ihrem Meiſter folgen zu müſſen glaubten. Duns Scotus ging allerdings nicht ſo weit, wie Durand, welcher meinte, daß Subſiſtenz und Natur bloß secundum nostrum concipiendi modum verſchieden wären, je nachdem das Subſtanzielle in concreto oder abstracto gedacht würde. Daraus würde nämlich folgen, daß, wenn der Satz wahr iſt: Homo est Deus, auch der andere wahr ſein müßte: Humanitas (oder

humana natura) est Deus. Dieß ſah Duns Scotus ganz wohl ein, und gab daher zu, daß durch die Beſtimmtheit: Suppositum etwas hinzutrete, was in der „Natur“ des Dinges als ſolcher nicht liegt. Aber er faßte dieſes Superadditum rein negativ, als negatio dependentiae ab alio tanquam supposito, und da unterſchied er abermals eine doppelte negatio, eine negatio aptitudinalis dependentiae, und eine negatio actualis dependentiae; bloß letztere Art von Negation falle in der mit dem Worte geeinigten Menſchheit Chriſti hinweg. Iſt aber — fragen die Gegner — jene negatio aptitudinalis dependentiae nicht ſelbſt auch eine poſitive Beſtimmung, ein poſitives Merkmal, ſo gut wie z. B. der negativ lautende Ausdruck: irrationalis ein poſitiv unterſcheidendes Merkmal des Thieres iſt? Zudem iſt die aptitudo naturalis dependendi ab alio tanquam supposito ein Unmögliches, ſomit die negatio hujus aptitudinis die Negation einer unmöglichen Sache. Auch erſchöpft die negatio actualis dependentiae für ſich keineswegs den Sinn der kirchlichen Entſcheidungen gegen Neſtorius; dieſe wären eigentlich und geradezu nichtsſagend, wenn ſie nicht Mehreres in ſich ſchlöſſen, als die Scotiſtiſche Formel ausdrückt. Im Gegentheil hegen Suarez und Gregor von Valentia ernſtliche Bedenken, ob dieſelbe als eine kirchlich erlaubte gelten dürfe; andere Scholaſtiker ſprechen ſich nicht ſo ſtrenge und verwerfend gegen ſie aus. Eine ſpecielle Widerlegung wird ihr von Ch. Haunold [1]) gewidmet. Andererſeits aber hebt Bonaſpes hervor, es ſei kein Glaubensſatz, daß das Suppoſitum als ein poſitives Superadditum zu gelten habe; ſelbſt Durand und Wadding hätten keinen dogmatiſchen Irrthum behauptet. Demgemäß machte ſich auch noch eine dritte mittlere Anſicht geltend, welche bereits von Occam vertreten worden war, und ſpäter von Caramuel Lobkowitz, Bonaſpes, Le Roy u. A. feſtgehalten wurde, welcher gemäß die Subſiſtenz nicht der terminus ultimus der ſubſtanziellen Natur, wie die Thomiſten und Suarez mit ſeinen Meinungsgenoſſen annehmen, ſondern vielmehr die Baſis oder das Subject der Natur ſei. Man wendet wohl ein — be-

[1]) Chriſtoph Haunold S. J. († 1689) hinterließ: De ortu et interitu animae rationalis — Defensio pro infallibilitate ecclesiae adversus Herm. Conring — Institutionum theologicarum libri quatuor — Logica practica in regulas digesta — Controversiae de Justitia et Jure privatorum universo, nova et theoretica methodo in decem tractatus digestae (Näheres über dieſes Werk im letzten Abſchnitte). — Theologiae speculativae scholasticis praelectionibus et exercitiis accommodatae Libri quatuor, partibus Summae S. Thomae respondentes. In Fol.

merkt Le Roy — daß, diese Ansicht angenommen, die materia prima nicht mehr als primum subjectum definirt werden könnte, wie doch herkömmlich geschieht. Aber Campanella hält auch wirklich nicht die materia prima, sondern den vor allen körperlichen Dingen geschaffenen Raum für das primum sustentationis subjectum. Und will man dieß als Neuerung verwerfen, so läßt sich jene Auffassung der Materie noch immerhin in dem Sinne nehmen, daß man die Materie als subjectum primum aller materiellen Formen nimmt, ihr selbst aber eine mit ihr concreirte Subsistenz zuweist. Der Jesuit Mangold [1]) erklärt, daß die gemeine Ansicht der Neueren (darunter Mlodzianowski, Du Hamel, Le Roy) dahin gehe, die Subsistenz für ein bloß negatives Superadditum der Natur zu nehmen; Buffier [2]) läßt alle auf das Verhältniß von Wesenheit und Suppositum bezüglichen Fragen auf philosophem Gebiete dahingestellt sein, und weist ihre Lösung der Theologie zu. Burkhauser verwirft ganz entschieden die Ansicht, daß die Subsistenz ein wirkliches Superadditum sei; eine solche Vorstellung beruhe auf einer Täuschung, und erzeuge einen Scheinbegriff; Daries irre, wenn er sagt, daß ein Seiendes als Suppositum vollkommener seiend sei, denn als Non-Suppositum [3]). Die Subsistenz besage nur, daß das betreffende Ding nicht Theil eines anderen Dinges sei. Man habe in früheren Zeiten hinsichtlich des Begriffes Suppositum allerlei abstruse Schwierigkeiten beregt; dieß war unnöthig, da die Schwierigkeit nicht im philosophischen Begriffe, sondern in gewissen theologischen Problemen liegt, die zu mysteriös sind, als daß darüber je in's Reine zu kommen wäre [4]). Der scholastische Begriff der Substanz als eines durch

---

[1]) Philosophia rationalis et experimentalis, Ingolstadt. 1755, Bd. I, S. 164.

[2]) Traité des premières vérités, P. II, chap. 22, n. 344.

[3]) Si verum esset, quod Darjesius asserit, ens, quatenus suppositum est, perfectius esse ente quantenus suppositum non est, dicere oporteret, naturam humanam Christi, quia suppositum non est, hoc titulo minus perfectam esse, quam naturam cujusvis alterius hominis, quae ipsa simul suum suppositum est: hoc vero ipse fortassis Darjesius non fuisset affirmare ausus. Sed id tamen affirmare omnino debere ii videntur, qui subsistentiam formam quamdam positivam a substantia distinctam esse contendunt: haec enim forma procul dubio realitas quaedam foret substantiae naturaliter debita, cum nemo sit, qui dubitet, quin substantiae creatae omnes naturaliter per se ipsas solas subsistant; nonne igitur substantia, quae illa careret, minus perfecta dicenda esset, quam illa, quae eam haberet? *Ontologia*, §. 369.

[4]) In eo uno omnis difficultas versatur, qua tandem ratione substantia sine

ſich Subſiſtirenden, durch welches die Accidenzen getragen werden — bemerkt Wolff [1]) — iſt eine notio confusa, die allerdings Wahres in ſich ſchließt, aber einer näheren Verdeutlichung bedarf. Durch ſich ſelbſt Subſiſtiren, heißt im Sinne der Scholaſtiker ſo viel, als: nicht in einem Anderen als Subjecte ſubſiſtiren d. i. nicht jenen Exiſtenzmodus haben, welcher den Accidenzen zukommt. Um dieß zu verſtehen, muß man in's Auge faſſen, daß Alles, was in und an einem Seienden iſt, unter die essentialia, oder unter die Attribute, oder unter die Modos des Seienden gehört. Die Essentialia conſtituiren den Träger der Attribute und Modi, und ſind dasjenige, was als nothwendige Vorausſetzung derſelben gedacht werden muß, ohne ſelbſt wieder etwas Anderes in Dinge vorauszuſetzen; es iſt mit ihnen die Exiſtenz der Attribute und die Möglichkeit der Modi gegeben. So heißt per se subsistere ſo viel, als Essentiam habere, per quam constituitur subjectum, quod alia recipere aptum est. Demgemäß wird auch öfter Subſtanzialität und Eſſenz als identiſch genommen, obwohl im Begriffe der Subſtanz noch ein Merkmal liegt, welches dem Begriffe der Eſſenz abgeht, nämlich: die Hindeutung auf einen beſtimmten vom Exiſtenzmodus der Accidenzen verſchiedenen Exiſtenzmodus, gleichwie der Begriff des Subjectes nebſtdem auch noch das Merkmal des Zulaſſens einer Coexiſtenz mit Anderem in ſich ſchließt. Alles dieſes zuſammen gibt nun die vollſtändigen Merkmale deſſen, was ſich die Scholaſtiker unter dem Begriffe Subſtanz als eines durch ſich Subſiſtirenden dachten. Das Getragenſein der Accidenzen durch die Subſtanz iſt ein allegoriſcher Ausdruck, der die Actualität der Dependenz der Modi und Attribute von der Eſſenz des Seienden bedeutet [2]). Carteſius verſtand das

---

subsistentia propria in alio ente distincto subsistere possit? Cur substantia humana, ut mea est, suppositum et persona sit, omnino perspicue intelligo: at cur natura humana Christi propterea, quod cum Verbo conjuncta sit, suppositum et persona non sit? Cur propter eandem causam Verbum illius non minus, ac divinae naturae, persona sit? Et cur tandem non totum compositum theandricum persona theandrica sit, uti corpus et anima Caji unam personam humanam constituunt? Hoc enim vero mysterium est, cujus clara distinctaque explicatio intelligentiam humanam omnem superat. *Ibidem.*

[1]) Philosophia prima, §. 771 ff.

[2]) Ita, ni fallor — fügt Wolff bei — tandem patet dixisse Scholasticos, quae a veritate minime abhorrent et sicuti notiones omnes ex sterilibus efficiuntur foecundae, ubi confusas in distinctas convertimus explicantes, quae in iisdem involvuntur, ita quoque notionem Scholasticorum substantiae nunc factam esse

ſcholaſtiſche per se subsistere als ein a se subsistere, und gab deßhalb eine Definition von Subſtanz, die eigentlich nur auf Gott paßt: Res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Er ſelbſt merkte dieß, und äußerte deßhalb, daß das Prädicat Subſtanz von Gott und den Creaturen nicht univoce ausgeſagt werden könne. Er ſah ſich weiter auch genöthiget, einen beſonderen Begriff der creatürlichen Subſtanz aufzuſtellen: Res quae solo Dei concursu eget ad existendum. Nun war es aber nebſtdem nöthig, bemerkbar zu machen, woran es kenntlich ſei, daß eine Sache einzig in Kraft des göttlichen Concurſes beſtehe oder Subſtanz ſei. Daran, antwortete er, daß ſie nicht Attribut eines Anderen ſei; was nicht Attribut ſondern Vorausſetzung und Träger derſelben iſt, heißt Subſtanz. Unter den Proprietäten der Subſtanzen treten primär Ausdehnung und Denken hervor; demzufolge habe man zwiſchen ausgedehnter oder körperlicher und denkender oder geiſtiger Subſtanz zu unterſcheiden. So richtig nun dieſe Unterſcheidung iſt, ſo hätte Carteſius doch bei derſelben nicht ſtehen bleiben, ſondern auch das Gemeinſame der körperlichen und geiſtigen Subſtanzen aufſuchen ſollen; dieſes iſt aber zu entdecken, wenn man ſich zur Ueberzeugung durchgerungen hat, daß nur die entia simplicia wahrhafte Subſtanzen, und alle zuſammengeſetzten Subſtanzen nur Aggregate aus einfachen Subſtanzen ſeien. Man hat ſomit um dasjenige zu fragen, wodurch ſich dieſe einfachen Subſtanzen weſentlich charakteriſiren — durch das Vermögen nämlich zu handeln; was an's Licht geſtellt zu haben, Leibnitzens Verdienſt iſt [1]). Demzufolge iſt nach Wolff die Subſtanz zu definiren als ens principium mutationum suarum in se continens — eine Definition, von welcher Storchenau meint, daß man ſie nicht ſchlechthin annehmen könne, ohne vorerſt zu beweiſen, daß

---

foecundam, ut alia inde colligi distincta ratiocinatione queant: id quod desiderabat Leibnitius in Actis eruditorum Anno 1694 p. 111. Etsi enim ipse ad notionem substantiae tanquam characterem ejus genuinum requirat actionem, ita ut per vim agendi eam ab accidentibus distingui conveniat; patebit tamen ex sequentibus, ex nostra substantiae notione, qua confusam Scholasticorum in distinctam convertere licuit, Leibnizianam deduci, quam absque hac deductione aegre a plerisque admitti animadvertimus. *L. c.*, §. 771.

[1]) La substance — ſagt Leibnitz — est un être capable d'action. Elle est simple ou composée. La substance simple est celle qui n'a point de parties. La composée est l'assemblage des substances simples, ou des Monades. Monas est un mot grec, qui signifie l'unité, ou ce qui est un. *Principes de la nature et de la graces, fondés en raison.* §. 1.

jede Substanz das Princip ihrer Veränderungen in sich selbst habe; obschon es richtig sei, daß alle Actionen von Substanzen ausgehen: Omne quod agit est substantia [1]). Dieses Axiom liegt denn auch den Entwickelungen zu Grunde, durch welche Stattler [2]) die metaphysische Realität des Substanzbegriffes gegen Kant zu erhärten sucht. Unter Substanz versteht man — bemerkt Stattler — ein beharrliches Subject veränderlicher Zustände. In den Wahrnehmungen des inneren und äußeren Sinnes werden beharrliche Subjecte wechselnder Zustände vorgestellt. Also werden in diesen Wahrnehmungen Substanzen vorgestellt. Jene Erscheinungen im äußeren und inneren Sinne sind theils rein passive Vorstellungen äußerer Substanzen, theils thätige Wahrnehmungen jener passiven Vorstellungen sowohl, als auch anderer thätiger Wahrnehmungen. So weit diese Erscheinungen selbst Objecte der thätigen Wahrnehmungen sind, sind sie kein Schein von Objecten, sondern wirklich in gewisser objectiver Zeitbestimmung existirende, aber immer wechselnde Objecte. Der auf die thätigen Erscheinungen zurückgewandte Blick des inneren Sinnes könnte den Wechsel derselben nicht einmal wahrnehmen ohne gleichzeitige Wahrnehmung eines inneren selbstthätigen, und folglich in Bezug auf diese seine inneren Zustände wirksamen und substanziellen Subjectes. Die passiven Erscheinungen im äußeren Sinne d. i. Vorstellungen des Daseins äußerer Substanzen sind die ersten Bedingungen der aprioriſchen Möglichkeit für die thätigen Erscheinungen des inneren Sinnes; sie können demnach den Grund ihres Daseins als selbstwechselnder Zustände nicht mehr in jenem, ihnen mit den thätigen Erscheinungen gemeinsamen Subjecte haben; sonst wären sie gleich diesen thätige innere Erscheinungen, welche eben so, wie diese, mit der Vorstellung ihres Wechsels auf die innere Substanz ihres wirksamen inneren Principes hinführen müßten. Sie müssen also den Grund ihres Daseins unter objectiven Zeitbestimmungen außer ihrem Subject in jenen Substanzen haben, auf deren gegenwärtiges fortdauerndes Dasein sie als deren Wirkungen sich nothwendig beziehen. Die durch sie vorgestellten äußeren Substanzen sind dann wirklich da, und sind die wirksamen äußeren Ursachen der passiven Vorstellungen unseres äußeren Sinnes [3]).

---

[1]) *Storchenau*, Ontologia. §. 133.

[2]) Anti-Kant. Bd. I, S. 212 ff.

[3]) A. a. O. S. 459.

Iſt nunmehr die objective Realität des Subſtanzbegriffes feſtgeſtellt, ſo handelt es ſich weiter um den reellen Gehalt deſſelben. Dieſer Gehalt iſt kein anderer als die substantia secunda, deren Individuation die substantia prima iſt. Da die substantia secunda nicht an ſich, ſondern nur in concreter Individuation exiſtirt, ſo kommt ihr auch das Subsistere eigentlich nur kraft dieſer Individuation zu, und nach Art und Grad des Auseinanderhaltens beider beſtimmt ſich bei den Scholaſtikern Art und Grad der Unterſcheidung zwiſchen Subſtanz und Subſiſtenz; daher, wie wir vorhin ſahen, bei den Nominaliſten und nominaliſtiſch Geſinnten der Unterſchied beider zu einem bloß nominellen herabſank, und bei der Abkehr von ſpecifiſch-theologiſchen Erwägungen gänzlich außer Acht gelaſſen wurde. Da die substantia secunda den reellen Gehalt der substantia prima ausdrückt, ſo iſt der Begriff Eſſenz primär und per se auf die substantia secunda zu ziehen, und erſt unmittelbar auch auf die substantia prima. Die Eſſenz als reale, gottgeſetzte ſchließt, wie Suarez weiterhin bemerkt, bereits das esse in ſich, die essentia actualis iſt bereits auch die ſeiende, und die weiters noch hinzukommende Beſtimmtheit der Eſſenz als ſubſiſtirender oder inhärirender beſtimmt nur mehr den Modus des mit der Realität des Seins gegebenen Esse. Das esse existentiae als ein von der actualis entitas essentiae ſachlich Verſchiedenes nehmen, iſt nicht bloß überflüſſig, ſondern geradezu unmöglich. Es wäre gefehlt, die Exiſtenz ſich als eine zur Mehrung der Perfectionen der Eſſenz hinzutretende Entität zu denken; ſie iſt vielmehr der actuellen Eſſenz connatural, und demnach vom Gedanken derſelben gar nicht abzutrennen. Der im Denken feſtzuhaltende Unterſchied beider beſagt bloß, daß das Exiſtiren nicht de essentia creaturae ſei, dieſelbe mithin auch nicht ſein könne. Daraus iſt erſichtlich, daß der Scholaſtik der Gedanke fremd war, die Exiſtenz als Complement der Eſſenzialität aufzufaſſen; und wie demnach der aprioriſche Beweis des Carteſius für Gottes Daſein von den Scholaſtikern nicht gebilliget werden konnte, ſo iſt auch die Wolff'ſche Auffaſſung der göttlichen Exiſtenz als eines aus dem Gedanken von Gottes Weſen reſultirenden Attributes Gottes als eine durchaus antiſcholaſtiſche zu erachten. Daraus erhellt nun auch, daß der Vorwurf, welchen Herbart [1]) der älteren Metaphyſik macht, daß ſie das Sein der Dinge als

[1]) „Aus bloßer Unbehutſamkeit und ſpeculativer Argloſigkeit hatte man ſich das Reale nach dem Muſter der ſinnlichen Dinge gedacht, nämlich dergeſtalt, daß die

etwas ihnen Innewohnendes, Inhärirendes angesehen habe, die scholastische Metaphysik nicht trifft; und demnach auch Kant's Kritik, so weit sie in dem betreffenden Puncte gegen die nachscholastische Philosophie gekehrt ist, die scholastische Philosophie gar nicht berührt. Von Herbart kann man übrigens sagen, was Leibnitz von Hobbes sagte, er sei plus quam nominalis, sofern er nämlich nicht bloß die Existenz mit der Essenz identificirt, sondern jegliches Seiende selbst wieder in eine Vielheit von Seienden auflöst, welche den erklärenden Grund des vielfachen Scheines an jedem Dinge abgeben müssen. Existenz, Sein, Essenz coincidiren bei ihm völlig; Grund dessen ist, daß sich seine Auffassung einseitig im Gegensatze zur extremen idealistischen Anschauung Fichte's herausbildete, wornach es nicht zu verwundern ist, daß sein philosophisches Denken die einfache natürliche Mitte, welche die Scholastik, wenn auch in speculativer Beziehung minder kühn und tiefdringend als neuere Philosophen, einhielt, nicht zu treffen wußte.

Man unterscheidet — fährt Suarez fort — zwischen completer und incompleter Substanz. Diese Unterscheidung kann in einem doppelten Sinne verstanden werden: metaphysisch und physisch. Im metaphysischen Sinne versteht man unter completer Substanz das Compositum aus Natur und Suppositalität; einzeln für sich genommen sind beide Constituenten der substantia completa incomplete Substanzen. Incomplete Substanz im physischen Sinne ist jene, welche physischer Theil, substanzieller Modus oder Terminus der Substanz ist und irgendwie zur Complirung derselben beiträgt, mithin z. B. das substanziale fieri selber oder die Substanz in fieri, ferner Materie und Form der Substanz. Von physisch incompleten Substanzen kann nur im Bereiche der physischen Welt die Rede sein; daraus folgt aber keineswegs, daß die physisch complete Substanz

---

essentia jedes Realen eine Complexion von Essenzialien, wesentlichen Merkmalen sei, aus denen sogar noch Attribute folgen, und die für allerlei Modificationen empfänglich sein sollten. In die Mitte dieses inneren und erworbenen Reichthums warf man nun auch die Existenz; und es blieb nur noch die Frage zu beantworten, ob denn wohl die Existenz zu den Modificationen, oder zu den Essenzialien zu rechnen sei? Jenes wurde behauptet von den zufälligen Dingen, dieses von dem nothwendigen Wesen, dem ens realissimum. Hiemit hieng der sogenannte ontologische Beweis vom Dasein Gottes zusammen, von welchem Kant Gelegenheit nahm, das wahre Verhältniß des Begriffes vom Sein aufzudecken." Allgemeine Metaphysik, Königsberg. 1828, §. 203.

als ſinnliche verſtanden werden müſſe. Denn außer der Complirung der Subſtanz ratione naturae gibt es auch eine Complirung der Subſtanz in Anſehung ihrer ſelbſt, wie eben die wechſelſeitige Complirung aus Natur und Suppoſitalität iſt. Einzig Gott iſt substantia completa ohne alle Zuſammenſetzung, indem er ſeiner Eſſenz nach der Subſiſtente iſt, und zur abſoluten Vollkommenheit ſeiner Subſtanz keines Anderen bedarf [1]). In allen creatürlichen Subſtanzen aber ſind Natur und Suppoſitalität wenigſtens modaliter verſchieden, und darum begrifflich auseinander zu halten. Die beiden incompleten Subſtanzen hingegen, welche die ſinnliche Subſtanz conſtituiren, ſind nicht begrifflich, ſondern realiter verſchieden. Dadurch unterſcheidet ſich die materielle oder körperliche Subſtanz, deren Conſtituenten die incompleten Subſtanzen: Materie und Form, ſind, von der geiſtigen, die nicht aus ſolchen zu Einer Eſſentialität coalesciren-den Conſtituenten zuſammengeſetzt, ſondern einfach und unſcheidbar iſt. Die materielle Subſtanz iſt ſcheidbar, aber ein ens per se unum, in welchem die Materie als Fundament, die Form als Complement der Eſſenz ſich verhält. Die materielle Subſtanz kann in ihre Conſtituenten nicht aufgelöſt werden, ohne daß nicht wenigſtens einer derſelben aufhört ein unum quid und hoc aliquid zu bleiben, weil bei einer ſolchen Trennung wenigſtens die Form vernichtet wird. Jene Theilung des körperlich Subſtanziellen, nach welcher jeder Theil ein unum quid und hoc aliquid bleibt, iſt keine Theilung der Subſtanz als ſolcher, ſondern der Subſtanz als einer quanta [2]); und da ihr das quantum esse vermöge ihrer Materialität zukommt, ſo iſt ſie auch nur vermöge dieſer theilbar. Man darf die quantitas molis oder Maſſivität der körperlichen Subſtanz nicht mit der Subſtanzialität derſelben identificiren; denn die Subſtanz iſt in jedem Theile des Körperdinges dieſelbe, während die quantitativen Theile des Dinges ſich gegenſeitig ausſchließen. Man könnte dieß nun freilich daraus erklären wollen, daß die Materie eine gröbere Potenz ſei, als die actuiren-

---

[1]) Das directe Gegentheil deſſen wird in Schelling's „Syſtem der geſammten Philoſophie" u. ſ. w. §. 67 (W. W., I. Abth. Bd. V, S. 218) gelehrt, wo der Begriff einer completen Subſtanz auf die Verbindung einer Seele mit einem Leibe beſchränkt wird. Reines Leiden (materia prima) und reines Thätigſein (Geiſtigkeit) ſeien in ihrer Sonderung unmöglich; erſt das Zuſammenſein beider gebe den Begriff der Monas oder substantia completa. Inwiefern ſich hierin Schelling mit Leibnitz berühre, iſt in der Geſch. d. Thom., S. 754 angedeutet worden.

[2]) Metaph., Disp. 40.

Formen der Materie, die ſubſtanziirenden ſowohl als die accidentellen; und daß ſie deßhalb in jedem Theile ihrer ſelbſt von ihrem Actus (actuirenden Formen) penetrirt werden könne, während ihre Theile ſich ſelbſt wechſelſeitig im Raume nicht penetriren, ſondern nur excludiren können. Dann fragt es ſich aber, hat man die Quantitäten der Form und der Qualitäten (accidentellen Formen) wahrhaft und univoce mit den Quantitäten der Materie für Quantitäten zu nehmen oder nicht? Die Nominaliſten ſcheinen geneigt, das Erſtere anzunehmen; dann hat es aber keinen Grund, daß ſie zwiſchen der Quantität der Materie und der Formen unterſcheiden. Wollte man aber die erwähnte Univocität in Abrede ſtellen, ſo würde nach Vollzug des Transſubſtantiationsactes keine wahrhafte Quantität in den zurückbleibenden Accidenzen der transſubſtanziirten Abendmahlselemente vorhanden ſein, ſomit auch nichts vorhanden ſein, wodurch die übrig bleibenden Geſtalten in ihren einzelnen Raumestheilen impenetrabel erhalten würden, ſo daß ſie weder von den nebenanliegenden Theilen noch von anderen Körpern penetrirt werden. Zudem wäre jeder Zuſammenhang zwiſchen den übrig bleibenden Accidenzen aufgehoben, dieſelben hätten kein Subject u. ſ. w., und man müßte daher lauter beſondere Wunder annehmen, um allen dieſen natürlichen Conſequenzen vorzubeugen. So bleibt es dabei, daß die Maſſivität oder Quantität etwas von der Subſtanzialität Verſchiedenes ſei; erſt in Folge deſſen, daß die Subſtanz Quantität hat, iſt ſie als maſſiv zu denken, und hiedurch überträgt ſich die Eigenſchaft auf die übrigen körperlichen Accidenzen der materiellen Subſtanz. Außer der Maſſivität gibt es aber noch eine andere Species der quantitas continua, deren Princip der Punct iſt, aus welchem Linie und Fläche abgeleitet werden. Der nominaliſtiſchen Anſicht entgegen müſſen Punct, Linie, Fläche als etwas von der körperlichen Quantität Verſchiedenes, Indiviſibles genommen werden: der Punct, weil er keine Ausdehnung hat; die Linie, weil ſie keine Breite hat; die breite Fläche, weil ſie keine Tiefe hat. Den Beweis für die Unausgedehntheit des Punctes liefert der Euklidiſche Satz, daß eine Kugel und eine Ebene ſich nur in einem Puncte ohne Ausdehnung berühren können; hätte der betreffende Punct der Kugel eine Ausdehnung, ſo wäre die Kugel daſelbſt flach gedrückt, ſomit keine vollkommene Kugel. Auf ähnliche Weiſe läßt ſich, ſtatt der Kugel einen auf die Ebene horizontal gelegten Cylinder gedacht, die Unausgedehntheit der Linie zeigen, die bloß eine Länge, aber keine Breite hat. Die von der quantitas continua verſchiedene quantitas der Zahl bildet eine beſondere Species der

Quantität; nicht an ſich, weil die Zahl kein ens und auch kein Accidenz iſt, wohl aber in einer gewiſſen Beziehung, ſofern ſie aliquid unum iſt und als ſolches eine eigene Eſſenz hat. Sofern man in der Zahl nichts Anderes, als eine Zuſammenfaſſung der Mehrheit ſieht, laſſen auch geiſtige Dinge ſich zählen; Object der prädicamentalen Zahl ſind aber eigentlich nur einander räumlich ausſchließende Größen als wahrhafte Quanta.

Ein ſehr detaillirtes Schema alles deſſen, was in die Kategorie der Quantität gehört, enthält die im Museum Peripateticum Sangallensium [1]) enthaltene Arbor Praedicamentalis Quantitatis:

A. Quantitas continua.

a. *permanens:*

- α. Linea
  - recta
    - orbicularis: axis, chorda
    - angularis: diameter, perpendicularis, basis, diagonalis
  - curva: circumflexa, spiralis, tortuosa
- β. Superficies
  - plana
    - orbicularis
    - angularis
      - regularis: triangulus, quadratum
      - irregularis, ut trapezia
  - curva: convexa, concava
- γ. corpus
  - orbiculare
  - angulare
    - regulare: pyramis, cubus, octaedron, dodecaedron, icosaedron
    - irregulare ut pentaedron
  - mixtum

b. *successiva:*

- α. tempus
  - naturale: praeteritum, futurum
  - artificiale
    - purum: hora, hebdomas, lustrum, indictio, saeculum
    - non purum: dies, mensis, annus
- β. motus.

[1]) Bd. I, S. 103.

B. **Quantitas discreta.**

numerus
- par . . . . .
  - pariter par, ut 8
  - pariter impar, ut 6
  - impariter par, ut 12
- impar . . . .
  - incompositus, ut 3
  - compositus, ut 15
  - mixtus vel medius: 9.

Zeit und Bewegung werden von Suarez aus der Quantitätskategorie hinausgewiesen, und die Zahl (sammt der oratio) von Arriaga der Mathematik (und Rhetorik) zur näheren Betrachtung überwiesen. Arriaga [1]) mißbilliget es, daß Suarez, den Thomisten folgend, die Quantität für etwas von der Materie sachlich Verschiedenes erklärt. Die Impenetrabilität der quantitativen Theile der körperlichen Substanz ist nicht von der actuellen Ausdehnung abhängig [2]), wie die Thomisten annehmen, wäre auch die ganze Quantität auf einen Punct concentrirt, so hätte sie gleichfalls noch die Eigenschaft der Impenetrabilität; daher auch der consecrirte Leib Christi unter den von Suarez mißbilligten Voraussetzungen immerhin noch als ein impenetrabler anzusehen ist. Es gibt kein von der Materialität unterschiedenes Quantitativsein; eben deßhalb wäre es aber falsch, mit einigen Neuerern, welche gleichfalls die accidentale Quantität als besondere Seinskategorie verwerfen, die Impenetrabilität von der substanziellen Form abzuleiten. Denn diese fällt in der Transsubstantiation des Brotes hinweg, mithin müßte auch die Impenetrabilität der Hostie nach der Transsubstantiation aufhören. Eben so würde die Impenetrabilität des Menschenkörpers wegfallen, da die substanziale Form des Menschenindivid's, die Seele, nicht penetrabel ist.

Bei Carteſius fallen Quantität, Materialität, Körperlichkeit sachlich und untrennbar in Eins zusammen; die Ausdehnung ist das wesentliche Attribut der körperlichen Substanz. Die Leibnitz'sche Philosophie gibt von der Quantität einzig nur den rein formalen Begriff der Maaßeinheit [3]),

[1]) Cursus philosoph., p. 996 ff.

[2]) Dieß wird aber auch von Suarez nicht behauptet: Materia prius natura creatur et habet esse quam recipiat quantitatem. Ergo prius etiam natura intelligitur ut habens totam entitatem suam in qua recipiat totam quantitatem et diversas partes suae substantiae, in quibus diversas partes quantitatis recipiat; ergo non habet a quantitate partium distinctionem. *Metaph.*, Disp. 40, sect. 4, n. 9.

[3]) Quantitas est id, quod in mensuranda magnitudine pro unitate assumitur.

und konnte wohl kaum einen anderen aufſtellen, wenn ſie die in's Unendliche gehende actuelle Theilbarkeit der Körper behauptete. Die Quantität als ſolche wird in der Leibnitz'ſchen Monadenlehre zu einer bloßen Erſcheinung am Dinge herabgeſetzt [1]), die Ausdehnung iſt Perception einer Continuität von diverſen Coexiſtirenden [2]). Continuität wird als Zuſammenſetzung erklärt, von ſolcher Beſchaffenheit, daß ſie keinerlei intermediäre Theile zwiſchen den das Ganze conſtituirenden, weſentlich diverſen Theilen zuläßt. Das daraus conſtituirte Unum iſt ein Unum per se, ſofern es von einer herrſchenden Monade belebt wird, im entgegengeſetzten Falle ein Unum per accidens. Eine Compoſition aus mehreren Unis per accidens gibt eine Maſſe [3]), die Maſſe ſelber aber wird von Leibnitz als ein phaenomenon ex monadibus resultans bezeichnet [4]). Phänomen iſt eine Erſcheinung im menſchlichen Bewußtſein; ob demſelben etwas Wirkliches entſpreche oder nicht, ob das Phänomen eine bloße Imagination oder Widerſchein eines Sächlichen ſei, läßt ſich für alle einzelnen Fälle zwar mit moraliſcher, aber nicht mit metaphyſiſcher Gewißheit feſtſtellen [5]).

Hinc Leibnitius recte dicere solebat, quantitatem omnem esse ἄρρητον quid, quod quidem exhiberi, sed nullo modo explicari possit. *Hanschius, Leibnitii principia more geometrico demonstrata,* §. 41.

[1]) Quaeris, utrum extensio sit modus corporis, an aliquid absolutum? ... Si extensio nihil aliud est, quam ordo, secundum quem partes sunt extra partes, profecto nihil aliud est, quam modificatio materiae. Extensionem concipere ut absolutum ex eo fonte oritur, quod spatium concipimus per modum substantiae, cum non magis sit substantia quam tempus. Itaque recte scholastici olim spatium sine rebus imaginarium dixere, qualis res est numerus sine re numerata. Secus sentientes in miras se inducunt difficultates. Sublatis monadibus manere extensionem non magis verum puto, quam sublatis rebus manere numeros. *Ep. ad des Bosses,* Leibnitii Opp., ed. Erdmann, p. 739.

[2]) *Hanschius,* l. c., §. 199.

[3]) *Hanschius,* l. c., §. 203.

[4]) Ueber die Leibnitz'ſche Erklärung der Transſubſtantiation vgl. Geſch. d. Thom., S. 561 ff.

[5]) Nullo argumento absolute demonstrari potest, dari corpora, nec quicquam prohibet somnia quaedam bene ordinata menti nostrae objecta esse, quae a nobis vera judicentur, et ob consensum inter se quoad usum veris aequivaleant. ... De corporibus demonstrare possum non tantum lucem, calorem, colorem et similes qualitates esse apparentes, sed et motum et figuram et extensionem. Et si quid est reale, id solum esse vim agendi et patiendi adeoque in hoc, tanquam in materia et forma substantiam corporis consistere, quae corpora autem formam substantialem non habent, ea tantum phaenomena esse,

Im Geiſte der Leibnitz-Wolff'ſchen Philoſophie [1]) kommt auch Stattler mit Umgehung einer Erörterung des Subſtanzbegriffes durch Ausgehen vom Begriffe der metaphyſiſchen Einheit auf den Quantitätsbegriff. Ein metaphysice unum iſt dasjenige, welches in ſich reell ununterſchieden, von allem Anderen unterſchieden iſt. Derlei metaphyſiſche Einheiten, fügt Stattler bei, werden von Leibnitz Monaden genannt. Mehrere metaphyſiſche Einheiten, durch einen conſtanten nexus a priori mit einander verbunden, geben ein physice unum, zu welchem ſie ſich als Theile verhalten. Mehrere einander ähnliche metaphyſiſche oder phyſiſche Einheiten geben ein unum logicum. Eine reale Mehrheit von metaphyſiſchen, der Art nach ähnlichen Einheiten gibt eine Quantität oder metaphyſiſche Ausdehnung. Jedes logiſche Unum iſt ausgedehnt und ein Quantum; und jede Quantität gibt ein logiſches Unum oder Totum, aber nicht jedes Unum und Totum iſt auch ein Quantum. Der Art nach ähnliche Monaden geben homogene Qualitäten, der Art nach unähnliche Monaden geben heterogene Quantitäten. Eine Mehrheit von homogenen quantitativen Theilen gibt eine extenſive Größe. Die kleinſte der extenſiven Größen wird jene ſein, die nicht weiter mehr aus zwei für ſich und seorsim noch quantitativen Theilen zuſammengeſetzt iſt. Dieſe verhalten ſich demnach zur kleinſten Ausdehnungsgröße als Inextensiva und Simplicia, als untheilbare Elemente aller Ausdehnungsgröße. Die Zahl iſt eine Mehrheit ähnlicher und gleichartiger Einheiten; und gehört ihrem Begriffe zufolge, gleich der Großheit (magnitudo) in die Kategorie der Quantität [2]), und conſtituirt gleich der magnitudo ein totum logicum. Eine unendliche Zahl iſt unmöglich, weil das Unendliche keine realen Unterſcheide in ſich zuläßt. Die Einheiten der Zahl können, müſſen aber nicht quanta und magna ſein. Man kann

---

aut saltem verorum aggregata. *Leibnitius, de modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*, p. 444. 445.

[1]) Ontologia, §. 141 ff.

[2]) Magnitudo et numerus non sunt duae species quantitatis seu generis, sed illa nonnisi quantitatis quaedam, sive extensio, ipsius quantitatis est, et hic ipse quoque magnitudinem habere potest: jam vero duae species se mutuo continere non possunt. Unde Arithmetica et Geometria in eo praecise differunt, quod Geometria magnitudines i. e. partium jam quantarum multitudinem in extenso tantum simultaneo, Arithmetica vero partium tam quantarum quam non quantarum multitudinem, eamque in extenso tam simultaneo quam successivo examinet. *Ontologia*, §. 151.

jede beliebige Zahl und Größe als Maaßeinheit für jede andere Zahl und Größe nehmen.

Aus dem Satze, daß jedes ausgedehnte Ding aus nicht ausgedehnten Seienden coalescirt, folgert Storchenau [1]), daß es ein Continuum metaphysicale [2]) in Wirklichkeit nicht gebe. Eine solche Continuität wäre nur unter Voraussetzung einer Contiguität der entia simplicia denkbar; diese Contiguität ist jedoch undenkbar. Boscowich [3]) bekämpft die Leibnitzianer [4]), welche sich zum Erweise der Contiguität auf die Impenetrabilität der Monaden berufen. Denn aus einer allseitigen Unausgedehntheit und Contiguität derselben folge ja nothwendig ihre Compenetration, und somit schließe der Begriff einer aus dem Zusammensein incompenetrabler Monaden erzeugten Continuität einen Widerspruch in sich. Burkhauser [5]) bemerkt gegen Wolff, man könne auch dasjenige ein Continuum nennen, dessen Theile durch Intervalle völlig von einander getrennt sind, z. B. eine Reihe von Bäumen; auch die Arithmetik kenne continuirliche Reihen gebrochener Zahlen, in welche sich ohne Unterbrechung der Continuität andere Brüche einschalten lassen. So kann z. B. die Reihe $\frac{1}{2}$, $\frac{2}{4}$, $\frac{4}{8}$, $\frac{8}{16}$ .... durch Einschaltungen in folgender Weise dargestellt werden: $\frac{1}{2}$, $\frac{3}{6}$, $\frac{2}{4}$, $\frac{6}{12}$, $\frac{4}{8}$, $\frac{12}{24}$, $\frac{8}{16}$. .... Der Hauptirrthum Wolff's bestehe darin, daß er zwischen physischem und mathematischem Continuum nicht unterscheide; obwohl er doch wieder hierauf zu reflectiren scheine, wenn er sagt, er meine nur das Continuum in abstracto, nicht aber jenes in concreto. Die Vorstellungen von Contiguität, Contact und Continuum im Gebiete des Realen verweist Burkhauser in das Gebiet der ideae deceptrices, und rügt an Stattler, daß dieser aus der Möglichkeit von nächst aneinander gränzenden, und doch von einander zu unterscheidenden Räumen auf die Möglichkeit einer Contiguität einfacher Wesen ohne Compenetration derselben schließen zu dürfen glaubte, als ob mathematische und physische Berührung und Distanz eines und dasselbe wäre. Auch dieß gibt

---

[1]) Ontologia, §. 194.

[2]) Siehe oben die Leibnitz'sche Definition.

[3]) Dissertatio de materiae divisibilitate et principiis corporum, 1757.

[4]) Auch Wolff sagt: Quoniam inter partes continui tertiam quamdam intermediam interponi impossibile est, inter contigua autem intermedium tertium actu interponi nequit, nisi eorum unum ab altero dimoveatur, nec partes continui, nec contigua a se invicem distant. *Philosophia prima*, §. 562.

[5]) Ontologia, §. 439 ff.

Burkhauſer ſeinen Ordensgenoſſen Stattler und Boscowich nicht zu, daß es nur unausgedehnte entia simplicia gebe; daß die Elemente der Körper unausgedehnte entia simplicia ſeien, habe weder Boscowich noch irgend ein Anderer gezeigt. Neben der Ausdehnung sensu-proprio ſei noch immerhin eine andere sensu improprio denkbar. Ein unendlich Kleinſtes als Theilquantum eines zuſammengeſetzten Ganzen iſt mathematiſch undenkbar [1]). Der mathematiſche Ausdruck für ein Quantum infinitum ſei ax, wobei x die unendliche Zahl, a ein begränztes Etwas bedeutet; $\frac{a}{x}$ bedeutet einen unendlich kleinen Theil dieſes Quantum infinitum. Da nun $\frac{a}{x} = x^{-1} \times a$, ſo wäre $a = \frac{a}{x} \times x$ und zugleich auch $= x$, was unmöglich iſt.

Bekanntlich hat Kant in ſeiner Aufzählung der vier Antinomien folgende zwei Sätze als unlösliche Antinomien des Vernunftdenkens hingeſtellt: Jede zuſammengeſetzte Subſtanz beſteht aus einfachen Theilen — Keine zuſammengeſetzte Subſtanz beſteht aus einfachen Theilen. Zur Begründung des letzteren Satzes beruft ſich Kant auf die unendliche Theilbarkeit des Raumes. Dieſe bleibt jedoch — bemerkt Stattler — ſo lange eine unerwieſene Behauptung, als nicht die Möglichkeit des Zuſammenſeins einer unendlichen Zahl von Subſtanzen in was immer für einem Theile des Raumes gezeigt wird. Ließe ſich der Raum in's Unendliche theilen, ſo wäre keine ſucceſſive Bewegung durch denſelben möglich. Kant bemerkt weiter, die einfache Subſtanz ſei kein Gegenſtand der Erfahrung. Es genügt — erwidert Stattler — von zuſammengeſetzten Subſtanzen Erfahrung zu haben, um mit gutem, objectivgiltigem Grunde auch auf dasjenige zu ſchließen, ohne welches die zuſammengeſetzten Subſtanzen nicht möglich und ſomit kein Gegenſtand wirklicher Erfahrung ſein könnten. Dasjenige aber, was mit dem wirklich Erfahrenen zuſammenhängt, iſt nach Kant's eigenem Poſtulate ein Wirkliches. Auch Rothenflue [2]) behauptet die Einfachheit der Elemente der zuſammengeſetzten Subſtanzen, und bezeichnet ſeine Anſicht als die durch Boscowich modificirte Leibnitz'ſche. Liberatore verwirft ſie [3]); ſie beruhe auf einer äquivoken Deutung der Ausdrücke ens und simplex in dem Schluſſe: Principia corporum debent esse

[1]) Ontologia, §. 511.
[2]) Institut. phil. theor. I, p. 274.
[3]) Metaph. general., p. 70 ff.

simplicia, ergo sunt entia simplicia. Der Ausdruck ens kann Realität und Subſtanz bedeuten; simplex kann non compositum und non extensum bedeuten. Den Principien der Körper will im Vorderſatze des Schluſſes Entität nur im Sinne von Realität, Einfachheit nur im Sinne des non compositum beigelegt werden; im Nachſatze des Enthymems aber glaubt man unausgedehnte Subſtanzen erſchloſſen zu haben. Nicht von der Compoſition der Eſſenz des Dinges, ſondern von der Compoſition der Quantität iſt im Vorderſatze die Rede; alſo will nur von quantitätsloſen Principien der zuſammengeſetzten Subſtanz die Rede ſein, die jedoch als Subſtanz nicht abermals aus Subſtanzen beſtehen kann, weil die Subſtanzialität in den Compositis eben erſt das Ergebniß der Compoſition der Subſtanz iſt. Wollte man dieſe als Zuſammenfaſſung unausgedehnter Subſtanzen auffaſſen, ſo würde der Unterſchied zwiſchen den verſchiedenen Körpern nach Storchenau's eigenem Zugeſtändniſſe in bloßen Zufälligkeiten beſtehen. Wer möchte jedoch den weſentlichen Unterſchied zwiſchen Waſſer und Feuer, Stein und Pflanze läugnen wollen? Auch ließe ſich unter den angenommenen Vorausſetzungen des Entſtehen einer Ausgedehntheit gar nicht erklären; wie können im Raume zerſtreute und indiviſible Puncte ein Continuum conſtituiren? Ihre Mehrheit gibt eine Zahl, aber keine Ausdehnung; ſonſt müßte auch eine Mehrheit von Geiſtern eine Ausdehnung geben. Da weiter auch die atomiſtiſche Hypotheſe zu verwerfen iſt (wovon ſpäter), ſo ergibt ſich, folgert Liberatore, daß einzig die ſcholaſtiſche Erklärung, nach welcher die zuſammengeſetzte Subſtanz ein Compoſitum aus Materie und Form iſt, die richtige ſei. Demgemäß behauptet Liberatore mit den Peripatetikern die unendliche Theilbarkeit der Körper, gegen welche ſich kein vernünftiger Grund vorbringen laſſe, welche vielmehr geradezu denknothwendig ſei [1]).

Weiſt Liberatore im Streite der atomiſtiſchen und ſpiritualiſtiſchen Hypotheſe auf die peripatetiſch-ſcholaſtiſche Anſicht zurück, ſo ſucht Balmes [2]) die Löſung in einem antiſcholaſtiſchen idealiſtiſchen Elemente. Die

[1]) Infinitum in potentia, quod ajunt, seu potius indefinitum enti composito non repugnat. Ens enim compositum, licet actu semper finitum sit, potest tamen ulterius usque augeri, quin ad fixum ullum terminum deveniat. Sic quantitas divisibilis est in infinitum, quia in quotcunque secetur partes, potest iterum in alias minores dissecari, quin partes ullae assignari possint, quae absolute nequeant dividi. *Metaphys. gener., p. 172.*

[2]) Fundamente der Philoſophie, Bd. II, S. 228 ff.

potentielle Theilbarkeit in's Unendliche ist ihm keine genügende Auskunft; denn das in's Unendliche gehende Theilenkönnen setzt auch actuell vorhandene unendlich viele Theile des zu Theilenden voraus, was eben nicht zugegeben werden will. Der Streit wird, so lange man den Gedanken des Ausgedehnten nicht aller phänomenalen Formen entkleidet, niemals geschlichtet werden; man muß die Ausdehnung in geistiger Weise denken, um ihr Wesen zu verstehen. Die zwei constitutiven Momente derselben sind: Multiplicität und Continuität. Vielleicht ist es richtig zu sagen, bemerkt Balmes, daß die Continuität, abgesehen von der sinnlichen Vorstellung und lediglich im transscendentalen Gebiete betrachtet, d. h. in ihrer Realität, so wie sie einem reinen Geiste sich darbieten kann, nichts weiter ist, als die constante Beziehung vieler Wesen, welche von solcher Natur sind, daß sie in dem sensitiven Wesen das Phänomen, welches wir Vorstellung nennen, hervorbringen, und in dieser Anschauung wahrgenommen werden können, die gleichsam ihr Recipient ist, und Vorstellung des Raumes genannt werden kann. Für diesen Fall wäre dann die Ausdehnung, nach ihrem reinen Begriffe verstanden, die Multiplicität mit einer gewissen constanten Ordnung; die Continuität nichts Anderes als diese Ordnung, und die sinnliche Vorstellung der Continuität ein rein subjectives Phänomen, welches nur für die praktischen Zwecke unseres Lebens, zur Orientirung für die menschliche Seele behufs einer expediten Vollführung der nöthigen praktischen Verrichtungen des Menschen, Bedeutung hat [1]).

---

[1]) Apelt (Metaphysik, Leipzig. 1857, S. 416 ff.) erklärt den Widerstreit der oben erwähnten Kant'schen Antinomie als einen Widerstreit der Idee mit der reinen Anschauung. Die Thesis, welche auf Anerkenntniß eines der Erscheinungswelt zu Grunde liegenden Einfachen dringt, enthält ein ideales Urtheil, die Antithese ein mathematisches Urtheil. Beiden Urtheilen liegen widersprechende Begriffe zu Grunde, der Begriff einer Welt an sich und der Erscheinungswelt. Der Inhalt des mathematischen Urtheiles (unendliche Theilbarkeit) enthüllt die innere Bestandlosigkeit der erscheinenden Körperwelt, und leitet das Denken auf das hinter der Erscheinung gelegene Ewige hin, welches im Gegensatze zum endlichen und zufälligen Sein der Dinge das nothwendige und unendliche Sein der Dinge ist. Zu diesem dringt man nicht durch Wissenschaft, sondern durch den Glauben vor, der jedenfalls kein überlieferter, sondern nur ein in unserer eigenen Brust geborner Glaube sein kann (vgl. Bd. I, S. 565. 566, Note). So substituirt demnach Apelt dem philosophischen Idealismus Balmes' einen philosophischen gegen die Wissenschaft entscheidenden Glauben. Diese Resignation stützt sich auf den Kant'schen Satz, daß die Sinnenwelt der Inbegriff aller möglichen Erfahrung ist, und die Erfahrung nirgends ein

Wir gehen nunmehr auf die zweite der Accidenzkategorien, auf jene der Qualität über. Qualität nennt man — bemerkt Suarez [1]) — alles dasjenige, wodurch irgend eine Sache per modum actus et formae afficirt oder determinirt wird. Sie ist in den materiellen Substanzen das Complement der Essenz und Wirkungsfähigkeit des Dinges, und wird deßhalb von Aristoteles als dasjenige bezeichnet, quod praeter quantitatem in substantia inest. Aristoteles unterscheidet vier Paare von Qualitäten: Habitus [2]) und Dispositio [3]) — naturalis potentia [4]) und impoten-

---

Einfaches vorweist. Nun sagt wohl auch Liberatore, nonnisi in ente necessario omnimodam simplicitatem inveniri, und beschränkt gleichfalls die wahrhafte Simplicität auf die geistige übersinnliche Welt, macht aber da wieder Unterschiede in Art und Grad der Simplicität, und betrachtet diese nicht als etwas Geglaubtes, sondern als etwas auf Grund der Erfahrung Erschlossenes und philosophisch Erweisbares, wodurch der Gegensatz zwischen den Denkrichtungen der Scholastiker und des antischolastischen Apelt kenntlich genug hervortritt. Das Verhalten des Letzteren zur philosophischen Speculation reflectirt sich charakteristisch genug in seinem Verhalten zur geoffenbarten Religion; ein Schimmer der letzteren zieht ihn zu einer Art von Platonismus hin, welchen er einzig durch Vernichtigung der realen Welt und Natur zu retten weiß. Da darf man wohl billig fragen, auf welcher Seite die größere Energie des Gedankens und Gemüthes zu finden sei? Wir setzen zur näheren Orientirung folgende Stelle aus Apelt's Metaphysik her: „Jede Religionslehre setzt der Erde den Himmel, dem Diesseits ein Jenseits, dem Endlichen das Ewige entgegen. Anfangs sucht man die höhere Welt auch räumlich oben. Man setzt sie über das Krystallbach des Himmels, und, wenn die aufblühende Astronomie dieses zerstört, verlegt man sie über den Mond oder noch höher über die Sterne, wie das Empyräum der Scholastiker. Daher kommt es, daß das Wort „Himmel" ebensowohl das sichtbare Sternengewölbe, als den unsichtbaren Ort der Geisterwelt bezeichnet. Die Mechanik des Himmels zeigt uns aber, daß derselbe todte Mechanismus der Natur in den Tiefen der himmlischen Räume wie in den irdischen Gebilden waltet. Wir können das Land der Geister nicht mehr im Raume, sondern nur jenseits der Raumwelt selbst suchen. Aber wie dieß zu denken sei, macht uns erst der transscendentale Idealismus klar, der den Raum selbst aufhebt, und so allererst die Möglichkeit eines Daseins außer dem Raume zeigt." S. 486.

[1]) Metaphys., Disput. 42 ff.

[2]) Habitus wird von Suarez definirt als forma, quae confert potentiae promtitudinem in agendo.

[3]) Dispositio = affectio corporis vel animae ordinans illa secundum formam vel virtutem.

[4]) Potentia = principium proximum operationis alicujus, ad quam natura institutum et ordinatum est. — Operatio = actio proprie manans ab ipsa po-

tia [1]) — passio [2]) und passiva qualitas [3]) — Figura [4]) und Forma [5]). Dieſe verſchiedenen Species der Qualität ſind als eben ſo viele Entitäten zu betrachten, welche nicht bloß begrifflich, ſondern ſachlich von einander geſchieden ſind. Aus dieſem Grunde erklärt ſich Suarez gegen die von Thomas gegebene Ableitung der vier Qualitätsſpecies [6]), indem dieſelbe auf der Vorausſetzung beruhe, daß die verſchiedenen Species dieſer Kategorie nur nach verſchiedenen Geſichtspuncten, die ſich in unſerem Denken bilden, abgetheilt wären. Nach Suarez wird am richtigſten nach den verſchiedenen Zwecken, auf welche die verſchiedenen Qualitätsarten ſich beziehen, deren Abtheilung erklärt. Die Qualitäten ſollen die Subſtanz in Rückſicht auf deren Wirkſamkeit, Erhaltung oder Schmückung vervollſtändigen, wobei Erhaltung und Schmückung unter die gemeinſame Beziehung auf das formaliter esse im Gegenſatze zum Operari fallen. Beim Thätigſein kann weiter entweder das Wirken ſelber, oder das nächſte Princip des Thätigſeins in's Auge gefaßt werden. Dieſes Princip iſt abermals

---

tentia sive facultate, sive manens in ipsa potentia, sive transiens in aliud subjectum i. e. sive pura activa sive simul etiam receptiva et passiva.

[1]) Impotentia als Qualität = Potentia per se instituta ad aliquem actum, sed per accidens imbecillis vel facile impedibilis.

[2]) Passio = qualitas transiens quae per sensibilem alterationem rei fit z. B. Erröthen.

[3]) Passiva qualitas = qualitas stabilis per sensibilem alterationem effecta.

[4]) Figura = modus quidam resultans in corpore ex terminatione magnitudinis.

[5]) Forma = ipsa figura, non mathematico, sed physico more significata = figura ornata accidentibus, praesertim coloribus. Als eine Unterart dieſer Qualitätsſpecies wird von Suarez die Schönheit bezeichnet.

[6]) Rationem sufficientiae hujus divisionis affert D. Thomas 1, 2 qu. 49, art. 2: Qualitas (inquit) est modus substantiae secundum esse accidentale: hic autem modus potest accipi vel in ordine ad naturam subjecti, vel secundum actionem et passionem, vel secundum quantitatem. Primo modo constituitur prima species qualitatis; tertio modo constituitur quarta; secundo autem modo constituitur secunda et tertia. Nam si sit modus substantiae, ut terminus actionis, constituitur tertia, si ut principium, constituitur secunda. Quamvis enim D. Thomas hoc non declaret, tamen Cajetanus in cap. de qualitate et interpretes in 1. 2. exponunt hoc modo, et erat per se manifestum; quia non poterant aliter illae duae species sub illa communi differentia constitui. *Metaph.*, Disp. 42, sect. 5, n. 5. Vgl. meine Schrift: Der heilige Thomas von Aq., Bd. II, S. 191—193.

entweder connatural, und dann heißt es Potenz; oder es ist ein Superadditum der Potenz, und dieß ist der Habitus. Bezieht sich das Wirken selber auf eine Qualität, so ergibt sich daraus die Dispositio. Die auf das esse formale bezüglichen Qualitäten betreffen entweder die Substanz selber, oder das Quantitative an derselben; erstere ergeben sich ratione formae, letztere mehr ratione materiae. Zu ersteren gehören die passio und passibilis qualitas, zu letzteren Figur und Form. Eben so ist die von Aristoteles gewählte Ordnung in Aufzählung der Qualitätsspecies ganz sachgemäß. Er ordnet sie nach ihrem Range; die Qualitäten der ersten Species drücken den obersten Grad der Actualität und Vollendung einer Substanz aus; die Qualitäten der zweiten Species stehen, ein Können bezeichnend, über jenen der dritten Species, welchen eine vis agendi entweder nicht zukommt, oder doch nicht primär zum Zwecke des Wirkens verliehen ist. Noch tiefer stehen aus einem schon erwähnten Grunde die Qualitäten der vierten Species. Auch die Rangstellung der Träger der Qualitäten kann man in der Reihenfolge der Qualitäten ausgedrückt finden. Die Qualitäten der ersten Art können nur lebenden, erkennenden, intellectuellen Wesen zukommen. Die Potenz kann auch niederen unbeseelten Wesen zukommen, die passiblen Qualitäten aber sogar den aus sich allein zum Wirken völlig unvermögenden Wesen.

Die Suarez'sche Definition der Qualität als accidens absolutum ad complendam perfectionem substantiae tam in agendo quam in existendo wird von Arriaga [1]) bestritten; dieses Alles passe eben so gut auch auf die Quantität, die doch keine Qualität ist. Besser drücke sich Hurtado aus, welcher die Qualität definire: Accidens absolutum non quantum: soweit es sich wenigstens um den Unterschied der Qualität von der Substanz handle, lasse sich keine andere Definition, als jene Hurtado's geben. Das Merkmal non quantum wird indeß von Arriaga für überflüssig befunden, da er eine accidentale Qualität als besondere Seinskategorie nicht kennt. Mithin genügt es ihm, die Qualität als Accidens absolutum zu definiren; Accidens ist sie mit allen übrigen Modis, absolutum im Unterschiede von allen übrigen Modis, indem sie nicht gleich diesen an dieß oder jenes singuläre (numero unum) Subject gebunden ist. Lynceus behauptet, Gottes Macht könne eine solche Gebundenheit auch in Rücksicht auf Qualitäten (z. B. Farbe) wirken. Und abgesehen

[1]) Cursus philosoph., p. 1004 ff.

hievon behaupten Viele, daß Erkenntniß und Liebe, die doch auch Qualitäten ſind, in der That weſentlich am ſingulären Objecte haften. Dieß iſt aber, bemerkt Arriaga, eigentlich nur ein Streit um Formeln, nicht um die Sache; dasjenige, was weſentlich am Singulären haftet, iſt eben nicht Qualität, ſondern Modus zu nennen, und wird auch von den meiſten Neueren ſo genannt. Alles, was unter die der dritten Claſſe der Qualitätskategorie eingereihten passibiles qualitates gehört, iſt eigentlich nur als Modus zu betrachten; dieß gilt nicht bloß von den ſecundären paſſiblen Qualitäten: Farben, Gerüchen, Geſchmäcken, ſondern auch von den vier primären: Wärme, Kälte, Feuchtigkeit, Trockenheit. Die ſogenannten Qualitäten der vierten Claſſe haben gänzlich wegzufallen, Form und Figur gehören gar nicht zu den Qualitäten. Iſt die Form eine Sache, ſo gehört ſie in die Kategorie des Situs. Ueberdieß kommt jeder Qualität und jedem Modus eine Form zu; alſo kann ſie nicht eine beſondere Qualitätsſpecies abgeben. Mithin iſt die ganze Ariſtoteliſche Eintheilung der Qualitätskategorie abzuändern. Arriaga ſubſtituirt ihr, unter Verzicht auf eine primäre, alle anderen Theilungen durchherrſchende Theilung die einander kreuzenden Diſtinctionen natürlicher und übernatürlicher, vitaler und nicht vitaler, intenſibler und nicht intenſibler Qualitäten.

Eine methodiſche Ableitung und detaillirte Ueberſicht des nach ſcholaſtiſcher Auffaſſung unter die Qualitätskategorie ſubſumirten Mannigfaltigen geben die Sangallenses in ihrem Museum Peripateticum. Ihnen gemäß zerfällt die Quantitas primär in eine intima und extima. Der Inhalt der extima gehört der vierten Species an. Die intima iſt entweder sensum fugiens oder sensu perceptibilis. Das Mannigfaltige der letzteren gehört in die dritte Species. Die Qualitas insensibilis iſt entweder eine acquisita oder innata; letztere gehört der zweiten Species an. Somit bleibt für die erſte Species die insensibilis acquisita, deren Mannigfaltiges in folgendem Schema dargeſtellt wird:

I.

Habitus:

A. Naturalis vel acquisitus —

a. animae vel spiritus:

1. potentiae apprehensivae.

α. sensus internus { phantasia, aestimatio, memoria

β. intellectus

αα. intellectus verus { sapientia; intelligentia; prudentia; scientia { divina { theologia positiva; theologia scholastica; humana { speculativa { metaphysica; physica; mathematica; practica { rationalis s. logica; moralis s. ethica; ars { liberalis { lingua; tropus; ratio; lumen; tonus; angulus; astra; servilis { rus; nemus; arma; rates; vulnera; lana; faber

ββ. intellectus falsus et error

γγ. dubium et opinio

2. potentiae apetitivae

α. voluntatis { virtus moralis { justitia; temperantia; fortitudo; vitium { injustia; intemperantia; debilitas

β. appetitus sensitivi { habitus inordinati; habitus ordinati habitibus voluntatis.

b. *corporis:*

1. bene afficiens, ut { agilitas corporis / agilitas pedum / sanitas
2. male afficiens { virium debilitatio / morbi totius et partis

B. Habitus supernaturalis.

a. *gratia*

b. *virtus infusa* { fides / opes / charitas

c. *dona supernaturalia* { 7 dona Spiritus sancti / donum prophetae / donum linguarum / gratia sanitatum / discretio spirituum.

II.

Nunmehr das Schema der Qualitas insensibilis innata:

Naturalis Potentia vel Facultas —

A. Rerum animatarum.

a. *generica*

1. vegetativa
   - α. principalis { nutritiva / augmentativa / generativa
   - β. administrativa { attractiva / retentiva / digestiva / expulsiva
2. sensitiva
   - α. cognoscitiva
     - exterior { visus / auditus / olfactus / gustus / tactus
     - interior { sensus communis / phantasia / aestimativa / memoria
   - β. appetitiva { concupiscibilis / irascibilis
3. rationalis
   - α. intellectus
   - β. voluntas.

b. *specifica*

1. plantarum { vis calefactiva amaraci / vis refrigerativa cicorii / vis sanativa dictani
2. belluarum { posse rugire / posse latrare / posse hinnire etc.
3. hominum. { posse ridere / posse loqui / posse admirari / posse ratiocinari.

B. Rerum inanimatarum.

1. vis calefaciendi (in vino)
2. vis refrigerandi (in zyto)
3. vis soporandi (in mandragora)
4. vis comprimendi ebrietatem (in amelito)
5. vis attrahendi ferrum (in magnete)
6. vis expellendi choleram (in rheubarbara)
7. vis medicinalis, in { lapillis pretiosis / frugibus / seminibus
8. vis passiva, ut { ductilitas / frangibilitas / fusibilitas.

III.

Schema der dritten Qualitätsspecies Qualitas intima sensu percepitilis:

Patibilis Qualitas.

a. *visibilis.*

1. lumen { coeleste (proprium coelis ac sideribus) / elementare (proprium igni) / mixtorum (proprium crystallo et corporibus lucidis)
2. color { extremus { congregativus (nigredo) / disgregativus (albedo)
   participes extremorum { unius tantum particeps, ut { flavus albedinis / fuscus nigredinis
   medius { rubeus / viridis / caeruleus / purpureus

b. *audibilis.*

- 1. sonus animatorum
  - articulatus
    - significans ex intentione proferentis
    - non significans ex intentione (ut in pica, aut psittaco)
  - inarticulatus
    - proprius homini
      - orationalis
      - musicalis
        - multisonus
          - consonus
          - dissonus
        - unisonus
    - proprius brutis
- 2. inanimatorum
  - artificiosus (sonus tympani)
  - naturalis (sonus lapilli ad alium lapidem

c. *olfactibilis*

- odor naturalis
  - naturalis (v. c. in flore)
  - factitius (in unguento
- odor molestus
  - naturalis
  - factitius

d. *gustabilis*

- gratus
- ingratus

e. *tactilis*

- motiva, ad pondus pertinens
  - levitas
  - gravitas
- non motiva
  - prima
    - calor
    - frigus
    - humiditas
    - siccitas
  - secunda
    - molle, durum
    - aridum, lubricum
    - stipatum
    - subtile, spissum
    - leve, asperum

IV.

Schema der vierten Qualitätskategorie:

Qualitas extima:

a. *mathematica*

1. figura perfecta

- α. plana
  - multilinearis
    - quadrilatera
      - regularis
        - rhombus
        - rhomboides
        - quadratum
      - irregularis
    - trilatera
      - isopleuron
      - isoteles
      - scalenum
    - multilatera
  - unilinearis (ut orbis)
- β. solida
  - unius superficiei (ut globus)
  - plurium superficierum
    - regularis
      - pyramidalus
      - cubica
      - octoedra
    - irregularis

2. figura imperfecta

α. plana { bilinearis, ut angulus { rectilineus / curvilineus / mixtus
multilinearis, ut quadratum imperfectum

β. solida: Cubus imperfectus.

b. *naturalis.*

1. forma animatorum { hominum / belluarum / plantarum

2. forma inanimatorum { simplicium (horum secundum partes nulla certa figura, secundum totum autem orbicularis)
mixtorum (horum nec secundum totum, nec secundum partes certa est).

Dieſe Qualitäten ſind nun Gegenſtand vieler ſcholaſtiſcher Fragen und Unterſuchungen. So wirft Suarez [1]) die Frage auf, ob ſich zwiſchen die potentia activa und passiva als Mittleres eine potentia resistiva einſchiebe, wie Soncinas glaubt? Bei näherer Betrachtung ergibt ſich ihm, daß die vermeintliche Widerſtandskraft immer nur entweder in einer Wirkung der potentia activa auf Entgegenwirkendes, oder in einer privatio actus d. i. einer Impotenz beſtehe. Ob es eine potentia pure passiva gebe? Die Erfahrung weiſt keine ſolchen Potenzen auf; man muß, wenn man ſich auf die Erfahrung beruft, zwiſchen pati und recipere unterſcheiden, und wird dann finden, daß die ſogenannten paſſiven Qualitäten z. B. Durchſichtigkeit der Luft, nicht ſelber recipiren, ſondern die Materie zur Reception anderer Qualitäten disponiren. Ob eine Potenz zugleich activ und paſſiv ſein könne? Daß eine und dieſelbe res in Beziehung auf Verſchiedenes ſich verſchieden verhalten könne, iſt eine allbekannte und von Niemand bezweifelte Thatſache. So iſt der intellectus possibilis im Verhältniß zum intellectus agens eine paſſive, im Verhältniß zur Intellection eine active Potenz. Eben ſo gewiß iſt es weiter, daß die Potenzen immanenter Actionen in Hinſicht auf eine und dieſelbe Action ſich zugleich activ und paſſiv verhalten. Nur wird man zugleich geſtehen müſſen, daß die eine und ſelbe Potenz in Rückſicht auf dieſes ihr doppelſeitiges Verhältniß unter zwei verſchiedene Qualitätsſpecies (ſubalterner Art) gehöre. Wichtig iſt, den Unterſchied zwiſchen Potenz und qualitas possibilis feſtzuhalten, welcher bei nicht ſcharfer be-

[1]) Metaph., Disp. 43 ff.

grifflicher Scheidung leicht verwiſcht werden könnte, wenn es ſich um Unterſcheidung zwiſchen potentia passiva und passibilis qualitas handelt. Das unterſcheidende Merkmal beruht darin, daß die Potenz ihrer Natur nach und per se primo zu einer Thätigkeit beſtimmt iſt, ſo zwar, daß ſie, wenn ſie nicht wirkte, für etwas völlig Ueberflüſſiges, für deſſen Vorhandenſein ſich kein Grund angeben läßt, gehalten werden müßte, wie z. B. der intellectus agens. Die paſſiblen Qualitäten z. B. Wärme, Kälte, Farbe u. ſ. w. behaupten auch abgeſehen von ihrer Wirkung ihre Bedeutung zufolge deſſen, was ſie ſind (ob formalem perfectionem). Ariſtoteles nennt als zweite Qualitätsſpecies die potentia naturalis. Da entſteht die Frage, ob es bloß potentias naturales, oder auch noch andere Potenzen gebe? Verſteht man das Wort Potenz in transſcendentalem Sinne, ſo muß man allerdings zugeben, daß nicht jede active Potenz in jedem Sinne eine potentia naturalis genannt werden könne. Die göttliche Omnipotenz iſt in Hinſicht auf ihre Wirkungen nicht bloß eine natürliche, ſondern auch eine übernatürliche Potenz; die den geſchaffenen activen Potenzen eingeflößten virtutes superadditae müſſen in Rückſicht auf ihre Träger als übernatürliche Potenzen bezeichnet werden; die potentia obedientialis kann in Rückſicht auf das, was die geſchaffenen Naturen aus ſich zu leiſten im Stande ſind, keine natürliche Potenz genannt werden. Gleichwohl kommt allen dieſen Arten der Potenz doch wieder in einer gewiſſen Beziehung das Prädicat: „naturalis“ mit Recht zu. Die göttliche Omnipotenz iſt „naturalis“ in Hinſicht auf ihren Träger, die virtus supernaturalis in Hinſicht auf ihre Wirkungen, die potentia obedientialis hinſichtlich ihrer Entität. Aehnlicher Weiſe muß man, wenn man den Ausdruck potentia passiva in transſcendentalem Sinne nimmt, zugeſtehen, daß nicht jede paſſive Potenz simpliciter naturalis iſt, ſondern daß es neben derſelben auch noch eine potentia obedientialis und potentia neutra gibt. Dem Duns Scotus widerſprechend wollten Cajetan und Soto das Vorhandenſein einer potentia neutra in Abrede ſtellen. Mit Unrecht. Die materia prima verhält ſich, ſoweit ſie unter einer beſtimmten Form exiſtirt, neutral zu den indifferenten Acten dieſer Form. Das Feuer verhält ſich neutral (est in potentia neutra) dazu, ob es in ſeiner Sphäre ſich bewege oder ruhe. Die Luft verhält ſich als potentia neutra zum Lichte, weil die Form der Luft keine natürliche Inclination zum Lichte hat u. ſ. w. Hat die Materie oder paſſive Potenz keine natürliche Inclination und urſprüngliche Beſtimmung für einen beſtimmten Act, ſo ſie im Verhältniß zu demſelben

als potentia neutra anzuſehen. Die prädicamentale Potenz iſt in Hinſicht auf ihren Act immer eine natürliche Potenz, nicht ſo aber in Hinſicht auf ihr Subject, weil ſie denſelben auch als potentia obedientialis eignen kann. Jeder activen und paſſiven Potenz entſpricht ein actus proprius; dieſer verhält ſich in Abſicht auf die paſſive Potenz als formaliter actuans et perficiens, nicht aber eben ſo bei der activen Potenz, aus welcher der actus proprius vielmehr emanirt. Der Actus, welcher der Potenz entſpricht, muß immer als etwas von der Potenz real, weſentlich und ſpecifiſch Verſchiedenes erachtet werden. Denn nur da, wo zwiſchen Wirkendem und Gewirktem ein reeller Unterſchied iſt, kann von einer Efficienz im wahren Sinne des Wortes die Rede ſein; Potenz und Actus unterſcheiden ſich eſſentiell, weil secundum habitudines omnino diversas et oppositas. Da die cognoscitive Potenz an ſich zu verſchiedenen ihr möglichen Bethätigungen häufig ſich indifferent verhält, ſo iſt ihr von Natur aus die Fähigkeit zur Reception beſtimmter Habitus eigen, mittelſt deren das Wirken der Potenz erleichtert und beſchleuniget werden ſoll. Der Bewegungskraft (locomotiva) der Seele, den Thierſeelen, ſo wie dem niederen Erkenntnißvermögen der Seele ſpricht Suarez ſolche habitus ab. Alſo kann von denſelben bloß in Rückſicht auf die intellectuellen Potenzen die Rede ſein. Die Lehre von den Habitus wurde vermöge ihrer Wichtigkeit für die Lehren der Theologie und Moral von den Scholaſtikern eifrigſt beſprochen [1]). Eine der ventilirteſten Fragen war, ob die Habitus einfache oder zuſammengeſetzte Qualitäten ſeien. Die mittelalterlichen Nominaliſten Aureolus, Gregor von Rimini, Occam, G. Biel hatten das Letztere behauptet. Für Suarez ſteht es feſt, daß es keine wahrhafte und reale extenſive Zuſammenſetzung in den Habitus geben könne. Damit iſt aber zugleich auch behauptet, daß ſie untheilbar und einfach ſeien, was Cajetan in Zweifel zu ziehen ſcheint. Es kann wohl eine Mannigfaltigkeit durch Beziehung einer einfachen Entität auf verſchiedene beſondere Objecte entſtehen, wie z. B. der Glaube durch ſeine Beziehung auf viele Objecte, über welche er ſich verbreitet, ein Mannigfaltiges als Inhalt gewinnt; oder wie die Bußgeſinnung, weil ſie viele Handlungen als Objecte der Reue in ſich ſchließt, ein Mannigfaltiges unter ſich befaßt. Gleichwohl beſteht das eine ſich gleiche Weſen des Glaubens in der Annahme auf göttliches oder menſchliches Zeugniß, das Weſen

[1]) Vgl. hierüber den Schluß des neunten Capitels, und das eilfte Capitel.

der Bußgeſinnung im Schmerze über die Abwendung vom höchſten übernatürlichen oder natürlichen Zwecke des Lebens. Daraus geht hervor, daß der Habitus ex parte sui keiner extenſiven Zunahme fähig ſei, und gleich im Anfange ſeiner Erzeugung zu jedem Acte, der im Bereiche ſeines Intenſitätsgrades und der Materie ſeines Objectes gelegen iſt, befähiget ſei. Vermöge ſeiner Untheilbarkeit iſt jede Mehrung deſſelben eine Mehrung in Hinſicht auf Alles, was im Umfange und Vermögen ſeines Wirkens liegt, und eine partielle Steigerung unter gleichzeitiger Minderung oder gleichzeitigem Stillſtande nach einer anderen Beziehung nicht denkbar [1]). Gewiſſe Habitus haben keine einfache, ſondern eine zuſammengeſetzte, durch Zuſammenfaſſung und Rangirung mehrerer Qualitäten bewerkſtelligte Einheit. In dieſem Sinne iſt der Habitus des Geometers, des Metaphyſikers u. ſ. w., überhaupt des einer beſtimmten Wiſſenſchaft Kundigen zu verſtehen. Die actus und habitus der Seele, und eben ſo die primae qualitates der Elemente, alſo die Qualitäten der erſten und dritten Species ſind einer Intenſion und Remiſſion fähig; nicht ſo die Qualitäten der zweiten und vierten Species. Letztere ermangeln jener Eigenſchaften, aus welchen ſich die an erſteren zu beobachtende Intenſions- und Remiſſionsfähigkeit erklären ließe [2]). Zu näherem Eingehen in die ſcholaſtiſchen Er-

---

[1]) Ut v. c. si eadem simplex temperantia inclinat ad moderate comedendum et bibendum, non potest esse intensior ejus inclinatio ad unum actum quam ad alium. Patet ex dictis, quia inclinatio talis habitus semper tota adaequate intenditur, quia indivisibiliter; ergo quantum intenditur ad unum actum, tantum intenditur ad alium; ergo nunquam potest esse inaequaliter intensa respectu diversorum. *Metaph., disp. 44, sect. 11, n. 37.*

[2]) Nam omnes illae (intensibiles et remissibiles qualitates) fiunt per proprias actiones absque dimanatione naturali, vel si aliquae earum manant naturaliter ab aliquibus formis, ut calor a forma ignis, frigus a forma aquae, habent tamen contrarium, a quo impediri possint et minui, et per se etiam, seu per propriam actionem fieri possunt. Rursus hae qualitates ex vi suarum rationum essentialium non includunt indivisibilitatem repugnantem huic latitudini intensivae: et aliqui habent proprias entitates accidentales, in quibus possunt esse capaces hujus latitudinis. Qui discursus probat optime, si in aliquo genere dantur qualitates intensibiles, ut re vera dantur, in his maxime dari. Probat etiam, nobis non constare esse in his generibus aliquas qualitates hujus latitudinis incapaces. Et hoc satis est, ut nos affirmemus omnes qualitates harum duarum specierum esse intensibiles: id tamen demonstrare non possumus, nam fortasse vel datur vel possibilis est aliqua qualitas harum specierum, quae intendi non possit: quia in hoc non ostendimus nos positivam repugnantiam.

örterungen über Weſen und Beſchaffenheit der qualitas possibiles wird ſich im kosmologiſchen Abſchnitte dieſes Buches Gelegenheit geben, und eben ſo zur näheren Schilderung der in dieſer Hinſicht gegen den ſcholaſtiſchen Peripatetismus von Seite der neueren Naturkundigen unternommenen Angriffe.

Solche Gegner waren zunächſt die Gaſſendiſten und Carteſianer. Der Carteſianer Legrand verwirft alles Philoſophiren über die Qualitäten als eine unnütze Sache; man wiege ſich in eine thörichte Täuſchung, wenn man ſich dem Glauben hingebe, daß durch Reden über Dinge, deren Natur uns verborgen iſt, irgend etwas erzweckt werde [1]). Auch Buffier [2]) gibt die ſcholaſtiſche Lehre von den Qualitäten als beſonderen Entitäten auf; ſie gehen ihm theils in der Eſſenz der Sache auf, theils ſind ſie zufällige Modificationen der Sache; weit öfter aber — bemerkt Buffier — bedeuten ſie das Erſtere, nämlich das Eſſenzielle einer Sache. Damit berührt ſich die Definition, welche der Leibnitzianer Hanſchius von der Qualität gibt [3]). An dieſen Begriff ſchließen ſich in der Leibnitz'ſchen Speculation die Begriffe des Aehnlichen [4]) und Unähnlichen [5]) an, während aus dem Satze vom zureichenden Grunde die Unmöglichkeit der vollkommenen Aehnlichkeit

---

Sicut e converso forte datur aliqua naturalis potentia quae intendi possit et remitti; qualem multi censent esse gravitatem aut levitatem. *Metaphys., Disp. 46, n. 13.*

[1]) At, inquies, quorsum qualitates tanquam res a substantia realiter distinctae ab Aristotelicis recipiuntur? Alia profecto ratio non occurrit, quam ut his larvis ignorantiam suam celent, et quod eos fugit, magnifico vocabulo se intelligere prae se ferant. Unde si interrogentur, cur e. g. medicamenta purgent? illico audies, quia specificam habent qualitatem. Quare magnes ferrum allicit, aut versus mundi polos obvertitur? quoniam occulta qualitate imbuitur. Unde fit, quod Sirenum ossa sanguinis fluxum remorantur? quia constringendi facultatem obtinent. O scilicet ter quaterque beatos philosophos, qui norunt magnetem ad polos mundi dirigi, ignem calidum esse, carbonem atrum, mel dulce, bilem amaram, propter insitas illis qualitates, sed ignotas, secretas, et mentis nostrae captum fugientes. *Institutiones philosophicae, p. 237.*

[2]) Traité des premieres vérités, n. 228 ff.

[3]) Qualitas est omnis determinatio intrinseca entis, qua illud distingui potest ab omni alio, quod non est ens illud. *Leibnit. princ. mor. geometr. demonstr. §. 42.*

[4]) Similia sunt, in quibus omnes qualitates sese eodem modo habent. *Ibidem.*

[5]) Dissimilia sunt, in quibus qualitates se non eodem modo habent. *Ibid.*

zweier verſchiedener Dinge abgeleitet wird, auf welche Unmöglichkeit das principium identitatis indiscernibilium geſtützt iſt. Die Monaden müſſen Qualitäten d. i. innere Beſtimmtheiten haben, ſonſt wären ſie von einander nicht verſchieden, und die Dinge, deren unſichtbares Weſen ſie bilden, für uns nicht unterſcheidbar [1]). An den zuſammengeſetzten Dingen unterſcheidet Leibnitz primäre und ſecundäre Qualitäten. Zu erſteren rechnet er die vom Weſen des Körpers unabtrennlichen Eigenſchaften: Ausdehnung, Solidität, Figur, Zahl, Beweglichkeit; ſecundäre Qualitäten können jene ſein, mittelſt welcher die Körper in uns gewiſſe Senſationen, oder in anderen gewiſſe Wirkungen hervorzubringen vermögen. Die letzteren dürfen aber nur inſoweit für bloß ſecundäre Eigenſchaften gelten, als ſie bloß ſinnlich aufgefaßt, und nicht klar und deutlich gedacht werden können; denn an ſich iſt das Können etwas intelligibles, und das actu Intelligible jedenfalls eine weſentliche Beſtimmtheit deſſen, was man ſinnlich wahrgenommen [2]).

Auch Wolff [3]) definirt die Qualität als determinatio intrinseca, und unterſcheidet ſie von der Quantität dadurch, daß ſie eine ohne Zuhilfenahme von etwas Anderem erkennbare determinatio intrinseca iſt [4]). Unter dieſe Art innerer Beſtimmtheiten gehören die Essentialia, die Attribute und Modi des Dinges, und auch die Möglichkeiten der Modi. Die Essentialia conſtituiren die primären Qualitäten, die Attribute ſind derivirte nothwendige Qualitäten, die Modi derivirte contingente Qualitäten. Die Identität aller Qualitäten in zwei verſchiedenen Dingen macht

---

[1]) Cependant il faut que les Monades aient quelques qualités, autrement ce ne seroient pas même des Etres. Et si les substances simples ne differaient point par leur qualités, il n'y auroit point de moyen de s'appercevoir d'aucun changement dans les choses, puisque ce qui est dans le composé ne peut venir que des ingrédiens simples, et les monades étant sans qualités seroient indistinguable l'une de l'autre, puisqu' aussi bien elles ne diffèrent point en quantité: et par conséquent, le plein étant supposé, chaque lieu ne recevroit toujours dans le mouvement que l'Equivalent de ce qu'il avoit eu, et un état des choses seroit indistinguable de l'autre. *Leibnitz, Monadologie, §. 8.*

[2]) Nouveaux essais, liv. II, chap. 8.

[3]) Philosophia prima, §. 542 ff.

[4]) Quodsi ergo quantitatis notionem formare volueris verborum beneficio cum altero communicabilem; id alia ratione fieri nequit, quam ubi quantitatem quamdam datam illi homogeneam pro unitate assumis et illius ad hanc rationem numeris exprimis. *L. c., §. 452.*

dieſe Dinge einander ähnlich. Die Gleichheit des Aehnlichen heißt Congruenz. Die Aehnlichkeit wird dadurch zur Gleichheit, daß neben den Qualitäten auch die Quantität in den einander ähnlichen Dingen dieſelbe iſt [1]). Wolff glaubt durch die Erweiterung, die er dem Begriffe gegeben, weder dem Ariſtoteles noch den Scholaſtikern entgegen zu ſein, unter welchen ja viele neuere, unter dieſen Joh. Du Hamel die Essentialia und Propria des Dinges ausdrücklich unter die Qualitäten aufgenommen hätten.

Aus dem Geſagten folgt nun, daß die weſentlichen Qualitäten eines Dinges Eine Sache mit dem Dinge ſelber ſind, eine Behauptung, welche von Burkhauſer mit ausdrücklichen Worten aſſerirt wird [2]). Die ſogenannten abſoluten Accidenzen, bemerkt Burkhauſer, ſind lediglich eine Erfindung der Scholaſtiker, an welcher im Intereſſe des Transſubſtantiationsdogma feſtgehalten wurde. Kein Wunder, daß man in den dunklen mittelalterlichen Zeiten (in istius aetatis caligine) weiter auch viele andere Qualitäten, nicht bloß der Körper, ſondern auch anderer Weſenheiten, ja ſelbſt übernatürliche Gnadengaben unter die abſoluten Accidenzen aufnahm. Liberatore [3]) iſt mit dieſer Beſtreitung der ſogenannten abſoluten Accidenzen, unter welche nebſt der Quantität vornehmlich die verſchiedenen Qualitätsſpecies gehören, nicht einverſtanden. Wie will man die Identität der Subſtanz im Wechſel der Accidenzen wahren, wenn dieſe nicht als etwas

---

[1]) Non obstat, quod nec Euclides in notione congruentiae respiciat in similitudinem. Sufficit ceterum dum Euclides aequalitatem triangulorum ex congruentia demonstrat, quemadmodum vulgo hac notione utimur ad aequalitatem in casu singulari comprobandam vel detegendam, cetera vero omnia, quae de lineis rectis, circulo et figuris rectilineis demonstrat, si a doctrina rationum discesseris, ad triangula congruentia revocat; hoc ipso imprimis patet, quantum operae in eo collocaverit, ut geometriae elementa ad notiones communes revocaret summam evidentiam veritatibus geometricis conciliaturus. Singulare adeo Euclidis studium, quod in omni scientia imitari debemus, non intellexerunt, qui cum *Jacobo Peletario* Cenomani in Gallia matheseos professore demonstrationes principio congruentiae nixas tanquam mechanicas rejecere, propterea quod figuram unam alteri superponi concipere animo oporteat. Et sane dudum *Clavius* in prolixo scholio ad 16. Elem. III, in quo contra *Peletarium* disputat (Opp. math. Tom. I, f. 121) respondit, id demum mechanicum fore, si re ipsa facienda sit superpositio; sed cum cogitatione tantum ac mente fiat, eam esse opus rationis atque intellectus. *L. c., §. 471.*

[2]) Attributa et essentialia reipsa una eademque res sunt cum ejusdem substantia. *Ontologia, §. 351.*

[3]) Metaph. gen., p. 179.

von der Subſtanz ſachlich Verſchiedenes gelten dürfen? Der Ausdruck, abſolut, iſt allerdings bei dieſen Accidenzen übel angebracht; man ſollte ſie nicht abſolute, ſondern vielmehr relative Accidenzen nennen, da ſie eben nur kraft ihrer Relation zu der ſie tragenden Subſtanz beſtehen, und wofern der natürliche Träger wegfällt, nur durch eine übernatürliche Cauſalität getragen ſein können. Carteſius hat die abſoluten Accidenzen verworfen — bemerkt Daniel [1]) — und wollte ohne Hilfe derſelben die Transſubſtantiation erweiſen, bewies aber nichts anderes, als daß nach der Transſubſtantiation eben ſo gut, wie vor derſelben nur Brot vorhanden ſei. Denn nach Carteſius iſt die Materie quoad genus in allen Körpern dieſelbe, und ihre ſpecifiſchen Diverſitäten durch Verſchiedenheit der Configuration, Lage, Bewegung der Körpertheile bedingt. Dieſe ſind Beſchaffenheiten der Materie, bleiben aber, wie Carteſius zugeſtehen muß, im conſecrirten Brote ganz dieſelben, welche ſie vor der Conſecration waren; alſo iſt dasjenige, was vor der Conſecration Brot war, auch nach derſelben noch Brot. Mangold iſt geneigt, zuzugeſtehen [2]), daß nach der Conſecration nur Eine abſolute Accidenz, die Quantität, übrig bleibe, die nach der Conſecration bleibenden Qualitäten des Brotes, wie der Körper überhaupt, glaubt er per mechanicas affectiones et leges motus erklären zu können — eine Anſicht, die augenſcheinlich von der vorwiegend mathematiſchen und mechaniſtiſchen Denkart des Zeitalters beherrſcht iſt, welcher die peripatetiſche Anſicht nach ihrem ſpeculativen Gehalte als das relativ Höhere gegenüberſteht, daher auch die, im gegenwärtigen Falle durch Liberatore vertretene Reaction nicht ausbleiben konnte. Es handelte ſich um die Reſtauration des ſcholaſtiſchen Transſcendentalismus, der in den ausgeſprochenen nominaliſtiſchen Tendenzen der nachſcholaſtiſchen Philoſophie ſich mehr und mehr verflüchtiget hatte, womit auch das Abhandenkommen einer chriſtlich-theologiſchen und ſpecifiſch-theologiſchen Speculation zuſammenhing, die in Deutſchland erſt in dieſem Jahrhunderte unter den geiſtigen Einflüßen der Reſtaurationsepoche wieder auflebte, und zu ihrer Verſtändigung über die ihr obliegende Aufgabe einer Orientirung an den Leiſtungen der ſpeculativen Scholaſtik allerdings ſehr bedarf. Die nominaliſtiſche Tendenz der nachfolgenden Philoſophie hatte es mit ſich gebracht, daß der Gedanke des Seienden und Weſenden mehr und mehr

[1]) Iter per mundum Cartesii, p. 133 ff.
[2]) Phil. ration. et experim., Tom. I, p. 229.

in den Gedanken von Actionen und Relationen aufging, die Seinsunterschiede flüßig gemacht wurden, und der Begriff der Contrarietät des Seienden völlig verschwand. In der Leibnitz-Wolff'schen Speculation ist bloß von Identität und Diversität des Seienden die Rede, auf diese Begriffe eigentlichst das ganze speculative Gedankensystem gestützt; sie beginnt also in der That ihre metaphysischen oder logistischen Functionen und Erörterungen über das Seiende unmittelbar an der Stelle, an welcher die scholastische Speculation erst, nachdem sie aus den Regionen des transscendentalen Seins durch die drei Stufen der ersten drei Seinskategorien herabgestiegen, anlangte, nämlich bei der Kategorie der Relation.

Den Relationsbegriff anbelangend, sahen es die Scholastiker als eine erste Aufgabe an, zu erweisen, daß die Relation nicht bloß etwas in unserem Denken Gebildetes, sondern in den Dingen selber wirklich Statthabendes sei. Als Beweise für die objective Wahrheit und Giltigkeit dieses Begriffes galten die Relationen im immanenten Sein und Leben Gottes, so wie die Ordnung des Universums, die auch eine andere sein könnte, ohne daß die Dinge deßhalb andere sein müßten, als sie sind. Hieraus ergibt sich für Suarez [1]) zugleich auch schon der Begriff der Relation als einer vom Sein und Wesen der Dinge verschiedenen Accidenz, welche unbeschadet der sich gleichbleibenden absoluten Form des Dinges variiren kann, nebstbei aber doch keine besondere sächliche Realität hat, sondern nur dem Begriffe nach vom Träger und Fundamente der Relation unterschieden ist, wie Aegydius Colonna und Herväus hervorgehoben und nach ihnen die Nominalisten Occam, Gregor von Rimini urgirt haben. Ihr Sein ist lediglich das ad aliud esse dessen, was auf ein anderes bezogen wird. Sie setzt demzufolge ein Subject und Fundament, so wie einen Terminus des Beziehens voraus. Subject und Fundament brauchen nicht sachlich von einander geschieden zu sein; denn obwohl im Subject ein reeller Grund des Beziehens gelegen sein muß, so kann derselbe doch mit der inneren Natur des Subjectes coincidiren, braucht kein modus superadditus derselben oder etwas Aehnliches solcher Art zu sein. Aristoteles theilt die Relationen in drei Classen ab; Suarez findet zwar die von Thomas Aquinas [2])

[1]) Metaphys., Disp. 47.

[2]) Rationem sufficientiae tradit Divus Thomas Metaph. V, lect. 17: „Quia tribus tantum modis contingit unam rem ordinari ad aliam, scil. vel secundum esse secundum quod una res pendet in esse ab alia, et sic est tertius modus;

und Alexander Halesius [1]) versuchten speculativen Deductionen dieser Dreitheilung ungenügend, glaubt aber, daß sich dieselbe auf aposteriorischem Wege genügend rechtfertigen läßt. Wir geben das Schema dieser Kategorie nach der von den Sangallenses verzeichneten Uebersicht. Dieselben unterscheiden zuerst die relatio realis von der relatio rationis, theilen dann weiters die relatio realis in die increata (auf die Trinität bezügliche) und creata, welche abermals in die relatio secundum esse und secundum dici [2]) unterschieden wird. Die relatio secundum esse

---

vel secundum unitatem activam et passivam, secundum quod una res ab alia recipit vel alteri confert aliquid, et sic est secundus modus; vel secundum quod quantitas unius rei potest mensurari per aliam et sic est primus modus." Difficilis vero est haec ratio, nam habitudo ad aliud secundum dependentiam in esse, si generatim sumatur, magis videtur pertinere ad secundum genus, cum effectus pendeat in esse a sua causa.... Item falsum videtur, quod quantitas ut habet rationem mensurae fundat primum modum, tum quia Aristoteles non assignat ibi rationem mensurae sed unitatis vel numeri.... tum etiam quia ratio mensurae quantitative per se non est apta ad fundandam relationem realem, cum solum sit extrinseca denominatio rationis. Metaph. *Dist. 47, sect. 10, n. 15.*

[1]) Alexander Alensis dicit illam divisionem sumtam esse e tribus modis universalibus entis, qui sunt: idem et diversum, quoad primum; potentia vel actus, quoad secundum, et „perfectum vel imperfectum quoad tertium, eo modo, quo imperfectum a perfecto mensuratur, et diminutum a completo; et quia isti modi sufficienter variant naturam fundamentorum, ideo sunt tres species relationis." Sed difficile est, quod ait, tertium membrum sumi ex modo entis secundum perfectum vel imperfectum.... Deinde, quamvis asserat illos tres modos sufficienter dividere fundamenta relationum, non tamen rationem sufficientiae reddit, neque ex vi illius explicationis declarat distinctionem eorum inter se. *Ibidem, n. 16.*

[2]) Sunt qui existiment divisionem hanc relationis secundum dici et secundum esse coincidere cum alia partitione relationis in transcendentalem et praedicamentalem, ita ut relatio transcendentalis tantum sit relatio secundum dici, omnis vero relatio secundum esse praedicamentalis sit (de creatis loquimur). Haec vero sententia, licet in ore fere omnium circumferri videatur, mihi non probatur. Opinor enim relationes transcendentales includere in re ipsa et in suo esse veras et reales habitudines, quod paullo inferius ostendam; relationes autem quae tantum sunt secundum dici, proprie et in rigore sumtas distingui ab omnibus relationibus secundum esse, sive transcendentales sint sive praedicamentales.... Ut ergo proprie fiat divisio, sumi debet relatio secundum dici cum exclusione et praecisione, ita ut solum in ipso dici habitudinem habere videatur, in esse tamen nullam habeat, nec transcendentalem nec praedicamen-

zerfällt in die relatio mutua und non mutua. Unter letztere gehört die Relation der Creatur zum Schöpfer, der Scienz zum Scibile. Die relatio mutua ist nun eigentlich die prädicamentale Relation, deren nächste Eintheilungsgründe sich aus der Rücksicht auf den Terminus und auf das Fundament der Relation ergeben. Demgemäß werden unterschieden:

A.

Ratione termini.

a. relationes disquiparantiae
- superpositio
  - paternitas
  - dominatio
- suppositio
  - filiatio
  - servitus

b. relationes aequiparantiae
- similis ad simile
- aequalis ad aequale

B.

Ratione fundamenti.

a. ratione fundamenti proximi
- relationis unitatis vel numeri
  - similitudo
  - aequalitas
  - dissimilitudo
  - inaequalitas
- actionis et passionis
  - relatio calefactivi ad calefactibile,
  - relatio calefactibilis ad calefactivum.
- mensurae et mensurabilis
  - exemplaris ad imaginem,
  - imaginis ad exemplar

b. ratione fundamenti remoti
- substantiae: Identitas
- quantitatis: Aequalitas
- qualitatis: Similitudo
- relationis: Proportionalitas
- actionis: Relatio agentis immanentis ad se ipsum
- passionis: Relatio patientis ad agens
- loci et temporis
- situs et habitus

---

tulem. Dices: si res tam absoluta, ut in esse nullam habeat habitudinem, etiam transcendentalem, cur necesse erit concipi eo modo, quo est absque omni eo quod est extra essentiam ejus? Respondetur id saepe provenire ex nostro modo imperfecto concipiendi, quia non valemus concipere res, prout ipsae sunt. Addo praeterea interdum contingere, ut res etiam perfecte conceptae cognosci non possint sine concomitantia aliarum, etiamsi sint extra essentiam ejus, non

Suarez behauptet die objective Giltigkeit des Relationsbegriffes, obſchon er die Relation, wie wir ſahen, bloß dem Begriffe nach von ihrem Subjecte unterſcheidet. Compton bemängelt die etwas undeutliche Erklärung Suarez', iſt aber auch mit dem Grundgedanken derſelben nicht einverſtanden; es ſei nicht denkbar, wie die Relation etwas nur in Beziehung auf den (häufig nur zufälliger Weiſe vorhandenen) Terminus im Subjecte Vorhandenes, und doch nicht etwas aus dem Subjecte neu Producirtes d. h. nicht ſchon im Subjecte als ſolchem Begründetes ſein ſoll. Compton beſteht alſo darauf, daß ſie etwas vom Subjecte reell Verſchiedenes ſein müſſe. Um ſo weniger kann er mit jenen Scholaſtikern einverſtanden ſein, welche über Suarez hinausgehend, mit den Nominaliſten die Relation für etwas bloß in unſerem Denken Vorhandenes erklären, ſo daß dieſelbe formaliter genommen nichts anderes als die Entität des Fundamentes und Terminus der Relation bedeutete, wie Hurtado, Arriaga, Oviedo meinen, deren Anſicht nach Compton bereits dem Begriffe der Relation als deſſen, cujus totum esse est ad aliud, widerſpricht; denn damit ſeien doch gewiß nicht die concreten Dinge als ſolche gemeint, der Inhalt des Relationsbegriffes iſt ſomit etwas von den aufeinander bezogenen Dingen Verſchiedenes, ein von beiden real verſchiedener Modus. Dieſe Meinung wird aber von der Mehrheit der übrigen neueren Scholaſtiker ſchon aus dem Grunde verworfen, weil man die Entitäten nicht ohne Noth und Urſache vervielfältigen ſoll. Und welche unermeßliche Menge von Entitäten und entitativen Modis müßte durch das Verhältniß der Coexiſtenz, Priorität, Poſteriorität, Aehnlichkeit, Unähnlichkeit u. ſ. w. eines Dinges zu allen übrigen erzeugt werden! So bildete ſich denn als letzte Meinung unter den die objective Giltigkeit des Relationsbegriffes vertheidigenden Scholaſtikern: Inninger, Anton Mayr, Mangold u. ſ. w. die Anſicht heraus, daß die Relation einzig in der adaequata ratio fundandi beſtehe, indem bloß dieſe die adäquate Denominativform des Relativum oder Relatum ſei. So ſagt z. B. Ariſtoteles: Aequalia sunt, quorum qualitas est una; mithin iſt die unitas qualitatum die Denominativform der ähnlichen Subjecte.

Im Gegenſatze zu dieſer immerhin noch realiſtiſchen Vorſtellungsweiſe

---

propter habitudinem aut dependentiam, sed propter aliam altiorem connexionem in ratione causae eminenter continentis suos effectus; quo modo ajunt Theologi non posse Deum perfecte videri aut comprehendi, quin in eo cognoscantur creaturae. *L. c., sect. 3, n. 9.*

hatte ſich von jeher, wenn auch in mehr vereinzelter Weiſe, eine conceptualiſtiſche oder völlig nominaliſtiſche Vorſtellungsweiſe geltend gemacht. Aureolus und der von Arriaga [1]) bekämpfte Bonäſpei behaupteten, die Relation exiſtire bloß in unſerem Denken; der Carteſianer Legrand ſagt dasſelbe [2]). Buffier, der den Streit der beiden einander entgegengeſetzten Meinungen für einen unfruchtbaren Streit erklärt, behauptet im Grunde das Nämliche [3]). Nach Leibnitz [4]) ſind die Relationsvorſtellungen diejenigen, welchen der mindeſte Grad von Realität zukommt. Sie haben etwas von der Natur der entia rationis an ſich, ſind aber gleichwohl in der Wirklichkeit gegründet; man kann von ihnen ebenſo wie von den ewigen Wahrheiten und den Poſſibilitäten ſagen, daß ihre Realität von der höchſten Vernunft abzuleiten iſt. Zufolge des in dieſer gegründeten reellen Zuſammenhanges der Dinge gibt es, ſtrenge genommen, keine denominatio extrinseca, obſchon nach empiriſcher Betrachtungsweiſe nicht ohne Grund geſagt wird, daß Titius in dem Moment, als ſein Sohn ſtirbt, aufhört, Vater zu ſein. Wolf [5]) definirt die Relation als Dasjenige, was einer Sache nicht an ſich zukommt, ſondern kraft ihrer Beziehung zu einer anderen beigelegt wird; ſie beſteht in einer wahren oder erdichteten Abhängigkeit eines Seienden von einem anderen Seienden [6]). Man unterſcheidet Relationen des Seienden im Allgemeinen, des Seins ſeiner Qualität und Quantität nach, ferner in Hinſicht auf Coexiſtenz und ſucceſſives Sein des

---

[1]) Curs. philos. S. 201 ff.

[2]) Relatio, uti et cetera substantiae attributa, non est nisi modus intellectus nostri rem unam cum alia comparantis ob proprietates vel actus in illis repertos. *Inst. phil., p. 33.*

[3]) Des premières vérités n. 388.

[4]) Nouv. ess., Liv. II, ch. 25.

[5]) Ontologia §. 856 ff.

[6]) Burkhauſer (Ontologia, §. 120) tadelt dieſe Definition als eine zu weite, unbeſtimmte und nebſtdem doch auch wieder zu enge und ausſchließliche: Quamvis enim omnis dependentia relatio sit, non tamen omnis etiam relatio dependentia est. Nam profecto nec similitudo, nec aequalitas nec alia hujusmodi relatio est dependentia unius entis ab alio. Quis enim dicet e. g. ovum unum propterea simile aut aequale esse alteri ovo, quod ab isto dependeat? ... Et deinde, nonne etiam Deus ut creator relationem ad res creatas habet? Anne etiam hac relatio in dependentia quadam Dei a rebus creatis consistit? etenim nihil absurdius dici posset. Sed idcirco vir clarissimus ad dependentiam fictam confugit, perque eam relationes illas explicat, quae in vera dependentia sitae non sunt.

Seienden. Relationen des Seienden im Allgemeinen ſind Identität und Diverſität; Relationen des qualitativ betrachteten Seins Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Relationen des quantitativ betrachteten Seins Gleichheit und Ungleichheit, Relationen des coexiſtirenden Seins Lage und Aehnlichkeit, Relationen des in zeitlicher Aufeinanderfolge exiſtirenden Antiquität und Neuheit. Nach Leibnitz iſt die Idee der Identität und Diverſität eine der wichtigſten Relationsideen. Es gibt nicht zwei Dinge derſelben Art, die einander vollkommen gleich wären; nicht etwa bloß darum, weil ſie nicht zu derſelben Zeit denſelben Ort einnehmen können [1]), ſondern hauptſächlich deßhalb nicht, weil, eine unbedingte Gleichheit derſelben angenommen, aller individueller Unterſchied der Dinge unmöglich wäre. Darum iſt die Atomenlehre, d. i. die Annahme von durchaus nur gleichartigen, und bloß äußerlich durch Größe und Geſtalt unterſchiedenen Grundweſen der Dinge, eine reine Chimäre [2]); die wirklichen Grundweſen oder Monaden ſind ſämmtlich innerlich von einander verſchieden, und die individuelle Identität der einzelnen aus ihnen zuſammengeſetzten Bildungen von Pflanzen, Thieren, Menſchen, von welchen gleichfalls kein Individuum dem anderen vollkommen gleicht, iſt durch die diverſen Grundmonaden dieſer individuellen Subſtanzen bedingt.

Leibnitz äußert nicht ſelten in ſeinen Schriften den Wunſch, es möge das unbeſtreitbare Gute und ſehr Gute, was als ein noch unerhobener Schatz in den Werken der Scholaſtiker begraben liege, an's Licht gezogen werden. Dahin gehören nun wohl auch die von den Scholaſtikern in den der Relationskategorie vorausgehenden Erörterungen über die Qualitätskategorie regelmäßig gepflogenen Unterſuchungen über die Contrarietäten des qualitativ beſtimmten Seienden. Wenn nun hiebei vornehmlich an die am Dinge und Weſen des Dinges haftenden Beſchaffenheiten gedacht

---

[1]) Quoique le tems et le lieu (c'est à dire le rapport au dehors) nous servent à distinguer les choses, que nous ne distinguons pas bien par elles mêmes, les choses ne laissent pas d'être distinguables en soi. *Nouv. ess., liv. II, ch. 26.*

[2]) Car s'il y avoit des atomes, c'est à dire des corps parfaitement durs et parfaitement inalterables ou incapables de changement interne et ne pouvant différer entr'eux que de grandeur et de figure, il est manifeste qu'etant possible qu'ils soient de même figure et grandeur, il y en auroit alors d'indistinguables en soi, et qui ne pourroient être discernés que par des dénominations extérieures sans fondement interne, ce qui est contre le plus grands principes de la raison. *L. c., ch. 27.*

wurde, ſo wird der weitere Fortſchritt der Metaphyſik wohl darin beſtehen, die qualitativen Contrarietäten in den Eſſentialitäten und ideellen Beſtimmtheiten des Realen und Weſenden ſelber zu erkennen, und die Idee der Contraposivität zwiſchen göttlichem und creatürlichem Sein, und weiters innerhalb des creatürlichen Seins und Lebens in allen fundamentalen Gegenſätzen des Weltdaſeins und der ſittlichen Lebensordnung, zur Anſchauung und Geltung zu bringen.

Wir berückſichtigen nun noch in Kürze die übrigen Kategorien des ens reale, ſoweit das unter ſie Befaßte in ontologiſcher Beziehung in Betracht kommt. Die beiden Kategorien des Thuns und Leidens ſind nach Suarez nur ratione ratiocinata verſchieden, der Sache nach hingegen von einander nicht trennbar. Die actio iſt etwas vom Wirkenden und Gewirkten Verſchiedenes; ſie iſt der ultimus actus der potentia activa, und beſagt, an ſich genommen, nichts Anderes als die Dependenz des Gewirkten vom Wirkenden [1]). Die ſpecifiſche Diverſification der Action iſt von der Diverſität der Ziele oder Termini in der Action abhängig. Die essentialia principia der actio ſind: das Princip, von welchem ſie ausgeht [2]),

[1]) Suarez verwirft die in Gilbert's von Poirrée Schrift de sex principiis gegebene Definition der actio = forma, per quam in materiam subjectam denominamur agere. Suarez definirt ſie als modus seu dependentia ex natura rei distincta a termino facto.... Atque hunc modum sub nomine formae intelligendo — fügt er bei — recte dicere possumus, actionem esse formam qua principium activum primo in actum reducitur, seu esse formam, quae primo ac per seipsam fluit et per quam id quod proprie fit, ab agente manat ac pendet. *Metaph., Disp. 48, sect. 5, n. 1.*

[2]) Mit Rückſicht auf die causa efficiens der actio ſcheiden die Sangallenses die Actionen erſtlich in actiones naturae und actiones artis, die actiones naturae in actiones animae und actiones corporis, die actiones animae in actiones animae rationalis und actiones alterius animae.

a. Die actiones animae rationalis ſind:

1. Actiones intellectus { apprehensio; judicium { enunciativum; discursivum }
2. Actiones voluntatis:
   - *α.* Volitio { circa finem { voluntas; intentio; fruitio }; circa media { consensus; electio; usus }
   - *β.* Nolitio.

der Terminus als causa finalis [1]), das Passum, wenn ein ſolches vorhanden iſt, als causa materialis [2]). Bei den immanenten Actionen fällt das Passum hinweg. Eine causa formalis der actio iſt ſelbſtver-

---

b. Die actiones animae sensitivae ſind:

1. sensatio
2. motio spontanea
3. appetitio
   - circa bonum
     - amor
     - desiderium
     - spes
     - audacia
     - gaudium
   - circa malum
     - odium
     - fuga
     - desperatio
     - timor
     - ira
     - tristitia

c. Die actiones der anima vegetativa ſind:

1. nutritio, cui inserviunt
   - attractio
   - retentio
   - concoctio
   - distributio
2. augmentatio
3. generatio.

[1]) Eintheilung der Actio durch die Sangallenses mit Rückſicht auf den Terminus der Action:

a. actio substantialis
- generatio
- corruptio

b. actio accidentalis
- accretio et decretio (secundum quantitatem)
- alteratio (secundum qualitatem)
- latio (motus localis)
  - orbicularis (ut coelorum conversio)
  - simplex
    - recta
      - sursum
        - simpliciter: motus ignis
        - secundum quid: motus aëris
      - deorsum
        - simpliciter: motus terrae
        - secundum quid: motus aquae
  - mixta

[2]) Die entſprechende Eintheilung durch die Sangallenses:

a. actio immanens: intellectio

b. actio transiens: calefactio.

ſtändlich nicht denkbar, indem die actio eine forma simplex iſt [1]). Den Carteſianern gelten actio und passio nicht mehr als ſelbſtſtändige Kategorien, ſondern ſind, ſoweit ſie wenigſtens von Körperdingen ausgeſagt werden, als Species und Modi der Bewegung zu faſſen [2]). Leibnitz faßt beide unter Einen Geſichtspunkt zuſammen, und läßt ſie, wie ſich aus ſeinem Dynamismus hinreichend erklärt, als einen beſonderen ontologiſchen Geſichtspunkt gelten; er adoptirt die fünf erſten ariſtoteliſchen Kategorien als maßgebende, oder wenigſtens ſehr brauchbare und zweckmäßige Abtheilungen ontologiſcher Geſichtspunkte [3]). Nach Le Roy [4]) hat man mit Campanella zwiſchen Actio, Operatio, Actus zu unterſcheiden. Actio iſt Mittheilung einer eſſentiellen oder mentalen Aehnlichkeit an ein Anderes als ſolches. Operatio iſt ein einer perennen Sache eingeborner Habitus,

---

[1]) Statt deſſen noch eine andere Eintheilung bei den Sangallenses:

a. actio instantanea, ut generatio substantialis

b. actio successiva { perpetua (ut conversio coelorum) / temporanea (ut operationes rerum sublunarium).

[2]) Suarez bemerkt in dieſer Beziehung: Solet communiter dici, motum tribus modis spectari posse: primo, ut est ab alio, et sic vocari actionem; secundo, ut in aliquo accipitur, et sic esse passionem; tertio, ut est ipsa forma seu terminus in fieri, seu fieri ipsius formae, seu fluxus tendens in perfectionem formae, et sic habere rationem motus distinguique formaliter tam ab actione quam a passione.... Comparari censentur actio et passio ad motum tanquam duo modi formaliter diversi ad unum quasi materiale subjectum, quod afficiunt.... In hac tamen sententia, quantumvis communi, illud semper mihi visum est difficile, quia non video, in quo constituatur differentia inter passionem et motum, si cum proportione et secundum completas rationes suas sumantur. Suarez formulirt nun ſeine eigene Anſicht in folgenden Sätzen: Primo dicendum est, passionem et motum non distingui actualiter a parte rei, nec realiter, neque ex natura rei seu modaliter.... Secundo, passionem et motum proprie et complete sumpta secundum positivas rationes formales non distingui etiam ratione ratiocinata, sed appellatione tantum.... Tertio autem dico: Si motus secundum aliquam praecisionem aut abstractionem aut etiam secundum connotationem alicujus negationis sumatur, sic potest aliquo modo ratione distingui a passione. *Metaph., Dist. 49, sect. 2.*

[3]) Le dessein des prédicamens est fort utile, et on doit penser à les rectifier, plutôt qu'à les rejetter. Les substances, quantités, qualités, actions ou passions et relations, c'est à dire, cinq titres generaux des Etres pouvoient suffire avec ceux qui se forment de leur composition. *Nouv. ess., Liv. III, chap. 10.*

[4]) Phil. rad., tract. 2.

kraft deſſen ſich dieſelbe in ihrem Sein erhält; Operatio iſt mithin dasjenige, was die Peripatetiker eine immanente Thätigkeit nennen, deren Begriff aber mit dem von ihnen nebenher ausnahmslos giltig feſtgehaltenen Unterſchiede der causa agens von der causa patiens im Widerſpruche ſteht. Die ſeeliſche Thätigkeit (operatio) wird weit richtiger actus als actio genannt; der Intellect erkennt ſich nicht durch eine actio, ſondern durch einen actus vitalis; ſein Erkennen anderer Gegenſtände iſt eigentlich nur Innewerden der durch Einwirkung von Außen hervorgebrachten Veränderungen in der Seele, worüber ſich dieſe durch die Kraft des Intellectes mit Beziehung auf intellectuelle Principien (Primalitäten) aufklärt. Indem die Ariſtoteliker zwiſchen actus und actio nicht unterſchieden, ſind ſie in verſchiedene Irrthümer gerathen. Sie halten jede Bewegung für eine passio, und nehmen für dieſelbe überdieß einen vom Bewegten ſachlich verſchiedenen Beweger in Anſpruch [1]); daher ihr falſches aſtronomiſches Syſtem und mehrere andere naturphiloſophiſche Behauptungen, welche ſich nicht rechtfertigen laſſen.

Wolff handelt die Begriffe actio und passio in dem Abſchnitte de modificationibus rerum simplicium ab, und ſetzt ſie mit den Grund-

---

[1]) Multipliciter peccant sic arguentes: Primo quia non distinguunt inter operationem et passionem, inter naturalem et violentam et artificialem passionem. In mutationis enim actu agens et patiens distinguuntur, quoniam fit alienatio entitatis; in actu vero operationis non distinguuntur, quoniam fit per ipsum conservatio entitatis. Nec inconveniens est, admittere, idem esse agens et patiens cum *Telesio*, maxime si consideretur diverso respectu vid. ratione materiae et formae. Materia enim etsi unum sit cum forma in composito: considerata tamen ut ens patiens, et forma ut agens, utrumque admittit. Verum quia sub forma est semper in actu, dici non potest quod simul sit in potentia et in actu, dum cooperatur opus formae in se regnantis. *Aristotelici* autem decipiuntur nominis unitate; quando enim dicimus, ignem et coelum, et projectos lapides moveri, per verbum passivum, putant omnem motum esse passionem. Sed aliud est passio in voce, et non in re; ut cum ignis dicitur moveri sursum: aliud in re, non in voce, ut cum dicitur homo movere: aliud mistum, ut cum homo progreditur, vox enim passiva est, significatum activum: et progressus hominis ex actione animae et corporis componitur. Et cum instant, propterea motum coeli esse passionem, quia semper est in potentia ad ulteriorem motionem, iterum falluntur; non enim in passiva, sed in activa est potentia, cum non in potentia, et ut ub alio separato moveatur, sed ut a se. Quapropter errant ponentes in definitione motus actum simul conservativum et destructivum. *L. c., p. 14.*

begriffen der mathmatiſch-phyſikaliſchen Dynamik in nächſte Verbindung. Dieß iſt einer der Gründe, aus welchen Burkhauſer Wolff's Definition der actio ungenügend findet; dieſelbe paſſe nicht auf Gott, der kein Subject von Veränderungen ſei, wie Wolff im Subjecte der Action vorausſetzt, wenn er die Action definirt als mutatio status, cujus ratio continetur in subjecto quod eundem mutat. Will aber Wolff behaupten, daß Gott citra mutationem sui ipsius wirke, ſo muß er zugeſtehen, daß es Actionen gebe, in deren Begriffe das Merkmal mutatio keine Stelle findet. Zudem gibt ſeine Definition das eigentliche Weſen deſſen, was actio ſei, gar nicht an, ſondern erklärt nur, wodurch ſie ſich von anderen Denominationen des Seienden unterſcheide. In Bezug auf die immanenten Actionen bringt Burkhauſer darauf, zwiſchen actio und actus d. i. zwiſchen Thätigkeit und Terminus der Thätigkeit wohl zu unterſcheiden; eine Mahnung, die letztlich wohl dahin abzielt, aufmerkſam zu machen, daß die ſeeliſchen Thätigkeiten nicht als bloß ſubjective Modificationen der Seele ohne eine ihnen entſprechende objective Wahrheit zu halten ſeien [1]). Buffier gibt eine der Wolff'ſchen ähnliche Definition der actio [2]), geſteht aber, daß ſie nur auf creatürliche Actionen paſſe; vom göttlichen Handeln ſich eine klare Idee zu bilden, ſei unmöglich, und ſelbſt das creatürliche Handeln ſei im Grunde etwas Unbegreifliches [3]).

Die auf das agere und pati nächſtfolgenden zwei Kategorien ſind das Quando und Ubi. Das Esse des Prädicamentes Quando wird nach Suarez durch die intrinseca duratio einer Sache conſtituirt. Das

---

[1]) Dieß wird namentlich zur Sicherſtellung der objectiven Giltigkeit der ſinnlichen Erfahrungserkenntniſſe urgirt. Quod creaturae vere ac proprie agant (sive: polleant virtute generandi) — bemerkt Mangold — communissima est philosophorum sententia, contra Cartesium ejusque asseclas; unde et in causam creatam motus tam sollicite inquirunt. *Phil., rat. et exper.* I, S. 254.

[2]) Je dis que, per rapport aux créatures, agir est en général la disposition d'un être, en tant que par son entremise il arrive actuellement quelque changement. *De prem. ver., n. 318.*

[3]) Au reste, je ne comprends pas même ce qu'est la faculté d'agir et le principe d'action dans les créatures; j'en tombe d'accord. Je sais qu'il y a dans mon âme un principe qui fait mouvoir mon corps; je ne comprends pas quel en est le ressort; mais c'est aussi ce que je n'entreprends point d'expliquer. La vraie philosophie se trouvera fort abregée, si tous les philosophes veulent bien, comme moi, s'abstenir de parler de ce qui est manifestement incomprehensible. *L. c., n. 325.*

Subject dieſes Prädicamentes iſt dasjenige, was eine gewiſſe Dauer hat; die Dauer iſt in abstracto genommen Form oder Quaſiform des Subjectes, welches der Kategorie des Quando unterzogen wird. Dauer beſagt de formali eine poſitive Permanenz im Exiſtiren, welche vom Exiſtiren ſelber nur im Gedanken unterſchieden werden kann, wie bereits Occam hervorgehoben hat, welcher nur darin nicht ganz genau gedacht hat, daß er durch den Begriff der Dauer unmittelbar auch ſchon eine Coexiſtenz der Succeſſion mit der Exiſtenz ausgedrückt fand, während der Gedanke der Succeſſion eigentlich die Bedingung oder den Modus bedeutet, unter welchem wir uns die poſitive Permanenz vorſtellig machen. Dem Prädicamente Quando ſind alle geſchaffenen durationes unterſtellt, alſo nicht bloß die Dauer der corruptiblen Dinge, ſondern auch jene der incorruptiblen (aevum), nur nicht die Ewigkeit ſelber, weil dieſe jede Art von Succeſſion ausſchließt. Die Aeviternität beſagt im Unterſchiede von der durch die Zeit gemeſſenen Dauer eine permanente, ihrer Natur nach nothwendige Dauer; demzufolge gibt es bei der ſachlichen Ungeſchiedenheit von Exiſtenz und Dauer eben ſo viele aeva, als res aeviternae exiſtiren, worunter nicht bloß die incorruptiblen Subſtanzen, ſondern auch incorruptible Accidenzen zu verſtehen ſind. Ebenſo ſind die durationes der corruptiblen Dinge vielfach und mannigfaltig, wie dieſe ſelbſt; die durationes derſelben unterſcheiden ſich von den äviternen Durationen darin, daß ſie ab intrinseco defectibel ſind. Man kann ihnen nicht den Namen Zeit beilegen, da die Zeit eine duratio successiva bedeutet, und das Maaß jener permanenten und mit dem dauernden Dinge ſachlich identiſchen duratio abgibt. Jene duratio successiva oder das Nacheinander der continuirlichen Zeit iſt nur in der Aufeinanderfolge einer ſtetigen Bewegung, oder vielmehr dieſe Bewegung iſt, ſachlich genommen, die Zeit (tempus continuum), welche in eine phyſiſche und ſpirituelle eingetheilt wird, mit Beziehung nämlich auf den Unterſchied zwiſchen körperlicher Bewegung und geiſtiger Bewegung (in mentibus angelorum).

Dieſer Theorie wird von anderen Ordensgenoſſen Suarez' widerſprochen. Salas, Rubio, die Conimbricenses, Arriaga, Compton u. A. behaupten einen ſachlichen Unterſchied zwiſchen der Sache und ihrer Dauer. Der weſentliche Inhalt der zur Begründung dieſer Unterſcheidung beigebrachten Argumente iſt, daß das Quando etwas Zufälliges, und äußerlich zur Exiſtenz des Dinges Hinzutretendes ſei. Auch A. Mayr iſt noch dieſer Anſicht, und vertritt ſie als die unter den Scholaſtikern gewöhn-

lichere. Die Carteſianer ſind natürlich entgegengeſetzter Anſicht; Legrand definirt die Dauer als die actuale Perſeveranz des exiſtirenden Dinges; im Exiſtiren liegt auch bereits der Begriff des zeitweiligen Dauerns enthalten; gerade ſo, wie im Begriffe des Körpers die Unausgedehntheit. Buffier gibt eine ähnliche Definition: Dauern heißt exister sans être detruit; das Maaß der Dauer iſt die Zeit, die nichts anderes als die regelmäßige Wandlung einer ſinnefälligen Sache iſt [1]). Wolff bezeichnet die Dauer als Continuation der Exiſtenz, und ſchließt in den Begriff der Dauer [2]) bereits den Begriff der imaginären Zeit ein. Die Zeit ſelber definirt er als ordo successivorum in serie continua, und bezeichnet ſie als etwas von den Dingen und deren Exiſtenz Verſchiedenes. Burkhauſer ſchlägt eine Aenderung der Leibnitz-Wolff'ſchen Definition der Zeit vor, und definirt ſie als series mutationum successivarum. Series paſſe beſſer als ordo; ſoweit, als die Zeit wirklich etwas iſt, könne ſie nur eine series genannt werden. Ebenſo ſei es ſachgemäßer, von mutationibus successivis als von rebus successivis zu reden; denn zur Vorſtellung von der Zeit kommen wir nur zufolge der Wahrnehmung von Veränderungen, und gäbe es auch nur Ein Weſen, welches ſolche Veränderungen in ſich wahrnähme, ſo würde es eine Vorſtellung von der Zeit haben. Keineswegs würden wir jedoch — fügt Storchenau mit Leclerc, Locke's Ausleger bei — durch bloſſe innerliche Wahrnehmungen von Veränderungen ein objectives, gemeingiltiges Maaß der Dauer von Dingen und Vorgängen gewinnen; ein Gedanke, welchen auch der Ausruf des Dichters andeutet: O vita misero longa, felici brevis! Zur Meſſung der Dauer einer res temporanea — bemerkt Stattler — dient jede gleichförmige Bewegung, d. h. jene, welche in allen ihren einzelnen Stadien daſſelbe Maaß der Dauer einhält. Jedes dieſer Stadien ſchließt unzählig viele kleinere ein, nur nicht unendlich kleine; denn ein unendlich Kleinſtes ſchließt

---

[1]) J'admire donc que tant de philosophes aient parlé du temps et de la durée comme des choses inexplicables ou incompréhensibles: si non rogas, intelligo, leur fait-on dire, et selon la paraphrase de Locke, plus je m'applique à découvrir la nature du temps, moins je la conçois. Le temps qui découvre toutes choses ne saurait être compris luis même. Cependent, à quoi se réduisent tous ces mystères? A deux mots que nous venons d'exposer (Siehe oben im Texte). *De prem. ver., n. 372.*

[2]) Duratio est existentia, qua rebus pluribus successivis quid coexistit, seu simultanea existentia cum rebus pluribus successivis. *Philosophia prima*, §. 578.

einen logiſchen Widerſpruch in ſich, und eben ſo könnte eine aus ſolchen Theilen beſtehende Dauer gar nicht zu Ende gehen, was ſich gleichfalls widerſpricht [1]).

Unter dem Ubi — bemerkt Suarez [2]) — verſteht man einen von Subſtanz, Quantität und übrigen Accidenzen eines Dinges verſchiedenen Modus, vermöge deſſen daſſelbe an einem beſtimmten Orte iſt. Dieſer Modus reſultirt jedoch nicht formaliter aus dem Umgebenſein von einem äußeren Raume, obwohl dieß, mit Ausnahme der letzten Himmelsſphäre, an allen Dingen ſtatt hat. Man wird alſo ſagen müſſen, dem Körper als ſolchem komme das Räumlichſein zu, obwohl er nicht nothwendig im Raume d. h. vom Raume umgeben iſt. Auch die reinen Geiſter können im Raume gegenwärtig ſein, den Ort verändern, und das Vermögen hiezu kommt ihnen realiter und intrinsece zu. Die Präſenz eines Engels an einem Orte ſchließt das ſimultane Ibi eines anderen Geiſtes oder Körpers nicht aus, während die Präſenz eines Körpers an einem beſtimmten Orte die ſimultane Präſenz eines anderen Körpers ausſchließt. Der Quantität und den übrigen Accidenzen muß man ein vom Ubi der Subſtanz verſchiedenes Ubi zuſchreiben, wie ſich bereits aus der Transſubſtantiationslehre ergibt, und durch andere Gründe erhärten läßt. Denn die Subſtanz kann ohne Quantität gedacht werden, und in Kraft der göttlichen Allmacht ſogar ohne Quantität exiſtiren. Eben ſo könnte Gott umgekehrt eine Qualität z. B. Weisheit ohne die ſie tragende Quantität und Subſtanz an einem beſtimmten Orte conſerviren u. ſ. w. Von der Kategorie Ubi [3]) iſt die

---

[1]) Ueber verſchiedene andere, die ſcholaſtiſche und nachſcholaſtiſche Philoſophie betreffende Erörterungen über Zeit und Raum, vgl. Geſch. d. Thom., S. 690 ff.

[2]) Metaph., Disp. 51.

[3]) Dieſe Kategorie wird von den Sangallenses näher ſo ſpecificirt:

A. Ubi, absolute sumtum.

a. Ubi commune

1. in aëre
   - extra urbem
   - in urbe
     - sub tecto
       - publico
         - sacro
           - in templo
           - in coemeterio
         - profano
           - in curia
           - in schola
       - privato
         - in domo propria
         - in domo aliena
     - sub dio
       - in foro
       - in platea

prädicamentale Bestimmtheit des Situs nicht sachlich, sondern nur ratione verschieden, und bedeutet den durch Ubi bezeichneten Modus mit Rücksicht auf die aus localer Coordination der Theile entspringende Dispasition einer Sache [1]).

Unter die von späteren Scholastikern aufgeworfenen Fragen bezüglich der Ubi gehört jene, ob ein Ding sein könne, ohne irgendwo zu sein? Oviedo, Moneäus [2]), Meratius [3]) bejahen die Frage; Suarez, Molina, Arrubal Bubalus [4]), Lemnck, Hurtado, Arriaga, Compton stellen es in Abrede.

---

2. extra aërem { in aqua / in terra / in igne }

b. Ubi proprium

1. sacramentale (corporis Christi)
2. circumscriptivum { reale (cujuslibet corporis sub coelo) / imaginarium (coeli empyrei) }

B. Ubi respective sumtum:

1. supra
2. infra
3. ad dexteram
4. ad sinistram
5. ante
6. retro.

[1]) Die Sangallenses specificiren den Situs folgendermaßen:

a. situs proprius, v. c. { erecto capite, in homine / prono corpore, in belluis }

b. situs fortuitus

1. spontaneus in rebus animatis { statio / sessio / cubatio { naturalis { supina / prona } / non naturalis (v. c. si pedes altiores sint capite) } / inclinatio { in anteriorem partem / in posteriorem partem / in latera } }
2. artificiosus in rebus inanimatis { domus bene sita / templum male situm / arx optime sita etc. }

[2]) Philippus Monc äus: S. J., lehrte die Theologie zu Pont-a-Mousson, Flèche und Paris († 1622), und hinterließ: Disputationes theologica in aliquot selectas D. Thomae quaestiones. Paris, 1622.

[3]) Vgl. Gesch. d. Thom., S. 440.

[4]) Stephanus Bubalus *de Cancellariis* S. J., Rector des Collegium Romanum († 1634), hinterließ: Commentationum angelicarum in universam Doctoris Angelici tractionem de angelis tomus primus.

Gregor von Nazianz, Auguſtinus und andere heilige Väter ſagen passim: Quod nullibi est, non est. Wäre ein Geſchaffenes nirgend anderwo, ſo müßte es wenigſtens vor Gott (Deo praesens) ſein, ſofern Gott in ihm innerlichſt gegenwärtig iſt. Bei zuſammengeſetzten Dingen iſt eine Ubicatio ſchon vollends undenkbar, wie unmittelbar einleuchtet [1]). Mit Arriaga will Compton, unter Widerſpruch der meiſten neueren Scholaſtiker, aufrecht halten, daß die Ubication nicht bloßer Modus, ſondern eine vom ubicirten Dinge ſachlich verſchiedene Form des Dinges ſei; als Grund hiefür genügt ihm, daß auch die ſeeliſchen Functionen und Acte des Intellectes gemeinhin nicht für bloße Modificationen gelten. Das directeſte Gegentheil dieſer Behauptungen iſt die Anſicht der Carteſianer, welche das ſcholaſtiſche Ubi als beſondere Kategorie ganz aufheben, da es ihnen zufolge nur die Oberfläche des Körpers, und dieſe nichts anderes, als die Gränze ſeiner räumlichen Ausdehnung iſt. Die Ausdehnung des Körpers conſtituirt den locus internus des Körpers, die Oberfläche den locus externus deſſelben. Den Engeln wird die Möglichkeit einer örtlichen Exiſtenz abgeſprochen; ſie können nur durch ihr Wirken irgendwo ſein. Wolff lobt an Carteſius, daß dieſer eingeſehen, der Raum ſei nichts von den Dingen ſachlich Verſchiedenes; es habe ihm aber an einem deutlichen Begriffe des ordo gefehlt, und deßhalb ſei er nicht auf die richtige Definition des Räumlichſein's als ordo rerum simultanearum gekommen [2]),

---

[1]) Ein anderes Argument bei Compton: Si Deus ubicationem a magna parte solis nobis abversa tolleret, vel nos adverteremus, aut saltem Deus videret hiatum et vacuum in sole vel non. Si non, ergo eodem adhuc loco remanet pars illa solis quo ante; si ita, ergo reliquit locum priorem, ergo habet aliquam ubicationem. Idem argumentum fieri posset de quinque Angelis, quorum singuli occuparent spatium palmare, et ita rectâ linea sese invicem immediate sequerentur, ut ne minimum inter eos intervallum relinqueretur. Si enim Deus ab angelo aliquo intermedio ubicationem tolleret, vel videret spatium aliquod vacuum, quod prius occupatum fuerat ab angelo, vel non; et sic recurrunt responsiones jam datae. *Philos. univ., Disp. 33, sect. 5, n. 9.*

[2]) Leibnitius in scripto tertio adversus Clarkium §. 4, spatium definit per ordinem coexistentiarum, seu ordinem rerum simul existentium, quatenus simul existunt; in epistola vero ad Remondum per ordinem coexistendi. Quae definitio a nostra minime differt, vi definitionis simultaneorum. Ego entia distinxi in simultanea et successiva, experientia duce, atque adeo cum perinde ordo sit simultaneorum quoad coexistentiam ac successivorum quoad successionem; ideo in definitione quoque spatii simultanea opposui successivis, ut analogia,

welcher ordo als ſolcher allerdings ſowohl von den rebus simultaneis als von deren Exiſtenz zu unterſcheiden iſt. Das Richtige bei Carteſius iſt, daß er den Raum von der Möglichkeit der Coexiſtenz und von der Aufeinanderbeziehung der coexiſtirenden Dinge ableitete; ungenügend iſt es, daß er die Vorſtellung des ordo von jener der ſimultanen Dinge und deren Exiſtenz nicht abzutrennen wußte. Gleiwohl brach auch dieſe Erkenntniß ſtellenweiſe bei ihm durch, obſchon er durch Annahme der Ariſtoteliſchen Raumvorſtellung, die er mit ſeiner eigenen verband (locus externus, locus internus) ſich die conſequente Feſthaltung und Durchbildung der richtigen Anſicht unmöglich machte [1]). Burkhauſer [2]) ändert die Leibnitz-Wolff'ſche Definition des Raumes in ähnlicher Weiſe ab, wie jene der Zeit; er definirt den Raum als series rerum simultanearum. Der Raum ſei, wie Clarke gegen Leibnitz richtig hervorhebe, ein Quantum, mithin der Mehrung und Minderung fähig — eine Eigenſchaft, welche ſich mit dem Begriffe des Raumes als einer series, keineswegs aber mit dem Begriffe des Raumes als eines ordo vereinbaren laſſe. Stattler erklärt die Räumlichkeit der Welt als Folge des örtlichen Außereinanderſeins ausgedehnter Dinge, und dieſes aus der Impenetrabilität der ausgedehnten Dinge. Nicht im ordo simultaneorum — bemerkt Stattler gegen Wolff — ſondern im discrimen locorum rerum simultanearum beſteht das Weſen des Räumlichſeins; eben dieſes Geſchiedenſein iſt erklärender Grund des Räumlichſeins. Dieſes Geſchiedenſein beruht — bemerkt Stattler weiters gegen Kant — auf der Unvereinbarkeit der Be-

---

quae inter notionem spatii ac notionem temporis intercedit, clarior evaderet, atque modus, quo ad utramque pervenitur, manifestior esset. *Ontologia*, §. *589.*

[1]) Cartesius jam monuit, dum de loco loquimur, nos non tam ad figuram et magnitudinem corporis, quam ad ejus situm attendere, praecisis figura et magnitudine. Si quid vero consideramus praecisa figura et magnitudine, id instar puncti consideramus. Et astronomi loca stellarum instar punctorum considerant, centra adeo earundem supponentes ibidem, ubi eorum loca esse dicuntur. Imo in communi quoque sermone non attendimus ad magnitudinem corporum, dum de eorum loco loquimur, quoniam frequenter dicimus rem unam in locum alterius succedere, quamvis non sit ejusdem magnitudinis ac figurae; id quod jam observavit Cartesius (Princ. part. 2, §. 14), etsi §. 15 locum externum, quem vocat, cum *Aristotelicis* definiat per superficiem, quae proxime ambit locatum, non satis perpendens, quae paulo ante dixerat. *Ib.*, §. *608.*

[2]) Ontologia, §. 282.

ſtimmungen des individuellen Körperdinges mit jenen anderer Körperdinge. Numeriſch unterſchiedene Dinge ſind nur dadurch möglich, daß jedes derſelben an ſeinem beſonderen Orte außer dem anderen Dinge iſt; mithin müſſen ſie in ihrem Außer- und Uebereinanderſein einen Raum ausmachen; und dieß iſt die Urſache, daß wir uns durch unſere äußeren Sinne nichts ohne Raum vorſtellen können. Die ſubjective Nothwendigkeit der Raumvorſtellung erklärt ſich demnach aus der objectiven Wahrheit und Giltigkeit des Begriffes vom Raume.

Die Kategorie des Habitus als eines dem Dinge äußerlich Angethanen hat keine ſonderliche ontologiſche Bedeutung [1]). Suarez faßt das Gemeinſame der unter die Kategorie des Habitus fallenden Beſonderheiten im Begriffe des Schmuckes zuſammen. Arriaga erklärt, daß dieſe Kategorie keinen von den Ubicationen des Menſchen und ſeines Kleides verſchiedenen Modus ausdrücke [2]).

Die entia rationis ſind bloße Gedankendinge, welchen eine Entität nur analogiſcher Weiſe beigelegt wird. Das ens rationis gelangt zu ſeinem Sein durch einen Act des Intellectes, indem es ſich aus einem conceptus formalis deſſelben als Denkobject herausſetzt; inſofern hat es, obwohl an ſich aller Realität ermangelnd, gleichwohl ein esse objectivum, deſſen causa efficiens die auf den conceptus formalis abzweckende Action des Intellectes

---

[1]) Gleichwohl ſpecificiren die Sangallenses auch dieſe Kategorie noch näher:

a. Habitus indumenti.
1. indumentum domesticum
α. secundum totum { tunicatio / palliatio
β. secundum partes { pileatum esse / calceatum esse etc.
2. indumentum militare { secundum totum: armatus esse / secundum partes: galeatus esse

b. Habitus ornamenti, v. c. esse { coronatum / mitratum / annulatum etc.

[2]) Gelegentlich eine polemiſche Bemerkung Arriaga's gegen Suarez: Ait P. Suarez (Disp. 53, sect. 2, n. 14), arma defensiva sola, non vero offensiva, pertinere ad hoc praedicamentum, quasi utrumque proprie non sit habere arma, et utrumque non sit quid reale separabile ab homine. Ergo idem est de utrisque dicendum, sicut et de statua vestita, et de quavis re habente aliquid aliud: scil. illud *habere* esse denominationem desumtam ab ubicationibus rei habitae, et subjecti habentis illam, nulla alia superaddita entitate. *Curs. phil., p. 1008.*

iſt. Die entia rationis laſſen ſich eintheilen in ſolche, die irgend ein ſachliches Fundament haben, und in andere, die deſſelben völlig entbehren d. h. reine Fictionen ſind. Erſtere ſind: Negation, Privation, Relation. Negation und Privation können im Gegenſatze zur Relation abſolute entia rationis genannt werden, und unterſcheiden ſich unter einander dadurch, daß wohl die Negation nicht aber die Privation irgend etwas extra commune subjectum Seiendes bedeuten kann. In den Fällen, in welchen der angegebene Unterſchied nicht Statt hat, ſind Negation und Privation nicht essentialiter verſchieden, ſondern nur gemäß der Verſchiedenheit der Formen, welchen ſie entgegengeſetzt ſind. Allein ſelbſt dieſer Unterſchied kann wegfallen, und nur der Unterſchied der Subjecte, von deren einem etwas privativ, vom anderen negativ ausgeſagt wird, übrig bleiben; ſo z. B. wenn die negatio visus vom Engel negativ, vom Menſchen privativ ausgeſagt wird. Die relationes rationis werden eingetheilt in ſolche, welche des ſächlichen Fundamentes gänzlich entbehren und in andere, die deſſelben nicht ganz ermangeln. Zu erſteren gehören z. B. die zwiſchen mehreren entibus rationis als ſtatthabend gedachten Relationen. Die Relationen der zweiten Art können abermals nach Verſchiedenheit ihrer Fundamente, oder im Gegentheile nach den Varietäten der Mängel an dem, was zu einer relatio realis gefordert wird, unterſchieden werden. Dahin gehören die Relationen, welche einer Sache mit Rückſicht auf einen nicht exiſtirenden Terminus beigelegt werden, möge nun dieſer Terminus etwas Mögliches oder etwas Erdichtetes ſein; ferner die umgekehrte relatio non entis ad ens; ſodann die zwiſchen zwei wirklichen aber nicht real geſchiedenen Dingen als ſtatthabend gedachte Relation, möge ſich dieſe auf rein nur im Gedanken aufgefaßte Unterſchiede (distinctio rationis ratiocinantis) oder auf eine wenigſtens virtuell in der Sache ſelber begründete Unterſcheidung (distinctio rationis ratiocinatae) beziehen; ein weiterer Fall iſt jener, wenn beide auf einander bezogenen Gegenſatzglieder wohl reell von einander verſchieden, aber nicht innerlich auf einander bezogen ſind (z. B. relatio signi ad placitum, domini ad servum); ſodann die relationes non mutuae (z. B. visi ad videntem, scibilis ad scientiam, Dei ad creaturas existentes); endlich die intentiones logicales, welche remote in der Sache, proxime in einer denominatio extrinseca gegründet ſind. Dieſe gliedern ſich abermals nach den drei Functionen des Intellectes: apprehensio, judicium, ratiocinatio. Aus der erſten der genannten Functionen reſultiren die relationes generis,

speciei, der Definition, des Definirten u. ſ. w.; aus der zweiten Function die Relationen von Subject, Prädicat, Copula; aus der dritten Function die relationes antecedentis, consequentis, medii, extremitatis u. ſ. w. Dieſe intentiones logicales werden ſpeciell secundae intentiones genannt, weil ſie aus einer zweiten nachfolgenden geiſtigen Bearbeitung des unmittelbaren ſachlichen Bewußtſeins entſpringen, und zwar entweder aus der Wahrnehmung einer reellen Uebereinſtimmung (intentio generis, speciei u. ſ. w., überhaupt abstractio universalis), oder einer reellen Identität oder Einigung (Ausſage des Prädicates vom Subjecte) oder einer wirklichen Abfolge unius ab alio, oder einer Concomitanz u. ſ. w. (Schlußfolgerung.)

Eine unter den Scholaſtikern controvertirte Frage war, ob die entia rationis bloß durch den Intellect, oder auch durch den inneren und äußeren Sinn hervorgebracht werden könnten? Hurtado ſtellt es Suarez gegenüber in Abrede. Arriaga vertheidiget Suarez Anſicht. Hurtado irre, wenn er meint, daß der äußere und innere Sinn nichts affirmire oder negire, keine Einigung zweier Dinge auffaſſe u. ſ. w. Es iſt kein Zweifel, daß die äußeren Sinne nicht bloß das Ding, ſondern auch die Ubication deſſelben auffaſſen [1]). Eben ſo richtig ſchreibe Suarez dem inneren Sinne das Vermögen zu, entia rationis zu produciren; denn die Einbildungskraft hat das Vermögen, Bilder unmöglicher Objecte zuſammenzuſetzen, wie ſich am Hunde zeigt, der im Schlafe bellt, einen beſtimmten Ort ohne ſichtlichen Grund meidet [2]) u. ſ. w. Dieſer Anſicht wird von Compton widerſprochen; einzig mit Hilfe des Intellectes könne die Production der entia

---

[1]) Nam brutum v. c. ovis non solum apprehendit lupum ut sic (alias non sciret quod deberet fugere ut illum vitaret), sed illum apprehendit in tali loco, ideo fugit ad contrarium, ergo apprehendit unionem talis loci cum lupo, non enim solum apprehendit lupum et locum dextrum v. c., hoc enim contingit etiam respectu sinistri, sed apprehendit lupum ibi; hoc autem est falsum, ergo facit ens rationis in prima acceptione ab Hurtado tradita. *Cursus philosophicus, p. 1013.*

[2]) Fallitur canis reputans umbram hominis esse hominem illum, a quo fustibus acceptus fuit, certe in illo casu habet canis hanc apprehensionem complexam: Ab illo fui laesus, atqui ibi conjungitur percussio vel ictus ut proveniens ab illa umbra; hoc autem repugnat. Umbra enim, cum sit nihil, non potest dare ictus; ergo conjunxit canis ibi duo compossibilia, et consequenter fecit entia rationis etiam rigorosa. *Ibidem.*

rationis zu Stande kommen. [1]) Ob auch der ungeſchaffene Intellect entia rationis producire? Morawski [2]) behauptet, daß den Negationen, die nicht bloß negationes fictitiae oder negationes intentionales ſeien, die allgemeinen Eigenſchaften des Seienden: unum, verum, bonum zukommen; eine Anſicht, welche im Ganzen und Allgemeinen von Mlodzianowski [3]) beſtätiget wird.

Achtes Capitel.

Fr. Suarez' phyſikaliſche Aetiologie und deren Verhältniß zu den einſchlägigen Erörterungen der ſpäteren ſcholaſtiſchen und nachſcholaſtiſchen Philoſophie.

Die Aetiologie iſt die Lehre von den Urſachen deſſen, was iſt. Urſache wird von Suarez [4]) definirt als principium per se influens esse in

[1]) A fortiori patet, imaginativam aliorum animalium entia haec chimaerica facere non posse. Licet enim somnient, ut videmus in canibus qui subindo in somnis latrant, sicque aliqua tunc imaginentur, et forsan monstra: item cum imaginem vident in pariete depictam ex capite leonis, corpore capreae et pedibus equi, fugiunt vel prosequuntur, ergo aliquid hujusmodi tunc imaginatione sibi formant, sicut etiam iudicris quibusdam spectris aves a frugibus et arboribus arceri cernimus; in his tamen omnibus non formant ens rationis seu chimaericum, sed externam tantum earum rerum figuram concipiunt, quae non est ens impossibile, cum illam pictor penicillo assequatur. Ut vero fiat ibi ens fictum, apprehendi illae partes debent ut intra se habitudinem dicentes, et ut unione ficta conpunctae, quod etiam hominis imaginativae sine rationis cooperatione repugnat, ut diximus: licet fortasse dici posset, perfectiorem esse hominis imaginativam imaginativa aliorum animalium, utpote quae non solum immediate ad actus intellectus disponit, sed semper cum intellectu operatur, sicut et intellectus cum illa. *Phil. univ., p. 76. 77.*

[2]) Johann Morawski S. J. († 1700): Philosophiae totius principia per quaestiones de Ente in communi. Poſen, 1660. — Außerdem exiſtiren von ihm mehrere Controverſchriften gegen die polniſchen Proteſtanten, und theologiſche Commentare über Thomas Aq. Vgl. Backer III, S. 501—506.

[3]) Attendendo ad negationes inexistentes entibus positivis, ex dictis etiam immediate responderi potest, quod haec attributa a parte rei conveniant negationibus, in quantum dicunt in recto aliquid positivum et ens. Attendendo autem ad negationes non inexistentes entibus positivis conveniunt haec attributa imitative et secundum esse positivum. *Praelect. philosoph., Tract. I, disp. 5, p. 211.*

[4]) Metaphys., Disp. 12.

aliud. Das per se influere drückt aus, daß die privatio und jede accidentelle Urſache aus dem Begriffe einer wahrhaften Urſache des Seienden ausgeſchloſſen ſei. Man unterſcheidet vier Arten von Urſachen, causa materialis, formalis, efficiens, finalis. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß nur von Urſachen des Geſchaffenen die Rede ſein könne; das göttliche Sein hat keine Urſache, und eben ſo wenig kann das Hervorgehen der Perſonen in Gott ein Cauſirtwerden genannt werden, indem das dem Sohne und Geiſte mitgetheilte göttliche Sein kein anderes, als jenes des Vaters und des Sohnes iſt. Von einer materialis causa kann nur in Hinſicht auf materielle Subſtanzen die Rede ſein [1]). Causa materialis der materiellen Subſtanzen iſt die materia prima, welche in denſelben nothwendig als subjectum primum aller Formveränderungen vorausgeſetzt wird. Denn ſonſt müßten ja Corruption und Generation als Annihilation und Creation genommen werden, was dem natürlichen Verſtande widerſtreitet. Wäre die Corruption, z. B. Zerſetzung der genoſſenen Nahrung eine völlige Annihilation derſelben, ſo wären Ernährung und Wachsthum etwas Undenkbares; alle Weſenswandlungen wären, wenn es keine materia prima gäbe, Transſubſtantiationsacte u. ſ. w. Da alle ſinnefälligen Körper und Elemente der ſublunariſchen Sphäre in einander ſubſtanziell transmutirt werden können, ſo kann keiner aus ihnen die materia prima d. i. das letzte Subject der ſublunariſchen Dinge ſein. Die materia prima kann nicht ſelber ein Körper ſein — nicht etwa die Subſtanz aller generablen und corruptiblen Dinge, weil dieſe ſonſt untereinander nicht ſubſtanziell und eſſentiell verſchieden ſein könnten. Eben ſo wenig läßt ſich annehmen, daß ſie als Subſtanz mit den hinzutretenden ſubſtanziellen Formen zu neuen Subſtanzen zuſammengeſetzt würde. Denn entweder wäre ſie bereits an ſich etwas aus Act und Potenz Zuſammengeſetztes, oder ſie wäre an ſich etwas Einfaches. In erſterem Falle wäre nicht ſie, ſondern ihre Potenz die prima causa materialis. Ferner wäre für jeden Fall, ſei ſie etwas Zuſammengeſetztes oder Einfaches, das durch hinzutretende Formen aus ihr Gemachte kein unum per se, ſondern ein unum per accidens; ja eine ſolche nachfolgende Formirung iſt für den Fall, daß ſie etwas Einfaches, alſo in completo et perfecto actu wäre, geradezu unmöglich. Eben ſo wenig läßt ſich annehmen, daß der materia prima vor ihren ſpecifiſchen Formationen eine generiſche Form als forma imperfecta zukomme. Denn eine ſolche

[1]) Disput. 12.

generiſche Form, welche dem informirten Stoffe nicht zugleich einen ſpecifiſchen Charakter ertheilte, iſt gar nicht denkbar, alle ſubſtanziellen Formen haben eine von der Materie und von anderen Formen ſachlich verſchiedene eigene Entität. Daraus geht nun zugleich auch hervor, daß man der materia prima eine ihr unabhängig von der Form zukommende actuale Entität der Eſſenz nicht abſprechen könne, die, weil nicht durch die Form cauſirt, als Setzung der ſchöpferiſchen Thätigkeit Gottes angeſehen werden muß. Als causa kann die Materie in doppelter Beziehung betrachtet werden, in Beziehung auf das fieri und auf das esse der generablen Dinge; in Beziehung auf das fieri iſt ſie causa als via ad compositum (ex materia et forma), in Beziehung auf das esse iſt ſie causa als pars componens. Die Materie cauſirt unmittelbar durch ſich ſelbſt und durch ihre Entität, läßt alſo in ihrem Cauſiren keine Unterſcheidung zwiſchen einer proxima und einer principalis ratio causandi zu; ſie iſt weſentlich nur Potenz, und nichts Anderes als dieß, obwohl ſie dieß reell und entitativ iſt. Ihre Cauſalität im fieri der Form und des Compositum aus Materie und Form iſt die Generation als etwas weſentlich von der Materie Abhängiges; ihre Cauſalität in facto esse iſt die Union der Form mit der Materie, ſofern dieſe Union materialiter durch die Materie vermittelt wird und kraft dieſer Vermittelung die Form von der Materie abhängig iſt. Daß die himmliſchen Körper gleich den irdiſchen aus Materie und Form zuſammengeſetzt ſeien, iſt wohl wahrſcheinlich, aber nicht ſtreng erweisbar; daß die Materie der Himmelskörper von jener der irdiſchen verſchieden ſei, wird ſich kaum in Abrede ſtellen laſſen.

Der Begriff der materia prima als letzten Subjectes der Körperdinge, der irdiſchen namentlich, wurde jederzeit angeſtritten, ſo oft die peripatetiſch-ſcholaſtiſche Philoſophie angeſtritten wurde, ſomit auch bereits im XVI. und XVII. Jahrhunderte. Arriaga [1]) widerlegt die Einwürfe des Antiperipatetikers Gomez Pereira [2]), welcher die materia prima für ein Product aus der Coalescenz der vier Elemente hält. Dieſe Anſicht — antwortet Arriaga — verträgt ſich nicht mit den Lehren des chriſtlichen Glaubens. Denn aus ihr würde folgen, daß von einem in ſeine Elemente:

[1]) Curs. phil., S. 284.

[2]) Gomez Pereira, ein ſpaniſcher Arzt aus dem 16. Jahrhunderte, der neben verſchiedenen anderen Paradoxen auch die Seelenloſigkeit der Thiere behauptete. Das philoſophiſche Hauptwerk ſeines Lebens iſt: Antoniana margarita de immortalitate animae, opus physicis, medicis ac theologis utile et necessarium.

Feuer, Erde u. ſ. aufgelöstem Körper ſchlechthin nichts mehr übrig wäre; die Aſche z. B. von Körpern der Heiligen wäre eben nur das Erdelement als ſolches, keineswegs aber ein letzter Reſt des aufgelösten Körpers, mithin die Reliquienverehrung etwas Widerſinniges. Abgeſehen hievon iſt Pereira's Erklärung der materia prima philoſophiſch gar nicht zuläſſig, ſondern geradezu abſurd. Pereira kann nicht ſagen, daß die Elemente in der aus ihnen gebildeten Materie ſich penetriren; denn für dieſen Fall wäre Pereira's Behauptung unwahr, daß durch Verbrennung das Feuer aus dem Holze entbunden werde, um einen Ort zu haben, an welchem es ſei, denn es hätte ja ſein Ubi ſchon im Holze. Penetriren ſich aber die Elemente der Materie nicht wechſelſeitig, ſo iſt ein Theil derſelben z. B. des Menſchenkörpers, bloß Erde, ein Theil bloß Feuer, Waſſer oder Luft, während doch ſchon die Erfahrung eine Homogeneität aller einzelnen Theile eines Naturgegenſtandes aufweiſt. Weiters läßt ſich auch nicht erklären, woher die in der aus Feuer erzeugten Kohle vorhandenen Beſtandtheile von Luft, Waſſer und Erde kommen, wenn man nicht eine allen Elementen gemeinſame materia prima als beharrendes Subject der Verwandlung annimmt.

Die Carteſianer erklären die materia prima für eine unnütze Fiction, die zur Erklärung der Naturerſcheinungen nichts beiträgt. Carteſius weist darauf hin, daß die Phyſik während der vielen Jahrhunderte, in welchen die Scholaſtik die Herrſchaft hatte, gar keine Fortſchritte gemacht habe. Die ſubſtanzielle Mutation darf nicht als Beweis für die Nothwendigkeit des Begriffes der materia prima angeführt werden, bemerkt Legrand; denn jene Mutation beſteht lediglich darin, daß ein Körper gewiſſe Theile abgibt und andere an deren Stelle treten. Die Materie iſt nichts Anderes, als die Körperlichkeit, und das Weſen derſelben die Ausgedehntheit. Leibnitz [1]) unterſcheidet die Ausdehnung von der Materie; die materia prima oder die primitive paſſive Potenz beſtehe nicht in der Ausdehnung, ſondern in dem Verlangen nach Ausdehnung, und erfülle die primitive active Potenz oder die Entelechie, ſo daß hieraus die vollkommene Subſtanz oder Monas reſultirt. Aus der eigenthümlichen Verbindung mehrerer Monaden mit einander reſultire die materia secunda mit ihren derivirten Kräften, Actionen und Paſſionen. Wolff [2]) definirt die Materie als ex-

[1]) Ep. ad des Bosses, Opp., p. 436.
[2]) Cosmologia, §§. 141. 178. 241 ff.

tensum vi inertiae praeditum. Die Materie und die vis activa der Körper ſind keine Subſtanzen, und conficiren auch nicht die Subſtanzialität des Körpers, welche letztere vielmehr aus der Aggregation einfacher Grundweſen zu erklären iſt. Dieſe Grundweſen nennt man die Elemente des Körpers [1]). Die Elemente ſind ohne Ausdehnung, Größe und Figur, füllen keinen Raum aus, und entbehren der inneren Bewegung. Durch ihre Untheilbarkeit unterſcheiden ſie ſich von den materiellen Atomen, deren Beſchaffenheiten letztlich aus den einfachen Grundweſen zu erklären ſind. Von den Atomen oder corpusculis primitivis ſind die corpuscula derivativa zu unterſcheiden, welche Zuſammenſetzungen aus den corpusculis primitivis ſind. Aus den Qualitäten und der Zuſammenſetzungsart der corpuscula derivativa laſſen ſich die an den ſinnefälligen Körpern wahrnehmbaren Unterſcheidungen erklären. Die auf dieſe Erklärungsart gebaute Erkenntniß heißt die Corpuscolarphiloſophie, die ihre Sätze aus mechaniſchen [2]) und phyſiſchen [3]) Principien begründet. Dieſe Principien ſind ausreichend, und man kann hiebei, ohne Schaden für die philosophia naturalis, die Frage nach der Qualität der Elemente und nach der Exiſtenz der Atome vor der Hand auf ſich beruhen laſſen [4]).

---

[1]) Inter recentiores *Henricus Morus* in Enchiridio Metaphys., etsi cum Atomistis particulas adeo minutas, ut ulterius naturaliter dividi non possint, elementa rerum materialium faciat, ea Monades appellat. Exemplum ejus secutus est *Leibnitius* et rerum materialium principia similiter Monades vocat jure potiori, cum ipse non alia agnoscat nisi substantias simplices. Unde Monades definit, quemadmodum nos ens simplex definimus. Sed nos elementorum appellatione contenti monadum nomine non utemur. *Cosmologia*, §. 182.

[2]) E. g. Figura corpusculorum derivatorum, ex quibus corpus aliquod observabile constat, eorundem magnitudo et situs ad se invicem in compositione corporis dicuntur principia mechanica. Quicquid adeo per ea explicare valemus, illud mechanice explicamus. *L. c., §. 237.*

[3]) Enimvero si ponamus corpuscula ista esse elastica et rationem elasticitatis vel dare non possumus, vel ubi ad eam in explicandis phaenomenis corporis ex illis compositi recurrendum, mechanicam elateris explicationem non moramur; elater corpusculi est principium physicum. *Ibidem.*

[4]) Non tamen ideo existimandum est, omnem de elementis rerum tractationem esse inutilem. Praeterquam enim quod generalis eorundum cognitio in Theologia naturali inexspectatum prorsus ad res maxime arduas demonstrandas utilitatem affert; errorem quoque circa phaenomena generalia committendum prohibet, qui praejudicia plurima gignit, unde in metaphysicis difficultates oriuntur, qualis est ille Philosophorum labyrinthus de compositione et

Stattler [1]) wiederholt dieſe Theorie von der Materie und den Elementen, und fügt die Lehre von den materiis primigeniis sensibilibus oder chemiſchen Grundſtoffen bei, welche nach ihm möglicher Weiſe gleichfalls ſchon aus corpusculis derivativis zuſammengeſetzt, ſonſt jedoch gleichartig ſind, wenigſtens nicht in ungleichartige Theile ſich auflöſen laſſen. So hätten wir denn in Stattler's Anſicht eine Vermittelung der Carteſiſch-mechaniſtiſchen, Leibnitz-Dynamiſchen und der chymiſtiſchen Naturanſicht. Ueberhaupt trifft man in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts kaum irgendwo mehr auf ein ſtrictes Feſthalten an den peripatetiſchen Principien über die metaphyſiſchen Principien der Körperlehre; nach Mangold gibt es zwar Viele, welche im Streite der Meinungen die größere Summe des Wahren bei den Peripatetikern ſuchen, gleichwohl aber ſehen ſich die Peripatetiker ſelber zu mancherlei Zugeſtändniſſen an die erweiterte phyſikaliſche Erfahrungserkenntniß genöthigt, und ſuchten die Principien der mechaniſchen Naturauffaſſung mit jenen der peripatetiſchen Philoſophie zu vermitteln [2]). Liberatore [3]) iſt der Ueberzeugung, daß man ſich der peripatetiſchen Lehre von Materie und Form mit Unrecht entſchlagen haben. Abgeſehen davon, daß die Unterſcheidung von Stoff und Form eine von allen irgendwie gearteten phyſikaliſchen Grundanſichten unabhängige Geltung und Wahrheit behaupte, laſſe ſich jedwede Theorie, die ſich auf die Annahme von Monaden, Moleculen, Atomen ſtütze, poſitiv als unzureichend und verfehlt nachweiſen [4]). Was insbeſondere die Molekeln anbelangt, ſo müſſen

---

resolutione continui, et in physicis entia imaginaria Mathematicorum cum realibus in universo existentibus confunduntur, atque notio directrix in veris phaenomenorum specialium rationibus investigandis aegre admittitur. *Cosmologia, §. 234.*

[1]) Cosmologia, §§. 180 ff.

[2]) Permulti peripateticum prae ceteris systema amplectuntur; quamquam nec ipsis recentioribus Peripateticis animus sit defendere, quod omnia in hoc universo sine selectu atque discrimine exaggerata quapiam qualitatum farragine scateant; in eo potius illi sunt, ut suo cum systemate mechanicam philosophandi methodum amico foedere valeant conciliare. Et sane cum hoc ipso systemate omnino stare videtur Recentiorum opinio de moleculis heterogeneis indissolubilibus et primigeniis, quas in Philosophia passim admitti oportere totius Physicae decursus, praesertim de rarefactione, elasticitate et soliditate non obscure docebit; quin tamen propterea elementa nullo penitus modo generari posse asseratur. *Phil. rat. et exper., II,* S. 31.

[3]) Metaphys. spec., §§. 35 ff.

[4]) Vgl. Oben S. 50.

in denſelben doch abermals wieder Materie und Form unterſchieden werden. Ihre Diverſität kann nicht in ihrer homogenen Materialität, ſondern muß in etwas Anderem gegründet ſein. In der Beſonderheit ihrer Wirkungskräfte, ſagen die Phyſiker; nun gut, aber doch gewiß nicht in gewiſſen accidentellen Kräften (Anziehungs-, Abſtoßungskraft, chemiſche Verwandtſchaft u. dgl.) ſondern in ſolchen Kräften, vermöge welcher die Molecule das eigentlichſt ſind, was ſie, eines im Unterſchiede vom anderen, ſind. Dieſe Grundkraft des Moleculs iſt alſo eben dasjenige, was die Scholaſtiker ſubſtanzielle Form [1]) nennen.

Die Exiſtenz ſubſtanzieller Formen wird von Suarez [2]) bewieſen:

1. Durch den Hinweis auf die menſchliche Seele als ſubſtanzielle Form des menſchlichen Leibes.

2. Aus verſchiedenen Erſcheinungen und Vorgängen an den Sinnendingen, welche den Schluß auf eine ſubſtanzielle Weſensform unwiderleglich nahe legen. Das Waſſer iſt ſeiner Natur nach kalt; das erwärmte Waſſer kehrt nach Aufhören erwärmender Einflüſſe allmählich wieder zu ſeinem natürlichen Kältegrade zurück. Dieſe Rückkehr kann, weil ſtets ſtatthabend, nicht aus einer äußerlichen accidentellen Urſache, ſondern nur aus einem inneren Principe erklärt werden; und es läßt ſich kein anderes Princip als Urſache des conſtant eingetretenen Vorganges denken, als die natürliche Weſensform des Waſſers [3]).

---

[1]) Der Theoſoph Fr. Chr. Oettinger (vgl. Oettinger's Leben und Briefwechſel, herausgegeben von Ehmann. Stuttgart, 1859) erzählt, daß er aus ausgedörrten Meliſſen ein Oel deſtillirt habe, welches die Formen unzähliger Meliſſenblätter abbildete; dieſe Formen ſtellten ſich, wenn ſie durch Rüttelung des Oeles zerſtört wurden, bei wiederkehrender ruhiger Lage des Oeles alſogleich wieder her. „Hier hatte ich" — fügt er bei — „die Form der Meliſſen ohne ſubſiſtirende Materie.... Ich ſchließe, daß Gott vom Anfang des Wachsthums ein unſichtbares Bild darin unterhalte. Darum ſagt Paulus, daß man Gott fühlen könne in dieſen Geſtaltungen (Apoſtelg. 17, 27). Gott ergießt das Urbild aller Geſtaltungen in alle Arten von Dingen, nicht vermittelſt Präformation, ſondern in wirklicher fortwährender Wirkung."

[2]) Metaphys., disp. 15.

[3]) Experimur enim rem aliquam habentem plures operandi facultates, dum intense per unam operatur, impediri, ne per aliam operari possit, aut ne cum tanto conatu; ergo est signum, illas facultates esse subordinatas eidem formae, quae per eas principaliter operatur. Nam si nullam subordinationem inter se haberent, neque cum aliquo communi principio, quaelibet earum haberet suam operationem independenter ab alia, neque esset ulla ratio, cur conatus unius

3. Aus der Nothwendigkeit einer Completion, Perfection und Diversification der an ſich indifferenten, potentiellen und unbeſtimmten Materie.

Aus dem Letztgeſagten ergibt ſich, daß die ſubſtanziellen Formen der generablen Dinge aus der Materie educirt werden. Von den Formen der Himmelskörper kann nicht daſſelbe geſagt werden, weil ihr Fieri ein ſimultanes Setzen von Materie und Form geweſen. Hurtado findet dieſe letzte Behauptung für ſchlechthin undenkbar, worin ihm von Arriaga widerſprochen wird, obwohl auch letzterer in der Schrift keinen gegründeten Anhaltspunct für die Suarez'ſche Anſicht finden zu können glaubt [1]).

Indem Arriaga zu zeigen verſucht, daß eine und dieſelbe Form nur einem und nicht mehreren ſtofflichen Quantis oder Sinnendingen zugleich zukommen könne [2]), kehrt er ſich polemiſch gegen Diejenigen unter ſeinen Zeitgenoſſen, welche die numeriſche Einheit der ſubſtanziellen Formen aller Sinnendinge behaupten. Arriaga findet dieß abgeſchmackt [3]), und fragt die Vertreter der getadelten Anſicht, ob ſie ernſtlich glauben können, daß in Löwe und Stein dieſelbe numeriſch Eine Form ſein könne; und weßhalb ſie dieſe angebliche numeriſche Identität nicht auf die Accidenzen beider

---

impediret conatum alterius magis, quam si esset in diversis subjectis. At vero ex subordinatione ad eandem formam redditur optima ratio, quia cum illa sit finitae virtutis, dum intense applicatur ad unam operationem, distrahitur ab altera, et tanto conatu potest uni incumbere, ut ibi exhauriatur ejus virtus. *Metaphys. Disp. 15, sect. 1, n. 15.*

[1]) Fateor formam coeli, sicut et quamlibet aliam materialem substantialem potuisse a Deo creari. Verum cum illae omnes formae natura sua dependentes sint a materia, non est cur dicamus intercessisse illud miraculum in creatione coeli. Nam scriptura eodem modo loquitur de terra ac de coelo: „In principio creavit Deus coelum et terram", et tamen neque ipsi Suarez dicit, formam fuisse creatam, quia verbum „creo" in Scriptura sumitur in latiori significatione, pro eodem ac „produco"; ideoque et animantia dicuntur fuisse creata: „creavit Deus cete grandia"; item de Christo, Jerem. c. 31.: „Creavit dominus novum super terram", ergo propter locum Scripturae non cogimur agnoscere miraculum creationis formae coeli. *Curs. philos., p. 317.*

[2]) Quia eadem res nequit esse simul in pluribus locis, ergo eadem forma nequit esse naturaliter in pluribus materiis; necessario enim deberet occupare plura loca. Intellige hanc doctrinam de forma materiali; nam spiritualis scil. rationalis simul eadem est in capite, pede etc., quae sunt partes materiae distinctae; forma autem materialis nequit esse in pluribus locis neque inadaequate distinctis. *Curs. philos., p. 318.*

[3]) Nescio an philosophi dicendi, an potius deliri.

Objecte ausdehnen? Wäre in allen Dingen die eine und selbe Form, so könnte kein Ding, so lange sein stoffliches Substrat vorhanden ist, aufhören zu sein, was es ist; der todte Löwe wäre das Nämliche, was der lebendige Löwe ist, und man begriffe nicht, warum der todte Löwe, da er seiner Wesensform doch nicht verlustig gegangen sein könnte, nicht noch immer lebt, brüllt u. s. w.? Alle Thierspecies müßten gemeinsame Empfindungen haben, wenn ein Hund geschlagen wird, alle übrigen empfindenden Wesen es mitempfinden u. s. w. Der Schrift zuwider müßte man die Sterblichkeit des Thieres läugnen u. s. w. [1])

Dieser extrem realistischen Ansicht steht die atomistisch-nominalistische Ansicht der Gassendisten und Cartesianer gegenüber, welche wenigstens im unbeseelten Stoffe keine individuellen Wesensformen anerkennen, und demgemäß alle Unterschiede und Modificationen der leblosen Dinge einzig aus Bewegung, Stoß, Druck und anderen mechanischen Einwirkungen erklären. Mit Recht spricht sich Compton [2]) gegen eine solche Auffassungsweise aus, und hebt derselben gegenüber in Kürze die Momente hervor, auf welche die antimechanistische peripatetische Anschauungsweise, welche zugleich jene des unbefangenen natürlichen Menschensinnes ist, und insoferne eine über allen Streit erhabene Wahrheit in sich trägt [3]), sich stützt. Es muß substanzielle Formen und eine Diversität derselben geben; der beständige Wechsel der Dinge setzt ein beharrendes Subject und diverse Terminos des Wechselns und Wandelns voraus; die so große Verschiedenheit der Accidenzen der Sinnendinge läßt auf eine eben so große Wesensverschiedenheit dieser Dinge schließen; bei der durchgängigen Gleichheit der materia

---

[1]) Contra Scripturam hi Auctores teneantur admittere, nullum animal mori. Quamdiu enim eandem animam sensitivam retinet sibi unitam, etiamsi accidentia aliqua de novo vel acquirant vel amittant, adhuc tamen vivunt, anima enim eorum intra ipsa est. Quid ergo Scriptura dicit: Unus est hominis et jumentorum interitus, sicut illa moriuntur etc.", quid praefertur canis vivus leoni mortuo, quid toties tot equorum millia in proeliis narrantur occisa? Tot animantia Deo sacrificata? Quid Deus sollicitus fuit, ex omnibus speciebus bina et bina in arca reservare, quando toties aquae nec unicum poterant interimere? Quando cataractae coeli et abyssi magnae fontes rupti tam omnia reliquêre viva, quam si blando tanto rore fuissent respersa ac recreata? Tale ergo delirium exterminandum prorsus est ab hominum mentibus. *L. c., p. 319.*

[2]) Phys., disp. 11, scit 1.

[3]) Vgl. Gesch. d. Thom., S. 589.

communis wäre eine ſpecifiſche Verſchiedenheit der Dinge ohne ſpecifiſch-diverſe Subſtanzialformen gar nicht denkbar u. ſ. w.

Malebranche [1]) erklärt in Carteſiſcher Weiſe die Ariſtoteliſche Formenlehre für eine aus Unkunde der Natur der Körper reſultirende metaphyſiſche Fiction. Die Ariſtoteliker wiſſen nicht, daß gewiſſe beſondere Beſchaffenheiten einer ſinnlichen Subſtanz durch die Beſchaffenheit ihrer Grundkörperchen bedingt ſind, und z. B. Honig und Salz die menſchliche Zunge deßhalb verſchieden afficiren, weil die kleinſten Theilchen dieſer Subſtanzen auf ganz verſchiedene Weiſe geſtaltet ſind. Im Gegentheile, die Ariſtoteliker meinen, die Figur des Körpers ſei etwas ganz Accidentelles und vom Weſen derſelben Unabhängiges. Alſo muß man ein unbekanntes Etwas fingiren, in deſſen Kraft das Ding unabhängig von ſeiner körperlichen Configuration und Beſchaffenheit das iſt und wirkt, was es iſt und wirkt; und dieß nennen ſie dann die ſubſtanzielle Form [2]).

Gegen dieſe Lehre erhob ſich ſelbſt im Kreiſe der Ordensgenoſſen Malebranche's Widerſpruch; der Oratorianer Lagrange [3]) trat als Vorkämpfer der peripatetiſchen Formenlehre auf. Auch Leibnitz iſt mit ſofortiger Abthuung der ſcholaſtiſchen Subſtanzialformen nicht einverſtanden [4]). Er geſteht, daß auch er anfangs mit der Scholaſtik gebrochen und der Atomiſtik ſich zugewendet habe; es ſei ihm aber klar geworden, daß unter den Vorausſetzungen derſelben eine wahrhafte Einheit des einzelnen Dinges nicht denkbar ſei; eine wahre Einheit könne nicht durch ein materielles, ſondern nur durch ein formelles, d. h. mit wahrhafter Untheilbarkeit begabtes Atom vermittelt ſein. Es ſei demnach an der Zeit, die jetzt ſo

---

[1]) Recherche de la vérité. Liv. I, ch. 16.

[2]) Auch Bouſſier erkennt in der Form des Körpers nichts von den ſinnefälligen Eigenſchaften desſelben Verſchiedenes: Discerner en quoi consiste précisément la forme du corps, c'est-a-dire en quel degré de mouvements, d'arrangement, de situation et de configuration de ses parties le plus petites consiste la form du corps.... *Prem. ver., n. 498.*

[3]) Les principes de la philosophie contre les nouveaux philosophes Descartes, Rohault, Regius, Gassendi, le P. Maignan. Paris 1675 (Ein Jahr nach dem erſten Erſcheinen der Recherche de la vérité). — Traité des elements et des meteores contre les nouveaux philosophes Descartes, Rohault, Gassendi, le P. Maignan. Paris, 1679. Vgl. *Bouillier, Hist. de la phil. Cart., Tom. I, p. 533—535*

[4]) Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union, qu'il y a entre l'ame et le corps. *Opp., p. 124* ff.

verſchrieenen Subſtanzialformen wieder zu rehabilitiren, aber ſo, daß man ſich auch etwas Rechtes unter ihnen denken könne [1]). Leibnitz führt ſie demnach in der Geſtalt von Kräften wieder in die Naturlehre ein, und faßt ſie nach Art der Seelen; ſie ſeien nicht bloß Actus oder Complemente der Poſſibilität, ſondern überdieß auch originale Activitäten.

Und ſo findet ſich in der That der ſcholaſtiſche Begriff bei Wolff wieder in ſeine vollen Rechte eingeſetzt. Unter Form oder causa formalis — ſagt Wolff [2]) — verſteht man die eſſentiellen Determinationen eines Dinges; und da durch dieſe Genus und Species des Dinges beſtimmt iſt, ſo ſagen die Scholaſtiker, daß die Form dem Dinge das Esse und Distingui gebe. In der eſſentiellen Beſchaffenheit des Dinges iſt der zureichende Grund ſeiner Attribute enthalten, unter welche auch die agendi potentia gehört; demnach ſagen die Scholaſtiker mit Recht, daß die Form dem Dinge das Wirken verleihe.

In dieſem Sinne ſprechend ſcheint Wolff den Scholaſtikern noch näher zu ſtehen als Genoveſi [3]), welcher die ſubſtantielle Form als eine aus den eſſentiellen Eigenſchaften der Körper, und als active Kraft bezeichnet. Im Grunde aber iſt Wolff's Anſicht mit jener Genoveſi's identiſch, und ſchließt eine von der Scholaſtik principiell abgewieſene Anerkennung der Lehre von den einfachen Grundweſen in ſich. Hiebei verwahrt ſich nun Genoveſi freilich, wie wir ſchon früher an Wolff dasſelbe bemerkten, gegen die Unterſtellung des Leibnitz'ſchen Monadismus, und behauptet die Identität ſeiner Anſicht mit jener des heiligen Thomas

---

[1]) Je sçay que j'avance un grand paradoxe en pretendant de rehabiliter en quelque façon l'ancienne philosophie et de rappeller postliminio les formes substantielles presque bannies; mais peutestre qu'on ne me condamnera pas legerement, quand on sçaura que j'ay assez medité sur la philosophie moderne, que j'ay donné bien du temps aux experiences de physique et aux demonstrations de geometrie, et que j'ay esté long temps persuadé de la vanité de ces estres que j'ay esté enfin obligé de reprendre malgré moy et comme par force, apres avoir fait moy même des recherches qui m'ont fait reconnoistre que nos modernes ne rendent pas assez de justice à *St. Thomas* et à d'autres grands hommes de ce temps là, et qu'il y a dans les sentimens des philosophes et theologiens scholastiques bien plus de solidité qu'on ne s'imagine, pourveu qu'on s'en serve à propos et en leur lieu. *Discours sur la Metaphysique, §. 11.* Abgedruckt in Nouvelles lettres et opuscules inedits de Leibniz, Paris. 1857. S. 341.

[2]) Ontologia, §. 911. ff.

[3]) Elem. metaph., Tom. I, p. 185.

Aquina's [1]). Ohne Zweifel kam die Naturlehre durch Ueberwindung der rein mechaniſchen Erklärungsart der Carteſiſchen Schule dem Verſtändniſſe der ſcholaſtiſchen Lehre von den ſubſtantiellen Formen wieder näher, ohne jedoch, ſelbſt auf dem Standpuncte der dynamiſchen Erklärungsart das volle Verſtändniß derſelben, welches weſentlich ſpeculativer Natur, und in der von Genoveſi aus Thomas Aq. ausgehobenen Lehre [2]) angedeutet iſt, zu erringen. Die Dinge haben Sein und Wirken von ihren Formen, ſagt Thomas, und ahmen Gott nach dem Grade ihrer Formmächtigkeit nach, welcher den Grad ihrer Nähe oder ihres Abſtandes von Gott bedeutet. Dieſer Lichtgedanke der Thomiſtiſchen Speculation wurde am allermeiſten von dem in der Phyſik ganz und gar Carteſiſch geſinnten Malebranche verkannt, welcher die plaſtiſchen Formen als etwas wahrhaft Heidniſches perhorrescirte [3]), und die Anerkennung derſelben als einen Götzendienſt zu brandmarken ſuchte, welcher der Ehre des allein wahren Gottes Abbruch thue [4]).

---

[1]) Thomas Aquinas lib. III. contra Gentes diserte ac saepe pro hac corporum activitate disputat. Nam c. 69 omnia corpora esse activa propria virtute adversus Arabes magno argumentorum apparatu tuetur. Cap. vero 70 adstruit per hanc activitatem decorem ordinis in universo apparere. Praeterea saepe quoque ac velut compertum habet in omnibus universi rebus esse Dei similitudinem; eam autem in duobus esse positam, et ut sint, et ut agant, quaelibet pro sui natura ac conditione. *L. c., p. 187.*

[2]) Vgl. die vorausgehende Anmerkung.

[3]) On dira peut-être, que les formes substantielles, ces formes plastiques, par exemples, qui produisent des animaux et des plantes, ne savent point ce qu'elles sont, et qu'ainsi manquant d'intelligences, elles n'ont nul rapport aux Divinités des Payens. Mais qui pourra croire que celui qui fait des ouvrages où il paroît une sagesse qui passe celle de tous les Philosophes, les fasse sans intelligence? *Recherche de la Verite, liv. VI. P. II, chap. 3.*

[4]) Dans les saintes Ecritures, lorsque Dieu prouve aux Israelites qu'ils doivent l'adorer, c'est-à-dire, qu'ils doivent le craindre et l'aimer, les principales raison qu'il apporte, sont tirées de sa puissance pour les récompenser et pour les punir. Il leur représente les bienfaits qu'ils ont reçûs de lui, les maux, dont il les a châtiés, et qu'il a encore la même puissance. Il leur défend d'adorer les Dieux des Payens, parce qu'ils n'ont aucune puissance sur eux, et qu'ils ne peuvent leur faire ni bien ni mal. Il veut que l'on n'honore que lui, parce qu'il n'y a que lui qui soit la véritable cause du bien et du mal, et qu'il n'en arrive point dans leur ville, selon un Prophete (Amos. 3, 6), qu'il ne fasse lui même: parce que les causes naturelles ne sont point les véritables causes du

Es iſt nun wohl nöthig, anzugeben, wodurch ſich dieſer ſo extrem geſteigerte Gegenſatz zum ſcholaſtiſchen Peripatetismus zu motiviren und rechtfertigen ſuchte. Malebranche ſagt es uns direct oder indirect faſt in jedem Capitel ſeiner Recherche; es iſt der Mangel an einer auf dem analytiſchen Wege der Beobachtung gewonnenen Naturerkenntniß, was er den Ariſtotelikern beſtändig vorwirft [1]). Um dieß nachzuweiſen, unterzieht er die geſammte ariſtoteliſche Phyſik einer kritiſchen Beurtheilung, aus welcher wir, um uns den Uebergang von den causis formalibus auf die Lehre von den causis efficientibus zu bahnen, ſeine Aeußerungen über die Elemente und Qualitäten der irdiſchen Körper ausheben [2]). Die vier Elemente ſind nach Ariſtoteles Feuer, Luft, Waſſer, Erde, aber nicht unter den unſeren Sinnen erkennbaren Formen, ſondern unter anderen Formen, welche für uns nicht Gegenſtand der ſinnlichen Erfahrung ſind. Was kann man denn nun von ihnen nach Ariſtoteles eigentlich wiſſen? Er charakteriſirt ſie nach gewiſſen Qualitäten, in welchen ihr Weſen ſich bekunden ſoll; die Qualitäten ſind Schwere und Leichtigkeit, Kälte und Wärme, Trockenheit und Feuchtigkeit. Das Feuer iſt das Leichte, die Erde das Schwere; in Hinſicht auf dieſe beiden einander entgegengeſetzten Eigenſchaften nähert ſich die Luft dem Feuer, das Waſſer der Erde an. Iſt damit etwas über die Natur der Elemente ausgeſagt? Sind leicht und ſchwer nicht relative Begriffe? Kann nicht ein und derſelbe Körper, je nachdem man ihn mit dieſem oder jenem vergleicht, ſchwer oder leicht genannt werden? Alle Körper ſind ſchwer und alle Körper ſind leicht; Luft und Feuer ſind eben nur nicht ſo ſchwer wie Waſſer und Erde, Waſſer und Erde nicht ſo leicht wie Luft und Feuer. Dieß ſind Sätze, die ſich ohne Schwierigkeit

---

mal qu'elles semblent nous faire; et que comme c'est Dieu seul qui agit en elles, c'est lui seul qu'il faut craindre et qu'il faut aimer en elles, soli Deo honor et gloria. *Ibidem.* Vgl. übrigens auch Bd. I, S. 536. 570.

[1]) Aristote, qui mérite avec justice la qualité de Prince de ces Philosophes dont je parle, parce qu'il est le pere de cette Philosophie qu'ils cultivent avec tant de soin, ne raisonne presque jamais que sur les idées confuses que l'on reçoit par les sens, et que sur d'autres idées vagues, générales et indéterminées, qui ne représentent rien de particulier à l'esprit.... Presque tous ses ouvrages, mais principalement ses huit Livres de Physique, dont il y a autant de Commentateurs différens q'uil y a de Régens de Philosophie, ne sont qu'une pure Logique. Il n'y enseigne que des termes généraux, dont on se peut servir dans la Physique. Il y parle beaucoup, et il n'y dit rien. *L. c., chap.* 2.

[2]) L. c., chap. 5.

aus Ariſtoteles ſelber deduciren laſſen. Was wiſſen wir alſo, wenn wir uns an ihn halten, über die eigentliche Natur der Elemente? Was können wir unter dieſen Vorausſetzungen über die Natur zuſammengeſetzter Körper wiſſen, deren conſtitutive Theile eben die Elementarkörper ſind? Nicht beſſer ſteht es um die Aufſchlüſſe, welche wir mittelſt der übrigen, den Elementen zugeſchriebenen Qualitäten gewinnen ſollen. Das Feuer iſt warm und trocken, die Luft warm und feucht, das Waſſer kalt und feucht, die Erde kalt und trocken. Wärme definirt Ariſtoteles als dasjenige, was Dinge derſelben Art vereiniget. Geſetzt, dieſe Definition wäre richtig, ſo erführen wir durch ſie deſſenungeachtet noch nichts über die eigentliche Natur der Wärme. Sie iſt aber nicht richtig; das Waſſer wird durch die Wärme nicht conglutinirt oder condenſirt, ſondern aufgelöst und diſſipirt. Die Wärme comprimirt nicht, ſondern dehnt aus, wenn man ſchon überhaupt von einer Wirkung der Wärme reden will, was aber nicht angeht, da es nicht einmal gewiß iſt, daß dem Feuer Wärme eigen ſei. Nicht durch die Wärme, ſondern durch die von ihm ausgehende Bewegung wirkt das Feuer auf andere Körper. Eben ſo unrichtig iſt die der Kälte zugeſchriebene Wirkung des Vereinigens von gleichartigen oder ungleichartigen Dingen. Die Kälte iſt objectiv genommen nichts anderes, als das Aufhören der Bewegung, welche in den Dingen durch die Wärme hervorgebracht worden war. Demnach iſt es klar, daß die Kälte nicht daſſelbe wie die Wärme bewirkt, und überhaupt gar nicht wirkt, weil ſie eben den Stillſtand einer Bewegung und Wirkung andeutet. Nicht glücklicher verfährt Ariſtoteles, wenn er aus den genannten vier Qualitäten der elementaren Körper alle Qualitäten der zuſammengeſetzten Körper z. B. die Farben, Gerüche, ſelbſt die Schwere und Leichtigkeit der zuſammengeſetzten Körper ableitet. Das Weiße reſultirt aus dem Hinzutritt des Feuchten zum Warmen; deßhalb bleichen ſich die Haare der Greiſe!! Der Geſchmack beſteht in der Miſchung der Trockenheit mit der Feuchtigkeit und Wärme. Sollte dieß eine gute und einleuchtende Erklärung ſein? Den Hunger definirt Ariſtoteles als Verlangen nach dem Warmen und Trockenen, den Durſt als Verlangen nach dem Feuchten und Kalten. Subſtituirt man in dieſen Definitionen den Ausdrücken warm, kalt, trocken, feucht die von Ariſtoteles gegebenen Erklärungen dieſer Ausdrücke, welcher Galimathias von Abſonderlichkeiten ergibt ſich da? [1]) Und wenn bereits

[1]) Si au lieu des definitions de la faim et de la soif on substituoit les definitions de ces noms, appellant la faim le desir de ce qui assemble les choses

ſo einfache Probleme, wie die erwähnten, aus Ariſtoteles ſich nicht erklären laſſen, um wie viel weniger wird die Philoſophie zur Erklärung weit umfaſſenderer, verwickelterer zureichend ſein!

Malebranche repräſentirt in dieſen Auslaſſungen den Culminationspunkt der Verſtimmung gegen die Ariſtoteliker, die allerdings noch nicht dazu gekommen waren, und bei dem damaligen Stande der Naturerkenntniß auch unvermögend waren, die metaphyſiſchen Grundlagen ihrer Naturanſchauung analytiſch zu erproben. Ein weiter vorgeſchrittenes Verſtändniß der Natur mußte denſelben zweifelsohne wieder näher kommen, und die Verbitterung der Carteſiſchen Schule gegen die Ariſtoteliker beruhte großen Theils auf den Einſeitigkeiten ihrer eigenen Anſchauungen. Dahin gehört die Abſicht, alles Geſchehene in der Natur einzig aus den Geſetzen der Bewegung und Mechanik erklären zu wollen; [1]) was in dieſer Erklärung

---

de même nature, et de ce qui se tient facilement dans ses propres bornes, et difficilement dans des bornes etrangeres; et definissant la soif le desir de ce qui assemble les choses de même et différente nature, et de ce qui ne se pouvant contenir facilement dans ses propres bornes, se contient facilement dans des bornes etrangeres. *L. c., chap. 5.*

[1]) Gegen dieſes Gebrechen der Carteſiſchen Philoſophie polemiſirt der Benedictiner B. Bühler in ſeiner Schrift: *Prima philosophiae experimentalis principia in peripateticis fundamentis solidata* (Salzburg, 1743). Er zeugt die Unzureichenheit der mechaniſchen Erklärung im Beſonderen an den Wirkungen der Wärme und Kälte. »Moderni Atomistae dicunt calorem consistere in celeri perturbatoque motu minimarum atque insensibilium partium... In qua sententia illud mirum videri potest, quod illius patroni naturam caloris in motu particularum *insensibilium* constituant, et opinionis suae fundamentum a motu partium valde utique *sensibili* desumant. Sed ulterius longe solidius probari potest, quod calor non consistat in solo motu perturbato corpusculorum, *si haec de se et ex natura sua calida non sunt*, et hoc quidem ex ipsa mente Neotericorum, juxta quos partes fluidorum vario et perpetuo motu agitantur; unde aquam e. g. omniaque reliqua corpora fluida intense semper calida esse juxta illos manifeste sequeretur. Aer etiam, quam vario, quamque pernici ac perturbato identidem motu feratur, quin tamen exinde incalescat, nemini plane ignotum esse potest. Eben ſo verfehlt iſt die Erklärung der Kälte aus der Ruhe der vorher bewegten Körperatome: Nam juxta ipsosmet hoc auctores sensus nihil aliud praeter motum localem et impetum percipere possunt. Dein si frigus in omnimoda particularum quiete consistat, quomodo unum corpus frigidum e. g. glacies, alterum sibi vicinum et calidum infrigidare poterit? cum tamen hoc ipso, quod omnino quiescant, nihil certe operari in corpore vicino possunt, adeoque nec qualitatem, nec motum, nec quietem producere. Demus autem, frigus non in omnimoda

nicht aufging, wurde als bloß ſubjective Apperception der Sinne genommen. Dieſe Anſchauung iſt im Weſentlichen auch jene Malebranche's; daher dann auch die Angriffe auf die von den Scholaſtikern behauptete Zuverläſſigkeit und Gewißheit der ſinnlichen Erfahrung, wobei überſehen wurde, daß es ſich nicht um die zufälligen unmittelbaren Eindrücke von Außen, ſondern um eine vernünftig aufgefaßte und zurechtgelegte Erfahrungskenntniß handle, deren Recht und Geltung beſtreiten zu wollen, doch nur einem Idealiſten im üblen Sinne des Wortes einfallen kann. Dieſer Idealismus blieb in der That nicht aus; das Malebranche'ſche Schauen in Gott ſtreifte bereits an einen Idealismus krankhafter Art, Berkeley's Idealismus war noch ungeſünder; und was ſoll man von jenem G. Fichte's ſagen! Ein beſtändiges Stichblatt der Gegner der Scholaſtik waren die qualitates occultae der ſcholaſtiſchen Phyſik; indeß mußte das, was die Scholaſtiker ein occultum [1]) nannten, auch ihren Gegnern etwas Unbekanntes bleiben, ſo lange Chemie und experimentale Phyſik darüber nicht nähere Aufſchlüſſe geben. Und nebenbei kann man ſich des Gedankens nicht entſchlagen, daß die ſcholaſtiſche Anſchauung dieſer qualitates, wenn auch keine analytiſch vermittelte, dennoch ungleich tiefer iſt und einem genialen Naturſinne mehr zuſagt, als jene ihrer auf mechaniſtiſchen Principien fußenden Gegner [2]).

---

particularum quiete, sed in minori ac lentiori earundem motu consistere: quomodo fluida, quae semper magis agitantur quam solida, saepe poterunt esse frigidissima, solida e contra non raro callidissima? Quomodo segnis iste et iners particularum, extrinsecus vitreo vasi, cui inclusus est calidus liquor, applicatarum motus efficere poterint, ut etiam quiescere, vel saltem minus moveri incipiant particulae liquoris calidi, hoc ipso, quia calidae sunt, vehementer commotae? S. 145. 146.

[1]) Quales potissimum sunt virtutes medicae, venenatae, vis electrica — bemerkt Bühler — ac praecipue admirabilis illa solique Deo (quemadmodum eruditissimus *Corsinus S. J.* aeque profundus ac modestus Neotericus ait) cognita magnetis virtus, quae continuo et ad se ferrum attrahit, et semetipsam ad polum vertit. Bühler zählt einige qualitates occultas im Einzelnen auf: Sic inditam esse remorae occultam vim ajunt, qua navis cursus sistit; vim soporiferam inesse papaveri, purgativam senae, attractivam electro et magneti. Quin etiam horrorem, amorem, odium, metum, ceterosque affectus corporis ex innata quadam sympathetica vel antipathetica virtute provenire contendunt.

[2]) Cum omnia omnino corpora etiam solidissima, praesertim autem medicinalia ac venenata copiosa emittant effluvia, quemadmodum innumeris experientiis ostendi posset, atque in emissione horum effluviorum certam aliquam atmosphaeram sive sphaeram activitatis observent, et sic sua effluvia ad certam

Mit Recht beharrten ferner die Peripatetiker darauf, die von Malebranche ſchlechthin verworfene Ariſtoteliſche Erklärung der Qualitäten der zuſammengeſetzten Körper wenigſtens zum Theile aufrecht zu erhalten [1]), und räumten unter dem Einfluſſe der damaligen phyſikaliſchen Anſchauungen der mechaniſchen Erklärungsart mehr ein, als derſelben einzuräumen war [2]). Denn dieſe ſtellte ſich eben nur im erſten Heraustritte aus der Unmittelbarkeit der peripatetiſchen Anſchauungsweiſe ſo ausſchließlich in den Vordergrund, und war der erſte Schritt zur analytiſchen Vermittelung der letzteren [3]), welche neben der mathematiſch-mechaniſtiſchen Anſchauung auch die

---

usque distantiam per gyrum diffundant: quid ni etiam virtutes medicas et alias qualitates occultas quem plurimas absque ejusmodi effluviis propagari posse convenientissime afferatur? *Ibidem.*

[1]) Qualitates nonnullas a vulgatis elementis aut a principiis chymicis oriri planum est. Sic calor ab igne, sapor magna ex parte a sale, et odores ab oleo, sulphure aut etiam a sale volatili juxta Philosophiam Burgundicam commode ducuntur. *O. c., p. 21.*

[2]) Cetera accidentia, inertia praecipue ac passiva ex mechanica partium textura et sensibilibus corporum affectionibus nonnunquam pendere neutiquam negamus. Sic vitrum contusum ex sola partium dispositione ex perspicuo fit opacum, et albentem veluti colorem inducit. Aspera marmoris superficies sola partium detractione fit laevis. Metalla perturbato partium ordine resolvuntur et fluunt. In iride et collo columbae ac triangulari vitro ex sola radiorum lucis refractione et reflexione diversi oriuntur colores. *Ibidem.*

[3]) Die Principien der carteſiſchen Naturlehre — bemerkt Enſ. Amort (Philos. Polling., S. 506 ff.) — ſind eigentlich in der Ariſtoteliſchen Philoſophie ſchon enthalten; daraus erklärt ſich, daß der Chorherr René Boſſu auf den Gedanken kommen konnte, die Verwandtſchaft der carteſiſchen Phyſik mit der ariſtoteliſchen zu beweiſen: Parallele de la philosophie d'Aristote et de celle de Des Cartes (Paris 1674). Amort citirt eine Reihe von Stellen aus Thomas Aq., um zu zeigen, daß derſelbe alle Mutationen der Formen und Qualitäten letzlich aus der Bewegung und aus den Dimenſionen der Materie, dieſen beiden Principien der mechaniſtiſchen Phyſik ableite. Dieſe ſei aber nimis jejuna, quia destituta ornatu et ordine. D. Thomas iis superaddit qualitates pro ornatu, formas vero pro causa ordinis, seu potius ipsum ordinem activum partium. Aehnlich wie Thomas, verführen auch Zabarella und Honorat Fabri. Letzterer identificire die Dimenſionen geradezu mit der materia prima, und erkläre Wärme und Stoß für die Principien aller Sinnendinge. Daraus erhelle, daß ſich die Anerkennung des Richtigen und Guten in der mechaniſtiſchen Phyſik recht wohl mit dem Halten an der Scholaſtik vertrage, und daß die Scholaſtik kein Hinderniß des Fortſchreitens in der Naturkunde ſei, wie durch die Leiſtungen eines Athanaſius Kircher (mundus subterraneus), de Lana (magisterium artis et naturae), Grimaldi (de coloribus), Fabri (de

dynamiſche in ſich ſchließt, und in der organiſchen ſich eigentlichſt erfüllt. Dieß wurde im Anfange dieſes Jahrhunderts von genialen Geiſtern geahnt; aber die ächte Wiſſenſchaft hütet ſich vor übereilten Abſchlüſſen, und verweiſt fort und fort auf das nie zu erſchöpfende Gebiet der Erfahrung und Naturbeobachtung, die jeder Täuſchung am ſicherſten entgegenwirkt, und namentlich auch die Unvollendbarkeit alles zeitlichen Erkennens uns ſtets in Erinnerung hält [1]).

Die durch Malebranche auf dem Gebiete der Naturlehre vertretene Oppoſition gegen die ſcholaſtiſche Lehre ſtützte ſich letztlich auf die antiſcholaſtiſche Läugnung der causae secundae. Malebranche ſprach den Sinnendingen jede eigene Wirkungskraft ab, und ließ Alles unmittelbar durch Gott bewegt werden. Dieſe Anſicht konnte ſich auf dem Gebiete der Naturlehre unmöglich mehr behaupten, nachdem die Newton'ſche Gravitationslehre bekannt geworden war und durchgegriffen hatte. Die Centripetal- und Centrifugalkraft ſtanden ſeit Newton im Bewußtſein der Phyſiker als unläugbare eigenſte Kräfte der kosmiſchen Körper feſt, und es handelt ſich nur darum, wie dieſe Lehre und die damit zuſammenhängende von den Anziehungs- und Abſtoſſungskräften der Materie mit den metaphyſiſchen Lehren über die Grundbeſchaffenheit der Körper zu vermitteln wäre. Boscowich [2]) nahm eine vermittelnde Stellung zwiſchen dem Phyſiker Newton und dem Metaphyſiker Leibnitz. Er anerkennt mit Leibnitz das Vorhandenſein einfacher, unausgedehnter Grundtheile der

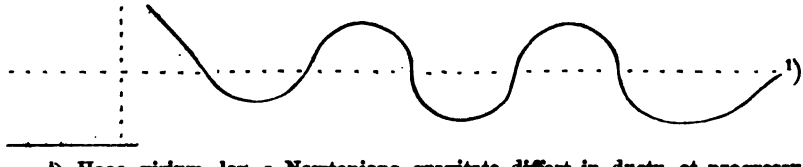
---

animalibus, plantis et fossilibus) und ſo vieler Anderer (in und außerhalb des Jeſuitenordens) zur Genüge erwieſen ſei.

[1]) Ein Phyſiker aus der Gegenwart läßt ſich hierüber folgender Maßen vernehmen: „Obgleich im Anfange dieſes Jahrhunderts die Phyſik in Deutſchland durch die naturphiloſophiſche Schule Schelling's von einem Rückfall in die wortreiche aber inhaltleere, mit Analogien ſpielende Phyſik des Ariſtoteles und der Scholaſtik bedroht war, während jetzt von anderer Seite eher die Rückkehr zu der Atomiſtik von Demokrit und der engliſch-franzöſiſchen materialiſtiſchen Schule verſucht wird, hofft doch gegenwärtig kaum ein beſonnener Naturforſcher, von dieſen ſpeculativen Grundlagen ausgehend, die Wiſſenſchaft weſentlich fördern zu können. Die ſpeculative Philoſophie ſelbſt beſchränkt ſich, in Bezug auf die Naturwiſſenſchaft, auf die verdienſtvolle Aufgabe, uns über das Ziel, dem wir nachzuſtreben haben und über den beſten dahin führenden Weg aufzuklären, die Schranken zu beſtimmen, die unſerem Wiſſen geſetzt ſind, und den Naturforſcher in dieſe Schranken zurückzuweiſen, wenn er es verſuchen ſollte, ſie zu überſchreiten, und in ein ihm fremdes Gebiet einzubrechen." Stuber, Einl. i. d. Stud. d. Phyſik, (Bern, 1859) S. 91.

[2]) Theoria philosophiae naturalis redacta ad unicam legem virium in natura existentium. Venedig, 1763.

Materie; er ſchreibt dieſen Grundtheilen oder elementis primis mit Newton Attractiv- und Repulſivkräfte zu. Er iſt mit Leibnitz und Newton darin einverſtanden, daß jede Veränderung in der Lage eines einzelnen Theilchens der Materie auf alle anderen Theile der Materie einwirkt und dieſelben zu Bewegungen ſollicitirt. Er weicht aber von Leibnitz ab, ſo weit dieſer eine aus Contiguität und Contact der einfachen Grundtheile reſultirende extensio continua und eine abſolute Diverſität aller einzelnen elementa prima behauptet, während uns doch Phyſik und Chemie auf eine Homogeneität der elementa prima hinleite. Newton's Theorie leidet an dem Gebrechen des Mangels an Einfachheit; er braucht zum wenigſten drei Principien (Cohäſion, Schwere, Fermentation), ja noch weit mehrere, um die Naturerſcheinungen wiſſenſchaftlich zu erklären, während Boscowich mit einem einzigen, in eine algebraiſche Formel eingekleideten Geſetze auszureichen hofft. Für die einander nächſt gelegenen Theilchen will Boscowich im Gegenſatz zu Newton keine Attractivbeziehungen (zur vermeintlichen Erklärung der Cohäſion), ſondern bloß Repulſivbeziehungen gelten laſſen. Es gibt kein in der Materie diſſeminirtes Vacuum, wohl aber iſt die Materie im Vacuum diſſeminirt und ſchwimmt gleichſam in demſelben. Jeder Punkt der Materie hat an ſich ein Streben, in jener Ruhe oder Bewegung zu verharren, in welche er geſetzt worden iſt; dieſes Streben iſt nach den bekannten Methoden von Zuſammenſetzung der Kräfteparallelogramme u. ſ. w. zu combiniren mit den Relationen, in welchen der einzelne Punct der Materie zu den übrigen im Vacuum diſſeminirten Puncten ſteht. Das Verhältniß eines beſtimmten Punctes zu einem anderen beſtimmten Puncte verſinnlichet Boscowich durch eine Curve, deren beide Endausläufer ſich als Aſſymtoten zu den beiden Axen der Curve verhalten; der dem Scheitelpuncte der Curve nächſte Endtheil verhält ſich als Aſſymtote zur ſcheitelrechten Axe, der vom Scheitelpuncte entfernte Endtheil als Aſſymtote zur wagrechten Axe, nachdem vorher die aus der Nähe des Scheitelpunctes ſich entfernende Curve in wellenförmigen Biegungen einige Male die horizontale Axe durchſchnitten hat, nach folgender Zeichnung:



[1]) Haec virium lex a Newtoniana gravitate differt in ductu et progressu curvae eam exprimentis, quae nimirum apud Newtonum est hyperbola tertii

Als Asſymtoten können ſich die beiden Endtheile der Curve mit den betreffenden Axen niemals ſchneiden. Daß der, der ſenkrechten Axe ſich nähernde Endtheil dieſelbe niemals ſchneiden kann, iſt der geometriſche Ausdruck für den ſchon erwähnten Satz, daß keine Contiguität zweier nächſtgelegener Puncte ſtatthaben kann, und, je näher der eine Punkt dem anderen gerückt würde, die Repulſivkraft des letzteren deſto ſtärker ſollicitirt würde. Dieſe Repulſivkraft nimmt jedoch nach dem Maaße der Entfernung des betreffenden Punctes von dem anderen wieder ab, und geht in einer gewiſſen Diſtanz ſogar in Attractivkraft über, die jedoch, nachdem ſie bei continuirlich fortgeſetzter Entfernung einen Hochpunct erreicht, wieder abnimmt und in Repulſivkraft übergeht, dann abermals in Attractivkraft, und ſo einige Male fort, bis endlich die Curve zur horizontalen Axe in ein ähnliches Verhältniß tritt, wie an ihrem erſten Endtheil zur verticalen Axe. An dem letzten Hochpuncte des attractiven Verhaltens angelangt, ſteht ſie dann fort und fort bis in eine unbeſtimmte Entfernung in einem Attractivverhältniß zu dem Puncte, zu welchem ſie in Relation geſetzt wurde, und dieſes Verhältniß iſt dem Quadrate der Entfernung proportionirt. Dergeſtalt aufgefaßt und erklärt iſt nun die erwähnte Curve das Mittel zur Erklärung der allgemeinen Eigenſchaften der Körper, ſowie aller Claſſen von beſonderen, im Bereiche der Naturwelt vorkommenden Erſcheinungen. Allgemeine Eigenſchaften der Körper ſind: Impenetrabilität, Ausdehnung, Figurabilität, Maſſe, Trägheit, Beweglichkeit, und Continuität, Bewegung, Theilbarkeit und Zuſammenſetzbarkeit, Immutabilität der elementa prima, Schwere, Cohäſion. Die Impenetrabilität ergibt ſich von ſelbſt aus der ſchon erwähnten Eigenſchaft des erſten Schenkelendes, im Verhältniß zur ſenkrechten Axe Aſſymtote ſein zu müſſen, weil der einzelne Punct der Materie zu einem anderen nächſten Puncte ſich nur repulſiv verhalten kann. Eine natürliche Conſequenz der Impenetrabilität iſt die Ausdehnung der materiellen Dinge, die nur in einer phyſiſchen, nicht aber in einer mathematiſchen Continuität beſteht. Aus der Ausdehnung ergibt ſich die Figurabilität; die außereinander befindlichen Puncte lagern ſich um einen beſtimmten Punct nach allen Dimenſionen innerhalb eines beſtimmten Raumes, der ſelbſtverſtändlich begränzt iſt, und demzufolge eine

---

gradus jacens tota citra axem, quam nuspiam secat, jacentibus omnibus ordinatis ex parte attractiva, ut idcirco nulla habeatur mutatio e positivo in negativum, ex attractione in repulsivam, vel vice versa. *L. c., §. 15.*

beſtimmte Art des Begränztſeins oder die Figuration des einzelnen Dinges erklärlich macht. Der Complex aller, innerhalb einer ſolchen Gränze zuſammengefaßten Puncte macht die Maſſe aus; die Maſſe, durch den Umfang oder das Volumen divisirt, gibt den Ausdruck für die relative Dichtigkeit des Dinges. Das Geſetz der Schwere anerkennt Boscowich; doch will er es nach den ſchon erklärten Beſtimmungen ſeiner Curve verſtanden wiſſen und nicht auf alle Diſtanzen ausdehnen, ſondern bloß auf ſolche Diſtanzen anwenden, wie jene der Körper der Erdoberfläche vom maſſivſten Theile des Erdkörpers, oder des entfernteſten Aphels der Kometenbahnen vom Sonnenkörper [1]). Die Cohäſion des Körpers beleuchtet Boscowich aus den wellenförmigen Biegungen der Curve, welche die bis an die Gränze des Körpers ſtets wiederholte Abnahme der Repulſivkraft ſammt entſprechendem Uebergange in das Attractionsverhältniß andeutet. Die Repulſion verhindert die Imminution, die Attraction die Ausdehnung des Körpers, der ſomit durch das Zuſammenwirken von Repulſion und Attraction in ſeiner beſtimmten Größe ſtetig erhalten wird. Man nennt jene Körper, in welchen der Bewegung eines Theiles alle anderen Theile folgen müſſen, feſte Körper im Unterſchiede von den flüſſigen, die wieder dreifacher Art ſind: tropfbar flüſſige, elaſtiſch flüſſige und ſolche, die nach Art des Sandes oder Staubes verſchiebbare Theile haben. Die Beſchaffenheit dieſer letzteren

[1]) Si gravitas generalis in infinitum protendatur cum eadem illa lege, et eodem asaymtotico crure, utique non solum hoc systema nostrum solare, sed universa corporea natura ita, paullatim utique, sed tamen perpetuo ab eo statu recederet, in quo est condita, et universa ad interitum necessario rueret, ac omnis materia deberet demum in unicam informem massam conglobari, cum fixarum gravitas in se invicem, nullo obliquo et curvilineo motu elidatur. Id quidem haud ita se habere, demonstrari omnino non potest. Adhuc tamen divinae providentiae videtur melius consulere theoria, quae ejus etiam ruinae universalis evitandae viam aperiat, ut aperit sane mea. Fieri enim potest, ut postremus ille curae meae arcus, qui exhibet gravitatem, posteaquam recesserit ad distantias majores, quam sint cometarum omnium ad nostrum solare systema pertinentium distantiae maximae a sole, incipiat recedere plurimum ab hyperbola habente ordinatas reciprocas quadratorum distantiae, ac iterum axem secet et contorqueatur. Eo pacto posset totum aggregatum fixarum cum sole esse unica particula ordinis superioris ad eas, quae hoc ipsum systema componunt, et pertinere ad systema adhuc in immensum majus, et fieri posset, ut plurimi sint ejus generis ordines particularum ejusmodi etiam, ut ejusdem ordinis particulae sint penitus a se invicem segregatae sine ullo possibili commeatu ex una in aliam per asaymtoticos arcus plures curvae meae. *L. c., §. 405.*

erklärt ſich aus einer ſolchen Lage der Theile zu einander, welche jener Diſtanz entſpricht, die durch die Durchſchnittspunkte der horizontalen Axe der Curve angezeigt iſt, in welcher Attraction und Repulſion gleich Null ſind. An den elaſtiſch flüſſigen Körpern überwiegt die Repulſivkraft, in den tropfbar flüſſigen die Attractivkraft. Die vier Elemente ſind nichts anderes, als verſchiedene Arten flüſſiger und feſter Körper, deren Verſchiedenheiten aus den verſchiedenen Lagen der ſie conſtituirenden Puncte zu erklären ſind. Eben ſo ſind die chemiſchen Anziehungen und Abſtoſſungen, Verbindungen und Scheidungen aus den von den Graden der Entfernung abhängigen Verhältniſſen der phyſiſchen Puncte zu einander zu erklären. Das Feuer iſt eine Art Fermentation, welche einer ſchwefeligen Subſtanz durch Imprägnation der Lichtmaterie eigen wird. Das Licht iſt ein feinſtes Effluvium [1]), und gleichſam ein durch heftige feurige Fermentation aufgeregter Vapor. Dem Feuer höchſt verwandt iſt das elektriſche Fluidum, vom Feuer vielleicht nur dadurch unterſchieden, daß es bei der actuellen Fermentation deſſelben entbehrt, oder doch wenigſtens nicht ſo heftig gährt wie die Feuerſubſtanz. Der Magnetismus iſt ausſchließlich auf ein wechſelſeitiges Attractionsverhältniß gewiſſer Subſtanzen zurückzuführen. Wie aus den die allgemeinen Eigenſchaften des Körpers bedingenden Modalitäten der Zuſammenſetzung der phyſiſchen Puncte die ſpecifiſchen Weſensformen der Körper reſultiren, ſo ſind aus den beſonderen Arten der Combination, wodurch gewiſſe conſtante beſondere Proprietäten (in Rückſicht auf Cohäſion, Aggregationszuſtand, Geſtaltbarkeit, verſchiedenartige Einwirkung auf die menſchlichen Sinne) bedingt ſind, die Alterationen und Transformationen zu erklären. Transformation hat ſtatt, wenn der Nexus der einzelnen Theilchen des Körpers dauernd verändert wird; geſchieht dieß nicht, ſo iſt die Veränderung eine bloße Alteration.

---

[1]) Dieſe Anſicht wurde von Euler beſtritten, der ihr ſeine Undulationstheorie entgegenſtellte. Der Jeſuit Benvenutus (De lumine. Graz 1767, S. 144 ff.) vertheidiget Boscowich's Anſicht. Eulerus objicit dissipationem solis — bemerkt Benvenutus unter Anderem — quae ex tanta luminis emissione consequeretur, quam videt evitari admissa tenuitate immani; at putat absurdam eam, in qua densitas luminis sit minor densitate materiae solaris, quantum exprimit 1 cum 18 cyphris. At nobis non ea tantummodo non videtur absurda et incredibilis, sed videtur omnino vera illa tanto major, quam Boscovichius determinavit in dissertatione Italico sermone conscripta de luminis tenuitate, et in prima parte dissertationis de Lumine, quae superat cyphras 73. Qui divisibilitatem in infinitum consideret, tenuitatem utcunque ingentem nequaquam mirabitur.

Boscowich will mit dieſer ſeiner Theorie ausſchließlich auf mathematiſch-phyſikaliſchem Boden ſtehen bleiben, und meint, daß ſie gleichſehr unter die metaphyſiſchen Anſichten der Carteſianer, Leibnitzianer und Peripatetiker ſich ſubſumiren laſſe [1]). In Wahrheit iſt ſie ein Vorläufer der Kant'ſchen „metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft," obſchon Kant die Lehre von phyſiſchen einfachen Puncten aufgibt, und rein auf dem Boden der dynamiſchen Anſchauung ſteht, indem er die Materie nur aus Kräften conſtruirt. Dieß ſind die Kräfte des Bewegtwerdens und Bewegens, Anziehens und Abſtoſſens. Die Repulſivkraft iſt Urſache der Raumerfüllung und der Undurchdringlichkeit der Materie. Die Repulſivkraft kommt jedem Theile des materiell ausgefüllten Raumes zu, mag man ſich auch die Theilung bis in's Unendliche fortgeſetzt denken; es widerſpricht ſich, die unendliche Theilbarkeit der Materie zu läugnen, und dieſelbe deßungeachtet auf dynamiſche Art einen Raum einnehmen zu laſſen. Damit weist ſohin Kant jede Art atomiſtiſcher und monadiſtiſcher Auffaſſung ſchlechthin ab, und zeigt, wie die ſpeculativere Auffaſſung der Materie ſich unwillkürlich wieder der peripatetiſchen nähere [2]). Die dynamiſche Auffaſſung erfüllt ſich aber in der organiſchen, und eben dieſe iſt in der ariſtoteliſchen grundgelegt, ſofern dieſelbe den Begriff des Zweckes, und zwar des immanenten Zweckes ſo entſchieden hervorhebt. Der daraus reſultirende Begriff des Lebendigen iſt aber in der ſichtbaren Welt vollkommen einzig durch den Menſchen verwirklichet, deſſen ſubſtanziale und an ſich ſeiende Weſensform zugleich die Entelechie ſeines Leibes iſt; und er iſt im Menſchen deßhalb vollkommen verwirklichet, weil das entelechiſche Princip des menſchlichen Lebens über die Ordnung der ſinnlichen Welt

---

[1]) J. Görres überträgt in ſeinen Aphorismen über die Organonomie (Koblenz, 1803) die mathematiſche Erklärungsart auf das biologiſche Gebiet, und ſucht die Geſetze des Lebens aus den Formeln der Ellipſe zu erläutern. Vgl. Organonomie. S. 202 ff.

[2]) Es wäre aber gefehlt, in Kant's Conſtruction der Materie ſchlechthin nur einen Fortſchritt über Boscowich hinaus erkennen zu wollen. Durch die mehrfachen wellenförmigen Beugungen ſeiner Curve deutete Boscowich ein Gebrechen der Newton'ſchen Theorie an, welchem in der Kant'ſchen Theorie nicht vorgebeugt iſt. „Kant bediente ſich unbehutſam der Newton'ſchen Attractionstheorie" — ſagt Herbart (Allgem. Metaphyſik, Bd. I, S. 328) — „indem er in der Gravitation die Gegenkraft der Repulſion zu finden meinte. Eine leichte Ueberlegung hätte zeigen können, daß der Erfahrung gemäß die Gravitation viel zu ſchwach iſt, um den Zuſammenhang der Körper zu erklären."

hinausgreift, und ſeinem ſubſtanziellen Weſen nach über derſelben ſteht. Die neuere Naturphiloſophie hat darin gefehlt, daß ſie, dem Geiſte der katholiſchen Weisheit entfremdet, die intellective Weſensform des Menſchenleibes als Form der geſammten Naturwelt und aller einzelnen Bildungen derſelben genommen hat [1]); andererſeits aber hat ſie in ſinniger und genialer Weiſe die teleogiſchen Beziehungen der geſammten Natur und der einzelnen natürlichen Formen und Bildungen auf den Menſchen beleuchtet, und hiedurch wenigſtens mittelbar den Zwecken und Abſichten einer wahrhaft katholiſchen Philoſophie gedient [2]).

Liberatore ſtellt an Boscowich's Lehre unter Anderem beſonders dieß aus, daß Boscowich, indem er einen unmittelbaren Contact der phyſiſchen Puncte der Materie nicht zugibt, eine durch kein Medium vermittelte actio in distans lehre, deren Gedanke einen Widerſpruch in ſich ſchließe [3]). Die actio in distans wird bereits bei Suarez als eine unrichtige Behauptung an Avicenna, Alexander Aphrodyſias, Duns Scotus, Baſſolis, Mayronis, Occam, G. Biel bekämpft. Zur Begründung dieſer Behauptung wurden aus allen Arten von Action Belege beigebracht. Die Sonne erzeugt im Erdkörper verſchiedene Mineralien, ſelbſt jene Thiere, welche durch die generatio aequivoca entſtehen; es gibt ſympathetiſche Wirkungen in die Ferne, der Baſiliskenblick, Wolfsblick u. ſ. w. übt einen unheimlichen

---

[1]) Ein anderes Gebrechen der Schelling'ſchen Naturphiloſophie betont Herbart, wenn er Schelling vorwirft, in idealiſtiſcher Weiſe die Qualität für eine bloße Sache der Empfindung erklärt zu haben — eine Behauptung, die für ſich allein ſchon hinreiche, Metaphyſik und Naturphiloſophie zuſammen in's Verderben zu ſtürzen. Indeß wäre es ein Fehler entgegengeſetzter Art, wenn man in der nominaliſtiſchen Weiſe Herbart's das Sein in den Qualitäten aufgehen ließe, welche die Scholaſtiker von der Subſtanz ſcharf trennten. Die philoſophiſche Bedeutſamkeit dieſer Auseinanderhaltung wurzelt letztlich in der, jeder chriſtlichen Anſchauung weſentlichen Erwägung, daß jedes Ding ſeinem Weſen nach Ausdruck eines göttlichen Gedankens iſt, und die zufälligen Modificationen dieſes Ausdruckes von der ſich gleichbleibenden Idee und ideellen Wahrheit des Dinges unterſchieden werden müſſen.

[2]) Eine ausführliche Widerlegung des Atomismus und Dynamismus findet ſich in der *Civiltà cattolica* Jahrgang 1860. Nr. Nr. 237. 239. 240.: Della composizione sostanziale de' corpi (p. 289—313) — Dimostrazione del sistema scolastico intorno alla essenza de' corpi (p. 450—553) — Del sistema scolastico intorno alla composizione sostanziale de' corpi (p. 660—689).

[3]) Nam daret effectum sine causa, quandoquidem causa in loco, ubi non est, perinde se habet ac si omnino non esset quoad effectum in eo loco gignendum. *Metaph. spec., p. 72.*

Zauber in die Ferne, das Waſſer eines unterheizten Keſſels iſt heißer als der Keſſel ſelber u. ſ. w.; der Magnet zieht Eiſen, der Bernſtein Spreu an u. ſ. w. Auf den von den Sonnenwirkungen hergenommenen Einwand antwortet Suarez, daß eine von der Sonne ausfließende Kraft, die ſich bis auf die Erde hinab erſtrecke, jene generativen Wirkungen hervorbringe. Die in die Ferne reichenden Wirkungen der Imagination ſind bloße Märchen. Die Faſcinationen durch den böſen Blick ſind, ſoweit ſie nicht in den Bereich der Fabeln gehören, eben ſo zu erklären, wie die Infectionen durch einen giftigen Hauch, nämlich als Emiſſionen eines im Auge oder in verdorbenen Säften des Leibes enthaltenen Giftes, welches zunächſt die Luft inficirt, und durch das Medium der Luft ein anderes lebendes Weſen erreichen kann. Daß das Waſſer auf dem Grunde eines unterheizten Keſſels minder heiß iſt, als jenes auf der Oberfläche, erklärt ſich daraus, daß die erwärmten Theile des Waſſers beſtändig aufwärts ſteigen. Die Wirkung des Magnetes auf das Eiſen erklärt Suarez gleichfalls als eine durch Alteration des inzwiſchen liegenden Mediums (nämlich der Luft) hervorgebrachte Wirkung. Das Medium muß allezeit den Mittler der Einwirkung auf ein entferntes Passum abgeben, daher ein Medium vacuum im Zuſammenhange der Urſachen und Wirkungen gar nicht denkbar iſt.

Da den materiellen Dingen das Bewegtwerden weſentlich iſt, ſo fallen alle natürlichen Actionen auf ein phyſiſches Passum unter den Begriff der Bewegung, und es laſſen ſich nach ſcholaſtiſcher Auffaſſung dreierlei Arten des Bewegtwerdens unterſcheiden: Ein mit weſentlicher Umwandlung des Passum verbundenes Moveri (Generation), ein mit accidentellen Wandlungen des Passum verbundenes Moveri (Alteration); ein ohne irgend welche Wandlung des Passum ſtatthabendes Bewegtwerden deſſelben (motus localis). Wir übergehen die letztere Art von Bewegung, deren Geſetze den Scholaſtikern nicht bekannt waren [1]), ſondern von den Phyſikern und Aſtronomen der neueren Zeit entdeckt und entwickelt worden ſind [2]). Die ſcholaſtiſchen Peripatetiker hingegen haben in Bezug auf Generation und Alteration die richtigeren Begriffe feſtgehalten, für welche die Atomiſten und Monadiſten in ihren philoſophiſchen Grundanſichten keine zureichenden

[1]) Ueber die Art, wie Suarez ſich Bewegung und Fall geworfener Körper zu erklären verſuchte, vgl. Bd I, S. 112, Note.

[2]) Das Copernikaniſche Syſtem anbelangend, zeigt Daniel (Iter per mundum Cartesii), daß die phyſikaliſchen Argumente der Peripatetiker, welche gegen Copernikus nicht giltig ſind, der Carteſiſchen Kosmologie gegenüber vollberechtiget ſeien.

Gründe des Verſtändniſſes fanden. Die Gaſſendiſten und Carteſianer — bemerkt der Jeſuit Balthaſar Stromayer [1]) — ſehen in der Generation und Corruption der ſinnlichen Subſtanzen lediglich nur eine Miſchung und Entmiſchung von Stofftheilen, heben alſo den Begriff einer Subſtanzerzeugung und Auflöſung geradezu auf. Es werden aber in der That auch keine neuen Subſtanzen erzeugt, erwidern die Carteſianer. Die Erzeugung einer neuen Subſtanz durch Miſchung ſchon vorhandener Subſtanzen iſt für Legrand [2]) etwas Undenkbares. Man könne nicht annehmen, daß die Elemente der Miſchung nach vollzogener Miſchung derſelben nicht mehr vorhanden wären; wären ſie nicht vorhanden, ſo wären ſie nicht in das Mixtum eingegangen, ſondern ſchlechterdings zu Grunde gegangen. Alſo gibt es nur eine Miſchung per appositionem, nicht aber per fusionem. Man ſieht, der Begriff einer Umformung iſt den Carteſianern fremd, und muß ihnen fremd ſein, da ihnen das Verſtandniß der ſcholaſtiſch-metaphyſiſchen Unterſcheidung von Materie und Form abhanden gekommen. So weit die Carteſianer bloß an die Entſtehung lebloſer Dinge denken — bemerkt Le Roy [3]) — möchte ihnen ihre Erklärungsart keine beſonderen Schwierigkeiten bereiten. Glauben ſie aber mit derſelben auch auszureichen, wenn von Entſtehung lebendiger Weſen die Rede iſt? Selbſt ein Legrand geſteht zu, daß Alles, was lebt und wächſt, aus Samen entſproſſen iſt; iſt aber dieß noch Carteſiſch geſprochen? Der Carteſianer weiß ſeinen Principien zufolge doch nur von Moleculen, an welchen er außer der Beweglichkeit und Figuration keine anderen Eigenſchaften entdeckt. Welcher Unterſchied zwiſchen einem ſolchen Molecel und einem bildungsfähigen Samen oder Keime! Indeß glaubt Le Roy, auf Campanella geſtützt, die abſoluten Subſtanzialformen der Dinge ablehnen zu können, indem er an einem immanenten Lebensprincipe der Sinnenwelt feſthält, durch deſſen Kraft die in die Materie urſprünglich gelegten Samen oder ideellen Möglichkeiten im Wechſelſpiele der Elemente unter Obmacht des dreifachen Geſetzes der Necessitas, des Fatum und der Harmonia entwickelt würden [4]). Die Thierſeele iſt der dem Thierleibe einwohnende Archäus, der

---

[1]) Bei Le Roy, Phil. Rad., S. 394.

[2]) Instit. philos., S. 506 ff.

[3]) Phil. rad., p. 394 ff.

[4]) Indeß drängt ſich bei dieſer Behauptung Le Roy ein Zweifel auf: Unde Architecto huic tanta sapientia et judicium ad tam stupenda et artificiosissima

ſein Wirkungsvermögen vitaliter aus den drei Primalitäten Potentia, Cognitio, Appetitus (Potentia, Sapientia, Amor) hat. Auf den Menſchen wird ſelbſtverſtändlich dieſe Anſchauung nicht angewendet. Eine nähere Darlegung der Concurrenz des urſprünglich der Materie impräg-nirten semen universale zur Erzeugung der Metalle, Pflanzen und Thiere iſt in Athanaſius Kircher's Mundus subterraneus zu finden [1]). Der Same der Metalle hegt die mit ätheriſchem Feuer gemengten Kräfte des Schwefels, Mercurs und Salzes in ſich, welche drei Grundſtoffe das Radical-Warme, Radical-Feuchte und Radical-Solide repräſentiren. Sie bedeuten in der phyſiſchen Ordnung dasjenige, was in der metaphyſiſchen Ordnung die drei Primalitäten bedeuten. Der Pflanzenſamen iſt himmliſcher Natur und mit den feineren Theilchen der Elemente oder Grundſtoffe verſetzt; dieſe Miſchung ſublimirt der Archäus (caloris nativi intra Geocosmum artifex) durch einen alle Erdporen durchdringenden Vapor, der das Aliment alles Vegetirenden iſt und von den Wurzeln der Pflanzen aufgeſaugt wird; die Pflanzenſeele iſt eine in den Principien der Vegetabilien radicirte pura virtus coelestis entelechiae, die ſich zum Pflanzenkörper verhält, wie die ſtrahlende Sonne zum ſichtbaren Univerſum. In ähnlicher Weiſe werden nun auch die ſenſitiven Thierſeelen aufgefaßt. Der Unterſchied der Thiergeſchlechter iſt durch die Prävalenz des einen oder anderen Elementes bedingt; während der Löwe die verhältnißmäſſig größte Quantität der in der Sonne thronenden Lux primigenia empfangen hat, iſt dem Gebilde des Eſels ein überwiegender Theil erdhaften Stoffes

---

opera elaboranda? Humanam excedunt longe industriam et ingenium haec naturae phoenonema, angelicum imo divinum quid sapiunt haec portenta. At spiritum hujus mundi materialem volunt, nec excedere elementarem sphaeram, longe infra dignitatem animae rationalis; nemo enim libero eum donavit, quod sciam, arbitrio, nemo capacem meriti aut demeriti, rationis tamen non qualiscunque capacem quis neget? Haec nisi declarent, malim cum *Thoma Campanella* officium tam nobile et excellens committere angelicae potestati, quam ignoto cuidam Polymorpho aut Proteo. *L. c., p. 396.*

[1]) Mundus subterraneus in XII libros digestus, quo divinum subterrestris mundi opificium, mira ergasteriorum naturae in eo distributio, verbo *παντα-μορφον* Protei regnum, universae denique naturae majestas et divitiae summa rerum varietate exponuntur, abditorum effectuum causae acri indagine inquisitae demonstrantur, cognitae per artis et naturae conjugium ad humanae vitae necessarium usum vario experimentorum apparatu, nec non novo modo et ratione applicantur. Ad Alexandrum VII. Pontificem Maximum. 2 Tomi. Fol. Amſterdam, 1665.

beigemiſcht u. ſ. w. An Leibnitz erinnert es von Ferne, wenn Kircher von corpusculis spirituosis ſpricht, welche in der Auflöſung irdiſcher Gebilde freiwerdend, unter gegebenen geeigneten Bedingungen das Entſtehen neuer Bildungen veranlaſſen. Aber freilich meint er damit nicht entelechiſche Monaden, ſondern Lebensgeiſter, welche durch ihr Zuſammenſein das Leben des informirten Lebendigen ausmachen; auch können dieſelben aus ſich nur das Entſtehen ſolcher Bildungen, die nicht ex ovo, ſondern ex putri entſtehen, veranlaſſen.

Kircher hat es mit den Subſtanzialformen der Scholaſtiker noch ernſtlich gemeint. Die Abwendung von der ſpeculativen Scholaſtik hatte jedoch faſt allgemein das Verſchwinden einer tieferen biologiſchen Auffaſſungsweiſe zur Folge. Leibnitz kannte keine Generation und Corruption, ſondern nur Evolution und Involution der Formen; die herrſchende Denkart des Zeitalters ließ es nicht dazu kommen, daß tiefer und grundhafter gegangen werde [1]), und die pantheiſirende Naturphiloſophie unſeres Jahrhunderts verdarb ſich durch falſche Grundvorausſetzungen im Voraus das richtige und wahre Verſtändniß des Organiſchen und Lebendigen. Mittlerweile hat die forſchende und beobachtende Naturkunde reiche Schätze von Entdeckungen und Erfahrungen geſammelt, welche einem auf richtige Principien bauenden zukünftigen Biologen ſehr förderlich ſein müſſen und ihrer Verwerthung durch ihn harren.

Die nächſten natürlichen Agentien der ſubſtanziellen Generation — lehren die Scholaſtiker — ſind die Accidenzen der generirenden Subſtanz. Sie concurriren hiezu nicht bloß dispoſitiv, wie Scotus und Occam meinen — bemerkt Suarez [2]) — ſondern effectiv, und zwar als Inſtrumente der mittelſt ihrer generirenden Subſtanz. Dums Scotus, welcher den Accidenzen eine ſelbſtthätige Wirkung nicht zuerkennen wolle, ſei genöthiget, für jene Fälle, in welchen eine individuelle irdiſche zeugende Subſtanz nicht vorhanden ſei, allgemeine ſideriſche Urſachen, oder gar die causa prima als unmittelbaren Agenten zu poſtuliren; was gegen alles rechtmäßige Herkommen und gegen den guten Tact in der Philoſophie ſei, deren Beruf es ſei, Alles zunächſt aus den causis secundis zu erklären, und nur für dasjenige, wozu dieſe nicht ausreichen, auf die erhabenſte aller Urſachen, die causa prima, zurückzugreifen. Damit hat Suarez nicht bloß eine

[1]) Vgl. zur Ergänzung und Weiterführung des Geſagten den kritiſchen Aufſatz über die biologiſchen Principien Stahl's, Bichat's, Cuvier's in der *Civiltà cattolica* (Jahrgang 1858, Heft 190, S. 417 ff.): Di alcune definizioni della vita.

[2]) Metaph., disp. 18.

Schwäche in der Anſchauung des Duns Scotus aufgedeckt, ſondern auch einen Hauptfehler der Malebranche'ſchen Phyſik namhaft gemacht, in welcher die Gebrechen eines antiperipatetiſchen Nominalismus zu Tage traten. Man könnte freilich einwenden — fährt Suarez fort — daß die Urſache der Wirkung proportionirt ſein müſſe, und demzufolge das Vermögen der Subſtanzerzeugung nur einer Subſtanz zugeſchrieben werden könne. Hierauf hat aber ſchon Cajetan geantwortet, daß die generatio substantialis nicht eine beſondere Action für ſich, ſondern bloß der Abſchluß einer alterirenden Bewegung ſei, deren causa efficiens eine accidentale Qualität ſein kann. Gleichwohl bleibt es wahr, daß die accidentalen Qualitäten in ihrem Wirken von der substantialis forma beeinflußt ſind, und erſt in Kraft dieſes Einfluſſes eine volle Wirkung ſetzen [1]); daher in Ermangelung des Einfluſſes einer irdiſchen Subſtanzialform in der That eine höhere Cauſalität eintreten muß, um das Reſultat und Endziel der Wirkung herbeizuführen. So muß im transſubſtanziirten Weine die Converſion eines hinzukommenden Tropfens Waſſer in Wein durch eine beſondere, die Thätigkeit der Accidenzen der Weinſubſtanz complirende Thätigkeit Gottes herbeigeführt werden. Die vom Feuer getrennt exiſtirende Wärme z. B. eines glühenden Eiſens, reicht für ſich nicht aus, Feuer zu erzeugen; es ſcheint aber, daß nebſt der Wärme auch wirkliches Feuer in den Poren des glühenden Eiſens ſich befindet, und ſo erklärt ſich die feuerzeugende Wirkung deſſelben. Bisweilen begünſtiget eine beſondere Dispoſition des Passum die Generation von Dingen bei bloßer Wärmewirkung; ſo dürften die meiſten Mineralien und die ſogenannten animalia imperfecta erzeugt werden. Dieſe accidentellen Generationen können jedoch nur unter Obmacht einer höheren, überirdiſchen Subſtanzialform vor ſich gehen, und

[1]) Selbſt die nicht ſubſtanziirenden Vitalactionen können nicht ohne Influenz der Weſensform des Lebendigen vor ſich gehen; wohl aber die nicht vitalen Actionen, durch welche nichts Subſtanzielles gewirkt wird: Hoc patet in calore, qui existens in aqua et in quolibet alio subjecto absque forma ignis calefacit. Similiter albedo ad efficiendam sui speciem intentionalem non indiget superiori concursu. Item, hinc oritur, ut si res habeat duas qualitates activas, aeque possit utriusque simul ac alterius tantum actionem exercere, ut aqua simul frigefacit et humectat, quantum potest etc. Denique hoc probat ratio dubitandi superius proposita, quia si perfectio effectus consideraretur, ad illam communicandam sufficit virtus et perfectio similis vel eminentioris formae accidentalis; ex modo autem actionis non requiritur illa tam intrinseca dependentia, et ideo non est cur necessaria sit. *Metaph., Disp. 18., sect. 5, n. 4.*

man muß annehmen, daß das accidentelle Agens im Dienſte dieſer Form thätig ſei. Es kann aber auch directes Werkzeug derſelben ſein, und die Influenz einer himmliſchen Cauſalität auf das Passum zu vermitteln beſtimmt ſein; und dieß wäre dann keine bloße generatio per accidens. Da der animaliſche Zeugungsſame nach ſeiner Ausſcheidung aus dem Körper des Zeugenden zu wirken beginnt, und beim Beginne und im Verlaufe dieſer Wirkſamkeit der väterliche Zeuger häufig gar nicht mehr lebt, ſo muß auch bei der animaliſchen Zeugung eine ſideriſche Influenz zur vollen Auswirkung der durch die Kräfte des Zeugungsſamens angeregten Wirkung poſtulirt werden. Kann nun ſelbſt die Organiſation des Fötus nicht ohne Mitwirkung eines himmliſchen Einfluſſes erklärt werden, um wie viel weniger die Entſtehung der ſenſitiven Seele, zu deren Hervorbringung dem Samen die Kraft nicht bloß quoad modum actionis, ſondern auch quoad substantiam actionis abgeht! Hier würde aber der Einfluß der himmliſchen Körper für ſich allein nicht ausreichen, weil die zu generirende Seele als Lebendiges einer höheren Seinsſtufe angehört, als die lebloſen Himmelskörper. Die Menſchenſeelen endlich können vollends nur durch Creation entſtehend gedacht werden [1]).

Die Carteſiſche Philoſophie reducirte den Einfluß der ſideriſchen Welten auf die ſublunariſche Welt auf den ſinnlich wahrnehmbaren Einfluß der Sonnenwärme. Von bildenden ſideriſchen Cauſalitäten war in dieſem Syſteme weiter keine Rede mehr. Den Ausfall dieſer Cauſalitäten ſuchte Cudworth durch die von ihm erſonnenen plaſtiſchen Naturen zu erſetzen, welchen jedoch von mehr als einer Seite widerſprochen wurde [2]). Die Carteſianer übertrugen ihre mechaniſtiſch-atomiſtiſche Erklärungsart auch auf den Generationsproceß; Legrand erklärt den Zeugungsſamen für eine

[1]) Interdum est debitus concursus Dei ex generali ratione naturae universalis, ne pervertatur ordo universi, aut materia sine forma maneat, vel in nihilum transeat, sicut aquam moveri sursum ad replendum vacuum est solum ex causa naturae universalis, et ideo creditur fieri ex solo imperio et impulsu auctoris ejus, nisi fortasse id muneris sit a Deo commissum alicui intelligentiae, quia motus localis non excedit ad activitatem et ministerium ejus. Aliquando vero debetur talis concursus ex propria natura et conditione alicujus agentis particularis, quod non est aptum alio modo communicare, vel propugnare naturam suam, ut in generatione animalium perfectorum accidere credimus, et in hominis generatione est certissimum; longe tamen altiori et nobiliori ratione. *Metaph., Disp. 18., sect. 2, n. 39.*

[2]) Vgl. Bd. I, S. 536 ff.

Secretion aus allen organiſchen Theilen des Leibes [1]), eine Anſicht, welcher gegenüber Le Roy die Ariſtoteliſche im Rechte ſieht [2]). Nebenbei behauptet aber Le Roy mit Kircher u. A. auch noch gegen Arriaga und viele Andere, daß der Zeugungsſame, informirt durch die ſenſitive Seele des Zeugenden, etwas Belebtes ſei, und die ſenſitive Seele des Zeugenden in das zu erzeugende Gebilde traducire [3]). Dieſe Anſicht wurde auf das Anſehen der berühmteſten Aerzte und Naturkundigen hin auch von den ſpäteren Scholaſtikern angenommen. A. Mayr [4]) findet ſie bereits bei alten Philoſophen angedeutet, und nennt als ihre Vertreter Plato, Themiſthius, Galenus, Valleſius, Zimara, Peramatus [5]), Jakob von Forli [6]), Cardanus, Scaliger,

---

[1]) Partes illae, quae antea ad caput, ventrem, artus etc. pertinebant, ita evolvuntur, ut ab aliis excernantur, ut in unum confluant et secundum diversam earum dispositionem diversis partibus efformandis deputentur; adeo ut, quae cerebri erant, in cerebrum coeant; quae oculi, in oculum, et quae pectoris, in pectus, et pariter de reliquis. Ad eum fere modum, quo similia arenae grana aut plumbi ramenta ad se accedunt, et diversos cumulos componunt; si fistulam vesicae alligaveris (Hippocratis similitudine utor), per eamque terram, arenam, ramenta plumbi tenuia injeceris et aquam infuderis, ac deinde flatum emittas: primum quidem illa cum aqua varie miscebuntur, deinde vero, quae fuerint flatu agitata, temporis progressu secedent, plumbumque ad plumbum, arena ad arenam, terra ad terram se conferet; ac si quis ea arescere permittat, disruptaque vesica contempletur, simile ad sui simile se contulisse comperiet. Ad hunc certe motum Genitura et Caro discernuntur, in eaque simile quodque ad sui simile succedit. *Instit. philos., p. 598.*

[2]) Vgl. *Suarez*, de anima, Lib. II, c. 12, n. 7. Siehe auch meine Schrift: D. hl. Thom. v. Aq., Bd. I, S. 346 ff.

[3]) Nostra sententia stabilitur vel ex eo — bemerkt Le Roy — quod constet ex historiis, in utero brutorum semen humanum in effigiem hominis perfici. An igitur anima humana uterum bestiarum animatum dicent? Sed et ova animari et perfici constat in similitudinem progenitoris, non vero incubantis, quin et alio quovis calore v. g. sub axillis febricitantium, pullos inde excludi. Quodsi anima non continebatur in ovo, quae ipsa sibi ejusmodi organa concinnarit, quibus sensum et motum obit, quis Mercurius in fimo aut cinere latens animam introducit ad pullos animandos? *Phil. Rad., p. 629.*

[4]) Philosophia peripatetica, II, n. 1177 ff.

[5]) Petrus de Peramato, ein Portugieſe und Leibarzt des Herzogs von Medina lebte c. a. 1550. Schriften: Opera medicinalia de elementis — De humoribus — De temperamentis — De facultatibus nostrum corpus dispensantibus — De semine — De hominis procreatione etc.

[6]) Jakob von Forli lehrte c. a. 1300 die Philoſophie und Medicin zu Padua, und ſchrieb Commentarien zu Avicenna, Galenus, Hippokrates, und nebſtdem ein

Zabarella, Paul Zachias u. ſ. w. Leibnitz verwirft die Lehre von der Eduction ſowohl als von der Traduction, ſofern beide zur Erklärung des Urſprunges der Seele unzureichend ſeien [1]); die Generation iſt ihm nichts Anderes, als eine vermittelſt Augmentation ſich vollziehende Transformation auf Grund einer ſchon vorhandenen Präformation [2]). Die Augmentation iſt nach ſcholaſtiſcher Lehre auch eine Art Generation, aber doch wieder etwas von der Generation als ſolcher Verſchiedenes; denn ſie iſt nicht ein motus ad substantiam nondum existentem, ſondern ein motus a minori substantia ad majorem substantiam. Wir übergehen die hinſichtlich der Augmentation und Diminution, Alteration, Intenſion und Remiſſion, Condenſation und Rarefaction von den Scholaſtikern aufgeworfenen Fragen und wenden uns von der causa efficiens zur causa finalis, die uns auf das Gebiet der phyſikaliſchen Teleologie führt.

Die von Gott geſetzte Zweckordnung der natürlichen Welt iſt für Suarez ein denknothwendiger Begriff [3]), und Leß iſt bemüht, dieſelbe im Einzelnen ausführlich nachzuweiſen [4]). Er ordnet die nähere Durchführung

---

Werk de extensione graduum formae. Sämmtliche Schriften gedruckt zu Venedig, 1495.

[1]) Vgl. Bd. I, S. 509 (vgl. dazu S. 415. 416).

[2]) Je tiens que les ames, et généralement les substances simples, ne sauroient commencer que par la création, ni finir que par l'anihilation: et comme la formation des corps organiques animés ne paroît explicable dans l'ordre de la nature, que lorsqu'on suppose une préformation déjà organique, j'en ai inféré que ce que nous appellons générations d'un animal' n'est qu'une transformation et augmentation: ainsi puisque le même corps étoit déjà animé, et qu'il avoit la même âme; de même, que je juge vice versa de la conservation de l'âme, lorsqu'elle est créée une fois, l'animal est conservé aussi, et que la mort apparente n'est qu'un enveloppement; n'y ayant point d'apparence que dans l'ordre de la nature il y ait des âmes entièrement séparées de tout corps, ni que ce qui ne commence point naturellement, puisse cesser par les forces de la nature. *Theodicée, P. I., n. 90.*

[3]) Fuit hoc necessarium ad convenientem ipsius universi compositionem et gubernationem. Nam cum ex variis rebus et contrariis constet, quae varias etiam et interdum contrarias actiones exercent, si non essent omnia ita constituta ut singula ordinate munera sua obirent, in ipso universo summa esset confusio, et res ipsae minime conservari possent. Ut autem hujusmodi concentus et ordo ex tot rebus consurgere posset, necessarium fuit res singulas in destinatos fines seu terminos suis actionibus tendere, ex quibus totius universi bonum consurgeret. *Metaph., disp. 23, sect. 10, n. 3.*

[4]) De providentia numinis, Lib. I, n. 32—105. Vgl. Bd. I, S. 538 ff.

dieſes Nachweiſes unter vier Hauptgeſichtspuncte, und handelt demzufolge: 1) von den Himmelsbewegungen und Einflüßen der Geſtirne — 2) von der Organiſation der Pflanzen und Thiere — 3) von den Kräften und Wirkungen der Samen — 4) von den Kunſtfertigkeiten der Thiere. Den animaliſchen Organismus anbelangend, wendet ſich Leß zuerſt der Betrachtung des menſchlichen Leibes zu.[1]) Wie wunderbar iſt deſſen oſteologiſche Conſtruktion! Die einzelnen Beine und Knochen des Leibes ſind von verſchiedener Größe, Geſtalt, Feſtigkeit, greifen auf die mannigfaltigſte Weiſe in einander, und dieß Alles zu dem Zwecke, dem menſchlichen Körper eine möglichſt große Stärke und Ständigkeit, Leichtigkeit der Bewegung und Verwendbarkeit der einzelnen Glieder des Leibes zu ermöglichen. Galenus zählt mehr als 200 Knochen und Beinchen im Menſchen, und findet daß jedes derſelben unter einem vierzigfachen Geſichtspunkte ſich betrachten laſſe; mithin bietet allein ſchon die Oſteologie des menſchlichen Körpers über 8000 teleologiſche Beziehungen dar. Der Menſch hat über 600 Muskeln, und jede derſelben läßt ſich unter 10 Beziehungen in's Auge faſſen; damit ergeben ſich über 6000 teleologiſche Beziehungen. Aehnlicher Weiſe ließe ſich die Betrachtung in Bezug auf die Eingeweide u. ſ. w. fortſetzen. Der menſchliche Leib bedarf zu ſeinem Beſtehen und Gedeihen der Wärme, des Blutes und des Lebensgeiſtes[2]). Zur Erhaltung der Wärme und vitalen Regſamkeit dient das Herz; die Leber muß die Bereitung des Blutes und des Spiritus naturalis[3]), der ſich durch die Nerven verbreitet, aus dem im Magen bereiteten Chylus vermitteln; das Gehirn iſt Sitz und Organ des Spiritus animalis. Alle übrigen inneren Theile des Körpers ſtehen zu dieſen drei Haupttheilen in mittelbarer oder unmittelbarer teleologiſcher Beziehung; das Gehirn iſt vermittelſt der Nerven gewiſſer Maßen im ganzen Körper und in allen einzelnen bewegungsfähigen und empfindungsfähigen Theilen deſſelben verbreitet, das Herz durch die Arterien, die Leber durch die Venen im ganzen Körper wirkſam. Das wunderbare Ineinandergreifen und Zuſammenſpiel der von dieſen drei Haupttheilen ausgehenden Thätigkeiten iſt ein herrlichſtes Zeugniß der ordnenden

---

[1]) Vgl. Bd. I, S. 539. Anm. 1.

[2]) Spiritus vitalis quo calor nativus assidue foveatur et ventiletur. Seine Wirkſamkeit geht durch die Arterien in den ganzen Körper aus, und belebt alle Muskeln und ſonſtigen inneren Theile des Körpers.

[3]) Transmutando tenuiores sanguinis partes in vaporem, qui venas et corporis poros distendat et aperiat etc.

Weisheit Gottes, nur ein göttlicher Verſtand kann ein ſo wunderbares Gebilde, wie der menſchliche Leib iſt, ausgedacht haben. Die Einrichtung des menſchlichen Körpers gleicht jener der übrigen empfindenden Weſen der Erde; es zeigt ſich aber hiebei im Einzelnen eine unerſchöpflich modificirte Mannigfaltigkeit, welche, durch die beſondere Lebensart der einzelnen Thiergeſchlechter bedingt, auf die Erhaltung einer bewunderungswürdigen Geſammtordnung im Naturhaushalte abzweckt. Wie zweckmäßig iſt die Organiſation eines Vogels! Wie leicht ſind ſeine Schwingen, wie ſind ſie ſo zweckmäßig gebogen, daß ſie ſich eben ſo ſehr, gleichſam zur Faſſung der Luft im Fluge [1]) als zur Bedeckung des Leibes beim Ausruhen vom Fluge eignen! Die Federn des Vogels liegen, wie die Schuppen des Fiſches, am Leibe an, um bei Durchſchneidung der Luft oder des Waſſers der Bewegung kein Hinderniß zu bereiten. Der Fiſch zeigt in der Organiſation ſeines Körpers alle Zweckmäßigkeiten eines wohlgebauten Schiffes; die Lage der inneren edleren Theile des Körpers iſt mit durchgängiger Rückſicht auf den Aufenthalt des Thieres im Waſſer bemeſſen. Was ließe ſich Alles ſagen, wollte man im Einzelnen jene ſinnreichen Begabungen und Ausrüſtungen der Thiere zum Schutze und zur Vertheidigung ihres Daſeins, zur Auffindung ihrer Nahrung u. ſ. w. beſchreiben und zergliedern! Wer bewundert nicht die ſinnreiche Geſchäftigkeit der Bienen und Ameiſen, oder das Geſpinnſt des Seidenwurmes oder auch der gemeinen Spinne! Den Schwalben verdankt man die Entdeckung eines Augenheilmittels, der Chelidonia, mit welcher ſie die kranken Augen ihrer Jungen zu heilen pflegen. Das Wieſel ſchützt ſich durch den Genuß der Raute gegen die ſchädlichen Folgen eines Kampfes mit giftigen Thieren. Der Hirſch heilt durch den Genuß von Krebſen ſeine Vergiftung durch die Biſſe von Nattern oder Erdſpinnen. Tauben, Häher, Amſeln purgiren ſich mittelſt Lorbeerblätter. Der Ichneumon, der ſich mit einer Schlange in einen Kampf einläßt, überzieht ſich früher mit Schlamm, der an ſeinem Leibe verkruſtend ihm einen Schild gegen die Biſſe ſeines Feindes abzugeben hat u. ſ. w. — Vor Allem muß das Walten und Wirken der vis formatrix des Zeugungsſamens Bewunderung erwecken. Unter Obmacht dieſer vis dehnt, höhlt, gliedert und geſtaltet ſich die gröbere Materie des Samens [2]), und ſtellt alsbald die Rudimente des Knochengerüſtes und der

[1]) Alae molli cavitate idoneae ad aërem in motu colligendum.

[2]) In semine — ſagt Suarez — distinguenda est pars materialis a spiritu in ea incluso. Et pars quidem materialis a testiculis elaboratur, illaque nutri-

Gliedmaſſen des Leibes hervor; aus dem feineren Theile der Samenmaterie und aus dem Blute der Mutter bilden ſich die inneren weichen Theile: Leber, Herz und Gehirn ſammt den zu ihnen gehörigen Gefäßen und Nerven. Am ſiebenten Tage nach der Empfängniß iſt der Fötus bereits zu einem vollſtändigen Leibe gebildet. Die bewußtloſe Kraft des Samens kann, ein ſo bewunderungswürdiges und zweckmäßiges Gebilde zu wirken, nur deßhalb vermögend ſein, weil ein göttlicher zweckordnender Verſtand das Vermögen hiezu in ſie gelegt hat [1]). Alſo gibt es in der Natur offenbar ein Walten und Wirken nach Zweckbegriffen. Aus dem Geſagten geht aber zugleich auch hervor, daß, wie Suarez bemerkt, das adäquate Princip der Zweckthätigkeit in der Natur nicht die natürlichen Kräfte als ſolche und für ſich allein ſind, ſondern nur, inſoweit ſie als Inſtrumente der zweckordnenden causa prima wirken.

Die Carteſianer lehnten die Aufgabe einer Erforſchung der Zweckurſachen der Natur als etwas ausſchließlich dem Gebiete der Erbauung Angehöriges im Namen der Wiſſenſchaft ab [2]); es ſei Eitelkeit und Vermeſſenheit, eine wiſſenſchaftliche Erkenntniß dieſer Zwecke beanſpruchen zu wollen. Dieß klingt freilich anders, als wenn die heidniſchen Atomiſten (Epikur, Demokrit u. ſ. w.) die Zweckordnung ſelber läugnen. Gleichwohl

---

untur; de spiritu autem incluso obscurum est, an ab iisdem, vel ab alio nobiliori membro fiat, ut a corde vel ab hepate, in quo residet naturalis facultas. De qua re nihil certi habeo; apparet tamen probabile, non fieri ab infimo aliquo et ignobili membro, sed forte a corde, cujus est procreare vitales spiritus, viventibus etiam aliis partibus principalibus, ut debitum temperamentum et virtutem semen ipsum tandem recipiat, aptumque undique instrumentum evadat ad mirabilem illam organizationem peragendam. *De anima, lib. II, c. 12, n. 8.*

[1]) Si cumulus informis saxorum, tegularum, cementorum, lignorum seipsum dirigere inciperet et singulas confusi partes polire, ordinare, disponere, connectere in formam pulcherrimi palatii, ut ratio architecturae postulat, quis non diceret mentem quamdam architecturae peritam invisibiliter ibi adesse, et omnia tam artificiose disponere? *Lessius, de Providentia, lib. I, n. 83.*

[2]) Fateor equidem in Moralibus, ubi conjecturae plurimum valent, ad pietatem haud parum conducere, si finis aliquis eliciatur, quem in mundi creatione aut rerum gubernatione Deus sibi constituit. Hinc concionatores, ut Dei amorem in nobis excitent, solent varios, quos ex aliis creaturis usus percipimus, nobis ob oculos ponere, dicuntque illas a Deo fuisse nostri causa factas. Verum in Physicis, ubi nihil admittendum est, quod non firmissimis rationibus et argumentis fulcitur, ineptum videtur, aliquem finem conjicere, quem Deus in universo producendo aut regendo sibi proposuit. *Legrand, Instit. philos. p. 299.*

iſt auch in der Carteſiſchen Anſicht der Einfluß der mechaniſtiſch-atomiſtiſchen Betrachtungsweiſe der Natur leicht zu erkennen; auch mag das Unvermögen, die Copernikaniſche Weltanſicht mit der Lehre, daß der Menſch das τελος der ſichtbaren Welt ſei, zu vermitteln, das Seinige beigetragen haben, die Carteſianer in Ablehnung der teleologiſchen Naturanſicht zu beſtärken. Leibnitz revindicirt der Philoſophie die causas finales im Namen einer erleuchteten und religiös-tiefen Erkenntniß [1]); die wirkenden Urſachen müſſen aus den Zweckurſachen verſtanden werden [2]), gleichwie die causae formales und materiales nach Leibnitz aus den causis efficientibus (Monaden) begriffen werden. Nach Wolff läßt ſich die Erkenntniß einer rationellen Ordnung im Naturganzen aus phyſikaliſchen Principien probabel machen; zur metaphyſiſchen Gewißheit kann ſie nur auf dem Gebiete der

---

[1]) C'est sanctifier la Philosophie, que de faire couler ses ruisseaux de la fontaine des attributs de Dieu. Bien loin d'exclure les causes finales et la considération d'un être agissant avec sagesse, c'ést de là qu'il faut tout déduire en Physique. C'est ce que Socrate dans le Phédon de Platon a déjà admirablement bien remarqué, en raisonnant contra Anaxagore et autres philosophes trop matériels lesquels, après avoir reconnu d'abord un principe intelligent au dessu de la matière, ne l'employent point, quand ils viennent à philosopher sur l'univers, et au lieu de faire voir, que cette intelligence fait tout pour le mieux, et que c'est là la raison des choses, qu'elle a trouvé bon de produire conformement à ses fins, tachent d'expliquer tout par le seul concours des particules brutes, confondant les conditions et les instrumens avec la veritable cause. C'est (dit Socrate) comme si pour rendre raison de ce que je suis assis dans la prison attendant la coupe fatale, et que je ne suis pas en chemin pour aller chez les Béotiens ou autres peuples, ou l'on sait que j'aurois pu me sauver, on disoit, que c'est parceque j'ai des os, des tendons et de muscles, qui se peuvent plier comme il faut pour être assis. Ma foi (dit-il) ces os et ces muscles ne servient pas ici, et vous ne me verriez pas en cette posture, si mon esprit n'avoit jugé, qu'il est plus digne de Socrate de subir ce que les lois de la patrie ordonnent. *Extrait d'une lettre a Mr. Bayle sur un princip generale, utile à l'explication des lois de la nature. Opp., p. 106.*

[2]) Mechanismi fons est vis primitiva, sed leges motus, secundum quas ex ea nascuntur impetus seu vires derivativae, profluunt ex perceptione boni et mali, seu ex eo, quod est convenientissimum. Ita fit, ut efficientes causae pendeant a finalibus, et spiritualia sint natura priora materialibus, ubi etiam nobis sunt priora cognitione, quia interius animam (nobis intimam) quam corpus perspicimus, quod etiam Plato et Cartesius notarunt. *Ep. ad Bierlingium, Opp., p. 678.*

Ontologie und Gotteslehre erhoben werden [1]). Daß eine volle und uneingeſchränkte Anerkennung der Finalurſachen ſich mit keinem Determinismus irgend welcher Art vertrage, iſt eine ſelbſtverſtändliche Sache; und es iſt deßhalb die Frage, ob Wolff durch Zurückweiſung des Spinozismus und Betonung der Contingenz der Welt [2]) den Begriff einer freien zweckſetzenden Cauſalität hinlänglich gewahrt habe [3]). Die neuere pantheiſtiſche Naturphiloſophie iſt in einen der Carteſiſchen Anſicht entgegengeſetzten Irrthum verfallen, indem ſie auf einer rein immanenten Zweckordnung der Welt beſtehend, den Menſchen als den ſchlechthin höchſten Zweck der Weltordnung und Weltentwickelung hinſtellte; während der abſolute Zweck und die abſolute Einheit der mehreren, einander ſubordinirten hypothetiſchen Zwecke des Weltdaſeins und ſeiner beſonderen und einzelnen Exiſtenzen, Kräfte und Erſcheinungen nur in der außerweltlichen Urſache der Dinge geſucht werden kann.

Neuntes Capitel.

Suarez' Anthropologie und Pſychologie in ihrem Verhältniße zur nachfolgenden Entwickelung der Philoſophie auf den bezeichneten Gebieten.

Der Menſch wird gewöhnlich definirt als animal rationale d. i. als ein lebendiges Weſen, deſſen Weſensform die anima rationalis iſt [4]).

---

[1]) Nemo adeo ordinem naturae cognoscere valet, nisi qui regulas motus cognoscit. Equidem ex principiis theologiae naturalis ostendi potest, dari debere aliquem naturae ordinem, et ex aliis principiis in Physica idem saltem probabiliter colligitur, obstetricantibus principiis de ordine ontologicis. Qualis tamen sit ordo iste, per motus demum regulas innotescit. *Cosmologia, §. 559.*

[2]) Spinoza agnoscit dari ordinem naturae, sed eum fatali necessitati subjicit tanquam in se immutabilem. Eum igitur erroris convicturus demonstrare tenetur, ordinem naturae esse contingentem. *L. c., §. 561.*

[3]) Wir verweiſen in dieſer Beziehung auf das in Bd. I, S. 457 ff., 464 ff. Beigebrachte.

[4]) Vgl. den gegen Bonald und Rosmini gerichteten Aufſatz: Della definizione dell' uomo in der *Civiltà cattolica,* (Jahrgang 1859, Lieferung vom 19. Febr., Heft Nr. 214, S. 403—420). Bonald definirt den Menſchen als eine von ſinnlichen Organen bediente Intelligenz. Dieſe Definition bemerkte Rosmini — würde auch auf einen Engel paſſen, der einen menſchlichen Körper annimmt. Gleichwohl billiget auch Rosmini die ſcholaſtiſche Definition nicht vollkommen, weil ſie, obwohl die den Menſchen von Engel und Thier unterſcheidende (discurſive) Rationalität

Daß die anima rationalis oder das principium intelligendi im Menſchen die Subſtanzialform des menſchlichen Gebildes ſei, wird nach Suarez [1]) klar und deutlich in der heiligen Schrift gelehrt. Es heißt im erſten Buche Moſis, daß Gott den Menſchen ex limo terrae gebildet und ihm das spiraculum vitae, wodurch er ein Ebenbild Gottes geworden, eingehaucht habe. Und als Folge dieſer Einhauchung wird angegeben: Et factus est homo in animam viventem. Alſo iſt die intellective Seele Lebensprincip des menſchlichen Leibes; ein ſolches Princip kann aber mit dem Körper nur per modum actus formalis et substantialis vereiniget werden. Die Läugnung dieſes letzteren Satzes würde darauf hinführen, daß alle Sinnendinge nur durch zufällige Merkmale ſich unterſcheiden und die Materie für ſich allein ſchon die tota substantia alles Körperlichen wäre [2]). Man will die ſubſtanzielle Einigung einer ſpirituellen Subſtanz mit einem materiellen Subſtracte undenkbar finden. Alle dagegen erhobenen Bedenken aber beruhen lediglich auf unrichtigen Vorſtellungen von den Elementen und Modalitäten der Einigung. Man vergißt zu unterſcheiden zwiſchen einer ſolchen Geiſtſubſtanz, die ohne Einigung mit einem materiellen Gebilde bereits eine substantia completa iſt, wie der Engelgeiſt, und zwiſchen anderen ſpirituellen Subſtanzen, welche erſt durch die Einigung mit einem ſtofflichen Gebilde zu completen Subſtanzen werden, wie eben bei den Menſchenſeelen der Fall iſt. Sollten ſolche Subſtanzen unmöglich ſein? Und wenn ſie möglich ſind, ſollte ſie Gott zur Erfüllung der

---

betonend, doch das intellective Weſen des Menſchen zu wenig hervorhebe, welches primär in der Intuition der Seinsidee beſtehe. Dieſe Ausſtellung wird in der Civ. catt. zurückgewieſen: L'umano intelletto non altrimenti che in virtù del raziocinio giunge a ravvisare i veri potenzialmente inchiusi nei primi principii per sè noti; e l'intuizione stessa di tali principii tende ad originare in lui il discorso.

[1]) De anima, lib. I, c. 12.

[2]) Si ergo in corporibus rerum viventium nulla est substantialis forma, multo minus erit in non viventibus; unde fiet consequenter, ut omnes res corporeae solum differant in accidentalibus formis et a sola materia sit tota substantia corporum omnium: et quod materia existat utique sine ulla forma substantiali, et similia multa possent facile inferri in Philosophia valde incommoda. Et in Theologia sequuntur alii errores de anima hominis, nimirum quod sine materia existere non possit, quia accidentia, quae temperamentum componunt, extra subjectum non permanent. Et consequenter erit anima hominis entitas materialis, quia in subjecto materiali non inhaeret accidens spirituale; et similia. *De anima, lib. I, cap. 1, n. 8.*

Mannigfaltigkeit des Geſchaffenen nicht auch wirklich geſchaffen haben? Man darf ferner das ſpecifiſch-Menſchliche in vielen Thätigkeiten der anima rationalis nicht überſehen, welches ſich nur unter der Vorausſetzung, daß ſie Subſtanzialform des Menſchen ſei, genügend erklären läßt. Wie ließe ſich die Sprache, wie ließen ſich Lachen, Weinen, was doch gewiß natürliche Lebens- und Thätigkeitsäußerungen der menſchlichen Seele ſind, ohne jene plaſtiſche Ineinsbildung von Seele und Leib richtig erklären! Selbſt in ihren rein geiſtigen Thätigkeiten iſt die Menſchenſeele an den Leib als Mittler der das Material zu Denkoperationen liefernden Sinnesvorſtellungen angewieſen. Man ſtößt ſich an der Disproportion zwiſchen den conſtitutiven Elementen der Menſchenſubſtanz; die Seele ſei immaterielle Subſtanz, der Körper materiell, ausgedehnt u. ſ. w. Aber Materie und Form des Menſchenweſens ſind nicht ratione entitatis, ſondern als Potenz und Actus zu einander in's Verhältniß zu ſetzen; in Kraft dieſes Verhältnißes bilden Seele und Leib Ein Ganzes und conſpiriren zu Einem Wirkungszwecke. Dieß hat nun allerdings etwas ſehr Räthſelhaftes an ſich, gehört aber nicht in den Bereich des Unmöglichen; zudem iſt es der göttlichen Weisheit angemeſſen, den Abſtand zwiſchen engliſcher und rein ſinnlicher Natur durch ein Mittelglied auszufüllen, in welchem das Eigenthümliche beider Naturen zu Einer Natur verſchmolzen iſt.

Arriaga [1]) prüft die herkömmlichen Beweiſe für den Satz, daß die Seele Weſensform des Leibes ſei, und findet als einen der ſtichhaltigſten denjenigen, welcher von der Nothwendigkeit, alles am und im Menſchen erſcheinende Accidentelle zu erklären, hergenommen wird. Aus der Materie als ſolcher, die gegen alle Unterſchiede indifferent iſt, läßt es ſich nicht erklären, aus der Form als ſolcher gleichfalls nicht [2]); alſo nur aus der weſenhaften und ſubſtanziellen Einigung beider. Zudem wäre ohne eine ſolche Art von Einigung der Tod nicht erklärbar; denn eine bloße Aſſiſtenz der Seele im Leibe könnte ja immerfort dauern, auch dann, wenn der Menſchenkörper zur Leiche geworden iſt. Was wäre aber dasjenige, was wir als Tod kennen? Umgekehrt müßte die Seele im Stande ſein, ſo oft es ihr gefiele, den Körper zu verlaſſen und wieder in denſelben zurück-

[1]) Curs. phil., S. 710 ff.

[2]) Ut enim existat (anima) localiter, ubi est aliquod corpus, nulla in eo (scil. homine) petit accidentia, ut patet in anima separata, quae potest ubique sine eis accidentibus existere. Ergo si ea petit in corpore, plus ibi habet quam existere, illud autem plus, est informare corpus. *Ibidem.*

zukehren; ausgenommen, man wollte in völlig unbegründeter Weiſe ein rein äußerliches Hinderniß, nämlich den göttlichen Willen, als Unmöglichkeitsgrund hinſtellen.

Dieſe von den Scholaſtikern bekämpfte Vorſtellung von der Seele als einem Affixum corpori wiederkehrte auch in der Carteſiſchen Philoſophie, welche den Begriff der Seele als forma corporis augenſcheinlich nicht erfaßt hat, und zwar aus dem Grunde, weil ſie niemals auf das Verhältniß von Seele und Körper, ſondern nur auf jenes von Geiſt und Körper reflectirte. Legrand ſpricht von einer wechſelſeitigen Abhängigkeit von Geiſt und Leib in relatione actionum et passionum utriusque: alſo hat der Körper ein Wirkungsvermögen, welches nicht jenes des Geiſtes oder der Seele iſt, Leib und Seele ſind zwei verſchiedene Subſtanzen [1]). Die auf Carteſiſchem Standpuncte unerklärliche Thatſache, wie Geiſtiges und Materielles auf einander ſollen wirken können, gab zur Erfindung des Occaſionalismus Anlaß, während Leibnitz die einander entſprechenden Vorgänge in Seele und Leib aus der präſtabilirten Harmonie Beider erklärte [2]). Leibnitz hielt wohl die Seele für das einende Princip des Leibes;

---

[1]) Man darf den ethiſchen Dualismus im Menſchen nicht mit dem ontologiſchen identificiren. Im ethiſchen Dualismus ſteht das Geiſtige (Vernunft und Wille) der unter Obmacht der intellectiven Seele entwickelten Sinnlichkeit des Menſchen gegenüber, die als ſolche allerdings ihre eigenen Begehrungen und Strebungen hat, aber ohne die informirende (begeiſtete) Seele gar nicht haben könnte. Die theilweiſe Allianz des Carteſianismus mit dem Auguſtinismus erklärt ſich daraus, daß die Carteſianer in ihrer metaphyſiſchen Anſicht die philoſophiſche Erklärung des von Auguſtinus urgirten ethiſchen Zwieſpaltes gefunden zu haben meinten.

[2]) Dieſe Art von Löſung der beregten Schwierigkeit hatte bereits vor Leibnitz (oder im Hinblick auf Leibnitz) der Jeſuit Daniel als den einzigen vernünftigen Ausweg auf Carteſiſchem Standpuncte, mit welchem er ſelbſtverſtändlich nicht einverſtanden iſt, angedeutet. Theologia naturalis forsitan vobis posset — redet er die Carteſianer in ſeiner Schrift de cognitione brutorum (a. 1693) an — suppeditare modum conciliandi leges motus cum libertate et cognitione hominis. Illa agnoscit in Deo scientiam quamdam, quae nuncupatur scientia rerum conditionalium, quarum objectum non semper est id quod accidet, at vero id quod accideret quod si illud vel aliud quidpiam fieret. Atque vi ejus scientiae Deus infinitis thesauris suarum cognitionum habet infinitos modos condendi mundos, et hypotheses innumeras infinitis parasangis pulchriores illa mundi Dom. Cartesii. Ope illius scientiae potuit scire, eum hominem ea occasione post istiusmodi cogitationem fore ut vellet producere eum motum e. g. vellet levare brachium. Praeter quae potuisset ea ratione componere machinam eamque ita accomodare

aber dieſe Einheit war nicht die lebendige organiſche Einheit, deren Gedanke ſeiner vorwiegend mathematiſch-monadiſtiſchen Denkweiſe fremd bleibt [1]). Locke und Euler mochten ſich mit der durch Gott vermittelten Congruenz der einander entſprechenden Actionen des Leibes und der Seele nicht befreunden, und behaupteten eine unmittelbare Wirkung beider auf einander (influxus physicus mutuus). Ebenſo der Jeſuit Faure [2]), welcher der Leibnitz'ſchen Lehre von der präſtabilirten Harmonie eine umſtändliche Widerlegung widmet [3]). Dagegen beſtand Tour-

---

omnibus corporibus illam cingentibus, ut eodem momento et voluntas hominis et lex Mechanicae exegissent, ille ut fieret motus; atque ita in reliquis res se haberet motibus. Quippe, cum cognitio et potentia Dei aeque sint infinitae, illa per se exhibet omnes combinationes possibiles, haec autem eas exsequi nullo potest negotio, nihilque opus est amplius ad conciliandas leges motus cum libertate hominis.

[1]) Animalis fractio, seu dimidium animal non est unum per se ens, quia nonnisi de animalis corpore intelligi potest, quod unum per se ens non est, sed aggregatum, unitatemque arithmeticam habet, metaphysicam non habet. Ut autem ipsa materia, si entelechia adaequata absit, non facit unum ens, ita nec ejus pars. Nec video, quid impediat, multa actu subjici uni entelechiae; imo hoc ipsum necesse est. Materia (nempe secunda) aut pars materiae existit ut grex aut domus, seu ut ens per aggregationem. *Ep. ad Des Bosses, Opp., p. 435.*

[2]) Dissertatio polemica in recentiora quaedam erronea systemata de morum dogmatibus. Rom, 1753. Abgedruckt im Thesaur. theol., Tom. IV, p. 270 ff.

[3]) Faure (l. c., p. 278 ff.) findet die Lehre von der präſtabilirten Harmonie unvereinbar mit den moraliſchen Lehren und Mahnungen der heiligen Schrift. Die Mahnung zur keuſchen Bewahrung des Leibes, die Warnung vor ſündigem Mißbrauch der Glieder des Leibes (1. Kor. 6, 13. 15 ff.; Röm. 6, 13 u. ſ. w.) ſetzen voraus, daß der Wille des Menſchen eine unmittelbare Macht über den Leib habe. Nur unter der Vorausſetzung, daß die Maſchine des Leibes nicht ſchon durch ſich ſelbſt zu gewiſſen Acten disponirt ſei, können gewiſſe Tugenden, die das Verhalten der Seele zum Leibe betreffen, als moraliſch verdienſtlich, und das Gegentheil derſelben als ſchändlich gelten. Wolff ſagt freilich, daß die Leibesmaſchine mit Rückſicht auf die von Gott vorausgeſehenen freien Handlungen der Menſchen eingerichtet ſei. Dieß genügt aber nicht, da viele Actionen der Seele erſt durch Actionen des Leibes hervorgerufen werden. Wolff läugnet dieß zwar, ſetzt ſich aber hiedurch in Widerſpruch gegen die heil. Schrift: Sirach 31, 2; Röm. 5, 3; 8, 35 ff.; Sprichw. 17, 10; Job 31, 1; Sirach 9, 5 ff. u. ſ. w. Wolff findet eine wechſelſeitige phyſiſche Influenz von Leib und Seele undenkbar, indem im Falle, daß eine ſolche Influenz ſtatt hätte, die ſeeliſche Kraft in eine körperliche, die körperliche in eine ſeeliſche ſich verwandeln müßte. Quis autem unquam sobrius — antwortet Faure hierauf — somniavit ex Deo, prima causa efficiente mundi, transferri quamdam realitatem

nemine [1]) darauf, daß alle Wirkſamkeit der Seele zugeſchrieben werden müſſe, und der Körper ſich bloß leidend verhalte. Man habe nämlich eine doppelte Wirkſamkeit der Seele zu unterſcheiden: eine willkürliche, welche ſich im Vorſtellen und Denken offenbart, und eine unwillkürliche, natürliche und naturnothwendige, die ununterbrochen fortdauernd auf die Lebensgeiſter wirkt. Stattler findet ein rein paſſives Verhalten der Materie, wie Tournemine es behauptet, undenkbar; Tournemine identificire es mit der Reſiſtenz der Materie, als ob nicht dieſe Reſiſtenz ſelber ſchon eine Art Reaction in ſich ſchlöße. Dieſer Anſicht vom influxus physicus mutuus liegt nun offenbar eine antiperipatetiſche Vorausſetzung zu Grunde, welche mehr oder weniger die geſammte neuere, am metaphyſiſchen Dualismus zwiſchen Seele und Leib feſthaltende Philoſophie beherrſcht, daß nämlich die Seele die Weſensform, nicht des Leibes ſchlechthin, ſondern des lebenden Leibes ſei, und die vegetativen Vitalfunctionen die anima rationalis nicht zum cauſirenden Principe haben. Die menſchliche Seele — ſagt Storchenau — hat eine einzige Kraft, die Kraft zu denken, und dieſe conſtituirt das Weſen der Seele. Die Vitalfunctionen des Leibes ſind ihm nicht Folge und Wirkung, ſondern Vorausſetzung und Bedingung der Beſeeltheit des menſchlichen Leibes [2]). A. Günther ſchritt in dieſer Richtung

---

quae illi inerat, et relicto Deo transire in mundum? Quis influxum animae in corpus per *vim* explicuit, quae existens in anima sit spiritualis, ubi autem in corpus transit, metamorphosi quadam poëtis incognita, fiat materialis, et quae materialis est, influente corpore in animam spiritualis fiat?.... Ceterum influxus physicus animae in corpus et vice versa, cum neque solidus, neque sapidus, neque sonorus, neque odorus, neque lucidus sit, intelligi non potest eo genere cognitionis intuitivae, qua per sensus nostros solida, sapida, sonora, odora, lucida intelligimus. Superest igitur, ut intelligatur eo genere abstractivae perceptionis, qua insensibilia cognoscimus. Hujusmodi autem objecta saepe cognoscimus quod omnino, ac certa sint, at quomodo sint, prorsus ignoramus. Agnoscunt Leibnitius et Wolfius, quod anima agat suas perceptiones et appetitiones; at modus obscurissimus est et inexplicabilis. *L. c., p. 284.*

[1]) Memoires de Trevoux, a. 1703. Vgl. Stattler's Psychologia, §. 368 ff.

[2]) Anima nostra ante corpus humanum non existit, ergo cum corpore; sed corpus humanum existere vero sensu dici nequit, nisi cum ejus organa actionibus vitae peragendis sufficiunt. Cum pars quaedam corporis destruitur, ita ut actiones vitales perfici nequeant, anima ab illo recedit; ergo etiam anima ad corpus accedit, cum in illo actiones vitales obiri incipiunt. Est nimirum corpus instrumentum quoddam animae a Conditore datum, ut ipso ad percipiendas res sensibiles utatur; huic autem usui, nisi vivum sit, servire nequit;

weiter vor, und indem er, allerdings ganz richtig, die Lebendigkeit des empfindungsfähigen Wesens sich nicht anders, denn als eine sensitive denken konnte, erklärte er das gesammte Empfindungsleben aus einem vom Principe der Rationalität wesenhaft und sachlich verschiedenen Principe im Menschen [1]). Diese Ansicht ist nun von der Kirche förmlich zurückgewiesen worden; demnach drängt die richtige Consequenz auf die scholastisch-peripatetische hin, die eben auch die christlich-kirchliche ist, und nur in Folge der die neuere Denkart beherrschenden Auffassung der Menschenseele als bloßen Denk- und Willensprincipes dem Verständniß der Zeit mehr oder weniger entrückt worden war [2]). Angenommen, daß die Vegetation des menschlichen Leibes keine bloß physikalisch-chemische, sondern eine Vitalfunction im eigentlichen Sinne des Wortes sei — sagt der Physiolog Vincenzo Santi [3]) — muß sie auch ein besonderes Princip haben, und

quare sicut anima illud jam mortuum dimittit, ita nondum vivum acquirere non videtur. Quemadmodum autem verisimillimum est animam nisi cum corpore vivo non conjungi; ita eandem veri speciem habet, eam ante non existere; cum enim nec ante mundum corporeum, nec cum illius origine condita sit, debuisset ea tempore quodam intermedio condi, quod longe a vero recedere videtur. *Psychologia, §. 166.*

[1]) Welche Verwechslung oder ungerechtfertigte Identification hiebei unterlief, ist oben S. 110, Note 1, bemerkt worden. Vgl. auch Gesch. d. Thom. S. 590 u. S. 584.

[2]) Hievon ist aber eine andere, den menschlichen Körper als solchen betreffende Frage zu unterscheiden, welche von den Scotisten anders beantwortet wird, als von den Thomisten (vgl. Gesch. d. Thom., S. 264 ff.). Forma animae non manente — sagt Duns Scotus — corpus manet, et ideo universaliter in quolibet animato necesse est ponere illam formam, qua corpus est corpus, aliam ab illa, qua est animatum. *Sentt., 4 dist. 11, qu. 3.* — Nos ponimus formam corporeitatis cum anima — bemerkt der Scotist Krisper — ut probabile judicat Maironius, Ocham, Zabarella et Regentes Parisienses, eodem ferme modo discurrentes probando et respondendo sicut nos de forma corporeitatis et formis partialibus. Quod alii adhuc magis probabile credunt, opinantes successive saltem in uno vivente plures reperiri animas, scil. primo vegetativam, quae adveniente sensitiva recederet, quae etiam postea abiret superveniente rationali, ut D. Thomas 1. qu. 118, art. 2, ad 2^m^ cum maxima parte medicorum. Quod tamen utrumque de facto negatur communius. *Philos. Schol. Scot., Pars physica, p. 391.* Diese Anschauungsweise der Scotisten war es, auf welche in den auf S. 865 der Gesch. d. Thom. vorkommenden Erörterungen stillschweigend Bezug genommen wurde.

[3]) Della forma, genesi, corso naturale et modi dei viventi. Saggio fisiologico. Perugia, 1858. Vgl. Civ. Catt., Jahrgang 1858, Septemberheft Nr. 204. Schriften von ähnlicher Richtung, wie die genannte, sind: *Bonucci*, Fisiologia e Patologia dell' anima umana (Florenz, 1852). — *Franceschi*, Della sostanza

kann daſſelbe nur in einem einfachen immateriellen Ens beſitzen. Wäre dieſes Princip von jenem der ſenſitiven, motoriſchen und intellectuellen Thätigkeiten verſchieden, ſo wären in dem Einen Menſchen zwei verſchiedene Vitalprincipe, damit aber wäre die Einheit der menſchlichen Perſönlichkeit aufgehoben [1]). Man wird demnach ſagen müſſen, daß die menſchliche Seele ſich ſelber zuerſt ihr leibliches Wirkungsorgan bilde, ehe ſie mittelſt deſſelben wirkt; dieſes Bilden dauert fort, nicht nur ſo lange das Leben in Aufnahme begriffen iſt, ſondern ſo lange der Proceß der Aſſimilation und Ernährung fortdauert. Es kann ein bewußtloſes Bilden ſein, weil die Lineamente der Bildung bereits in dem durch die concurrirende Conficienz der zeugenden Factoren geſetzten Producte vorgezeichnet ſind [2]), und die vegetative Kraft der im Momente der wirklichen Miſchung des männlichen und weiblichen Samens das daraus reſultirende Product ſich aneignenden Seele ſich eigentlich nur als motoriſche, treibende Kraft zu bethätigen braucht [3]). Bekanntlich iſt der Moment der Samenmiſchung und Fötusentſtehung von jenem der Geſchlechtsvermiſchung der zeugenden Eltern verſchieden, und

---

viva come concetto fondamentale del vitalismo ippocratico (Fano, 1857). — Tracce di un studio intorno alla vita (Bologna, 1857). Vgl. *Civiltà Cattolica* vom 19. Dez. 1857, Nr. 186.

[1]) Santi citirt bei dieſer Gelegenheit den Ausſpruch des heiligen Auguſtinus: Nequaquam duas animas dicimus esse in homine, unam animalem, quae animet corpus et mixta sit sanguini, alteram spiritualem quae rationi administret; sed unam eandemque animam dicimus esse in homine, quae et corpus sua societate vegetet et semetipsam sua ratione disponat.

[2]) Meliori jure asseritur — bemerkt Maugold — quod Deus animae matris indiderit virtutem, istam ovuli delineationem efficiendi, quam quod omnia omnino ovula, ex quibus animalia certae speciei nascuntur, inter se convoluta in corpore primae matris exstiterint. Rem hanc bene explicat cl. *Morasch* (Nucleus physiologicus), cujus verba subjungo. „Idea et delineatio realis partium corpusculi humani insensibilis in germine probabilius est effectus et opus animae matris: quae sicut reliquas corporis materni et proprii partes nutrit, auget et conformat; ita idem facere potest quoad germinis delineationem et impressionem idealem; cum ovulum in ovario existens cum substantia matris cohaereat, sicque illius etiam adhuc pars sit. Ratio illis, qui animae rationali vim et actionem in corpus tribuunt, videtur plana.“ *Phil. Rat. et Experim., I, p. 361.*

[3]) Aber freilich iſt dieſe Bewegung als eine Bewegung von Innen heraus eine lebensvolle Bewegung, zum Unterſchiede von der mechaniſchen Bewegung, welche nur durch Druck und Stoß eines Körpers oder Körpertheiles auf einen anderen verurſacht wird. Jene Bewegung von Innen heraus iſt ferner eine ſolche, deren causa efficiens das Bewegte zuſammenhält (continirt), während jede bloß durch chemiſchen Contract be-

tritt ſpäter ein, coincidirt aber mit dem Momente der Beſeelung, daher der erſte Act und Proceß im Momente der Samenmiſchung nicht bloß ein chemiſch-phyſikaliſcher Act, ſondern ein organiſcher Proceß und ein Act der in das Product der Miſchung eintretenden Seele iſt. Iſt dieſe Anſchauung unzuläſſig [1]), ſo hat man ein durch die Wärme des Mutterſchooßes begünſtigtes Nachwirken und Fortwirken einer im Samen gelegenen plaſtiſchen Kraft anzunehmen, welche den im Mutterſchooße geweckten oder gepflanzten Keim durch eine Reihe von Wandlungen bis auf jene Stufe der Entwickelung führt, auf welcher er zur Reception der intellectiven Seele geeignet iſt, die als Seele die Functionen der bisher wirkenden Samenkraft übernimmt und dieſelbe in ſich aufgehen macht [2]).

---

wirkte Bewegung einen Scheidungsproceß herbeiführt, weil eben das die heterogenen und gegenſätzlichen Elemente der Miſchung innerlich faſſende und beherrſchende Dritte fehlt.

[1]) Nach Mangold iſt ſie zuläſſig: In generatione viventis et praecipue hominis non datur successio animarum (vgl. oben S. 113, Note 2). Probatur: 1. Nulla est necessitas aut sufficiens ratio admittendi tot novas animarum species. 2. Nihil omnino obstat, quominus statim ab initio infundatur anima rationalis. Si quid obstaret, esset defectus debitae organizationis; hic non obstat. Auctores qui successionem animarum propugnant, per debitam organizationem vel intelligunt organa tam perfecte elaborata, ut eadem quoque serviant pro eliciendis ratiocinationibus; vel solum intelligunt organa satis perfecta pro vegetationibus aut etiam sensationibus et saltem inchoata pro ratiocinationibus et volitionibus. Primum dici nequit; alias enim anima neque 30 aut 40 die post conceptionem posset infundi, sed post plures primum a nativitate annos; id quod veritati certo adversatur. Si autem dicatur secundum; nulla habetur ratio, cur non jam prima infundatur anima rationalis, cum statim possit elicere aliquas operationes vitales; quemadmodum ex sententiae oppositae principiis eadem anima rationalis in corpore sufficientibus organis instructo praeter ratiocinationes potest elicere alias vitales operationes minus perfectas et materiales. *L. c., p. 362.*

[2]) Dieſe Anſicht wird mit Berufung auf Thomas Aq. von Santi vertreten; erſt wenn der Fötus eine menſchenähnliche Bildung erlangt habe, ſei er fähig, durch die intellective Seele informirt zu werden: Homo ex materia generat hominem, cioé devesi all' efficacia del generante la produzione del corpo umano organizzato vivente, che è la materia dell' uomo, e al termino della generazione del corpo umano è creata da Dio l'anima umana, che gli impartisce l'essere umano, ossia gli comunica una vita più alta, più nobile, più perfetta, qual è la vita umana in confronto della vita animalesca; e il piccolo corpicciuolo vivente, che era uomo in potenza, addiviene uomo in atto e comincia a nominarsi feto umano. Verificasi adunque nella generazione umana la sentenza aristotelica: Prius generatur animal quam homo. *O. c., p. 41.*

Aus dem Gesagten geht nun hervor, daß im Menschengebilde Seele und Leib als Wirkendes und Gewirktes einander gegenüber stehen; alles Körperliche und sinnlich Wahrnehmbare am Menschen ist nur Gewirktes, nur Product. Daraus erklärt sich, weßhalb Liberatore die vorhin erwähnte Ansicht vom influxus physicus mutuus verwerfen zu müssen glaubt; sie scheint ihm eine Concession an den Materialismus in sich zu schließen [1]) und bei jener ungenügenden Art der Einigung des Geistes mit dem Körper stehen zu bleiben, welche Plato vertreten hat [2]). Jedenfalls streite sie gegen die grundwesentliche Bestimmung der Seele als Lebensprincipes der menschlichen Individualität [3]). Genovesi warnt vor der Mißdeutung dieser Bestimmung und vor Identificirung des Begriffes „Lebensprincip" mit jenem anderen Begriffe „Leben" [4]); wenn er behauptet, daß die Scholastiker

[1]) Corpus enim utpote extensum et solidum nonnisi contactu suarum partium et appulsu in aliud operatur. Ex quo illud sequitur, ut si animus ejus actioni esset obnoxius, quantitate coalesceret, ut impelli et tangi ab ipso posset. *Metaph. spec., p. 188.*

[2]) Etsi in systemate influxus physici mutua actio adstruitur, haud tamen propterea vera et substantialis junctio, quae in animo cum corpore viget, explicatur. Imo etiam abrumpitur potius; actio siquidem, ut dici solet, sequitur esse. Proinde substantiam jam existentem et completam subaudit, non constituit. Si igitur corpus agit, et animus agit per vires sibi proprias, nec ab uno alteri communicatas; utrumque substantiam efformat completam, sui juris, et quoad existendi principia independentem. *L. c., p. 189.*

[3]) Nam motor alterius non est intrinsecum principium operationum ejus, sed extrinsecum; quatenus ipsum movet actione non immanente sed transeunte, quae nimirum in subjecto perficitur distincto et diverso ab operante. At vero notio vitae in eo posita est, quod substantia ab intrinseco moveatur atque in semet operetur, nimirum per vires sibi proprias et actione quae in ipso subjecto maneat a quo procedit. *Ibidem.*

[4]) Duae hic sunt secernendae quaestiones: prima, informetne anima corpus i. e. vitam ei det necne. Hoc dogma esse vult Christianorum synodus Viennensis, idque tota hominis natura docet. Altera, qua ratione informet ac vivum reddat? Hoc philosophiae juris est. Purgetur igitur vetus opinio: animam esse corporis formam substantialem dicamus, ab ea scil. vitam esse et energiam corporis. Illas vero vocabulorum suspiciones „anima est forma corporeitatis," „dat esse corpori, unam efficit cum corpore substantiam" „ex ea et corpore fit magis unum, quae ex forma ignis et igne" „entelechia corporis seu corporis actus primus" — ac si quae sunt ejusmodi, vitemus hoc aevi. Nam quid attinet aut surdis auribus, aut suspiciosis obtrudere? Vivamus, si ita lubet, antiquorum moribus, loquamur praesentium. *Elem. metaph., P. III, prop. 21, p. 158.*

ſich häufig ungenau ausdrücken, und es den Anſchein habe, als ob ſie auf den heidniſch-griechiſchen Standpunct zurückſänken, ſo wird man bei Suarez u. A. die unzweideutigſten Beweiſe eines redlichen Bemühens um Abwendung ungerechtfertigter Vorſtellungen über die Vereinigung von Seele und Leib zu Einer Subſtanz finden [1]).

Im Begriffe der Seele als Subſtanzialform des Menſchen liegt, wie wir ſahen, unmittelbar enthalten, daß ſie Vitalprincip ſei. Dieſe Bedeutung iſt jedoch nicht auf die Vegetation des menſchlichen Leibes zu beſchränken, ſondern erſtreckt ſich auf alle Thätigkeitsäußerungen des Menſchen, welche ſämmtlich Aeußerungen eines Lebendigen, mithin Vitalacte ſind, obwohl nicht von gleichem Range. Den unterſten Grad nehmen die vegetativen Lebensäußerungen des Menſchen ein; dieſelben können — bemerkt Suarez — inſofern mit Recht Vitalacte genannt werden, als ſie zum wenigſten Actionen eines Agens intrinsecum und nicht actiones mere transeuntes ſind, ſondern, wenn auch nicht in der Potenz, aus der ſie emaniren, ſo doch in eodem supposito bleiben [2]). So verhält es ſich mit der Ernährung und Samenbereitung im menſchlichen Leibe. Höher als die vegetativen Lebensfunctionen ſtehen die ſenſitiven, welche zwar allerdings noch gleich den vegetativen von körperlichen Organen vollführt werden, jedoch durch Vermittelung von gewiſſer Maßen unkörperlichen Qualitäten [3]).

---

[1]) Respondendum est, formam non dare esse materiae, sed compositio, nimirum homini, qui essentialiter rationalis est; materiae vero eatenus dicitur dare esse, quatenus illam in suo esse conservat. Neque est necessarium ut homo ratiocinetur per corpus, sed satis est, ut corpus modo aliquo deserviat ratiocinationi. *De anima. Lib. I, cap. 12, n. 18.*

[2]) Auf den Einwand, daß man auch von einer Nutrition und Augmentation des Feuers, der Steine u. ſ. w. rede, antwortet Suarez: Responsio communis est, hanc nutritionem et accretionem ignis vel lapidum ac similium rerum solum esse per juxtapositionem et per actionem mere transeuntem inter agens et patiens, quae sunt distincta supposita. Quae nutritio imprimis est mere accidentaria ad naturalem statum ignis vel cujuscunque alterius inanimati corporis; non enim ordinantur ad perfectionem ipsius agentis sed ad generandum sibi simile. Quod autem inde sequatur unio inter agens et patiens, et quod ex utroque resultet unum majus, quasi per accidens evenit ex propinquitate et homogeneitate inter agens et patiens. *De anima, lib. I, c. 4, n. 17.*

[3]) Dicitur anima vegetativa operari per has qualitates, quia potentia vitalis proxime utitur calore seu temperamento materiali ad suam operationem, et ita operatio ejus in substantia sua non transscendit actiones materiales, sed tantum in modo. *De anima, lib. I, c. 7, n. 5.*

Die intellective Vitalfunction geht aber nicht bloß ohne Vermittelung körperlicher Qualitäten vor ſich, ſondern bedarf auch keines körperlichen Organs, und bezeichnet ſomit die höchſte, gottähnlichſte Stufe des ſeeliſchen Lebens. Obſchon außerhalb des Menſchen ein vegetatives Leben ohne ein ſenſitives, und ein ſenſitives ohne intellectives Leben gedacht werden kann, ſo doch kein intellectives Seelenleben ohne ſenſitives, und kein ſenſitives ohne vegetatives. Die intellective Seele kann zu dem Ende Weſensform eines körperlichen Gebildes ſein, um mittelſt deſſelben zu intellectiven Kenntnißen zu gelangen. Dieß iſt nur unter der Vorausſetzung denkbar, daß der Leib ſinnbegabt ſei und am ſenſiblen Leben participire. Die Sinnbegabtheit und Empfindungsfähigkeit iſt aber ihrerſeits wieder nur unter der Vorausſetzung denkbar, daß der Körper aus einer Miſchung der vier Elemente gebildet, und die primären Qualitäten auf eine beſtimmte Weiſe mit einander ausgeglichen ſeien. Ein ſolcher Körper iſt jedoch, weil ein mixtum, ſeiner Natur nach auflöslich, und muß demnach durch eine vegetative Lebenskraft zuſammengehalten werden. Demgemäß ſetzt die ſenſitive Lebensſtufe die vegetative nothwendig voraus; auch müſſen durch die Vegetationskraft des Leibes fortwährend die ſich verbrauchenden feinen und flüchtigen Lebensgeiſter immer wieder erneuert werden. Man kann demnach von einer dreifachen Animationsſtufe im Menſchen ſprechen, und mit Beziehung auf den Unterſchied der drei Stufen von drei Seelen im Menſchen ſprechen. So wenig man jedoch an der Pflanze Corporeität und Vegetabilität als zwei real von einander unterſchiedene Formen auseinander halten kann, eben ſo wenig darf man in den empfindungsfähigen Weſen Senſibilität und Vegetabilität auf zwei von einander reell verſchiedene Lebensprincipe oder Seelen zurückführen. Vegetabilität und Senſibilität verhalten ſich zu einander nur, wie Generiſches und Beſonderes an einer und derſelben Sache, indem die Vegetabilität Lebendigkeit im Allgemeinen, Senſibilität die beſondere Modalität des Lebendigſeins ausdrückt. Sind beide zuſammen nur die beiden Merkmale Einer beſtimmten Species, ſo wird auch nur von Einer Sache oder Einer Form, die das durch beide conſtitutive Merkmale Angedeutete ausdrückt, die Rede ſein können [1]). Auf gleiche Weiſe

[1]) Confirmatur, quia alias anima vegetativa vel praecisa a gradu sensitivo esset forma specifica in aliqua specie ultima, compositum ex illa et materia esset substantia completa in aliqua specie ultima substantiae, et sic non esset per ulteriorem formam substantialem determinabilis seu actuabilis. Repugnat

läßt ſich zeigen, daß im Menſchen die ſenſitive und die intellective Seele nur Eine und dieſelbe Form bedeuten können. Von den drei einander untergeordneten und in einander aufgenommenen Arten des Beſeeltſeins ſind die Modi des Thätigſeins der Einen Menſchenſeele zu unterſcheiden, deren vier nach Ariſtoteles aufgezählt werden [1]), nämlich die vegetative, ſenſitive, locomotive, intellective Thätigkeit. Und eben ſo werden weiters auch fünf Genera ſeeliſcher Potenzen unterſchieden; man unterſcheidet nämlich vegetative, ſenſitive, cognoscitive, appetitive, locomotive Thätigkeiten. Warum nicht eben ſo viele Seelen? Weil gewiſſe Arten von Thätigkeit in einem natürlichen Zuſammenhange mit anderen ſtehen, und mit denſelben ein Zuſammengehörigkeitsverhältniß bilden; ſo ruft die cognoscitive Thätigkeit unwillkürlich die appetitive Thätigkeit hervor, und im Gefolge dieſer letzteren ſtellt ſich die locomotive Thätigkeit wie von ſelbſt ein. Der appetitus vitalis bildet keine beſondere Stufe des ſeeliſchen Lebens, ſondern iſt der jedesmaligen Stufe des cognoscitiven Lebens proportionirt, und kann demnach eben ſo gut der ſenſitiven oder der intellectiven Seele eignen. Eben ſo wenig bezeichnet die locomotive Thätigkeit eine beſtimmte für ſich beſtehende abgeſchloſſene Lebensſtufe, ſondern iſt nach Art und Grad dem Sinnvermögen und Begehren des lebendigen Weſens proportionirt [2]). Es läßt ſich kein Modus und keine Art von Thätigkeit denken, welche nicht aus einer oder mehreren jener drei Arten des Beſeeltſeins

---

ergo in eodem animali duos illos substantiales gradus esse ab animabus realiter distinctis. *L. c. I, 6, n. 11.*

[1]) Suarez iſt indeß mit dieſer Viertheilung nicht einverſtanden: Salva Philosophi auctoritate, quod ad rem spectat, non censeo esse majorem rationem multiplicandi illa membra sub ratione aut nomine animarum, quam viventium, et fortasse ab Aristotele solum fuit ille gradus animalium se moventium distincte numeratus, quia ad tradendam doctrinam de gradu perfectionis talium animalium, et ad explicandam specialiter potentiam motivam perfectam visa est illa partitio accomodata. *De anima. I, 7, n. 13.*

[2]) Anima secundum locum motiva sensitiva est: quia per sensum et appetitum efficit motum, licet fortasse per specialem facultatem in membris corporis existentem, illum exequatur. Hoc enim non satis ad constituendum novum animae gradum, aut genus sub illis tribus non comprehensum; quia ex eadem anima plures oriuntur facultates inter se subordinatae.... Deinde respondeo, animam sensitivam non separari omnino a locomotiva: quia nullum est vivens participans sensum, quod non participet vim movendi se, juxta capacitatem suam et cum proportione. *L. c., n. 9. 11.*

abzuleiten wäre. Jede beſondere Art von Thätigkeit ſetzt ein beſonderes Vermögen voraus, und es ſind demnach ſo viele Vermögen der Seele zu unterſcheiden, als es beſondere Arten von Thätigkeiten gibt, welche letztere ſich ſämmtlich, wie geſagt, unter fünf Claſſen oder Genera bringen laſſen, obſchon die Fünfzahl der Genera eben ſo wenig kanoniſches Anſehen beanſpruchen darf, als die obenerwähnte Vierzahl der Thätigkeitsmodi [1]). Als für ſich ſeiende principia operandi ſind die Seelenvermögen jedes für ſich etwas Beſonderes und von der Seele als Subſtanzialform ſachlich Unterſchiedenes; bei den Functionen der vegetativen Seele: Generation und Aggeneration (Nutrition) hat man indeß zweierlei zu unterſcheiden, die Disponirung und die Formirung der zu bildenden oder anzubildenden Materie. Die Disponirung wird unter Vermittelung gewiſſer accidentaler Medien, nämlich der primären Qualitäten, vollzogen, welche von der Subſtanz, der ſie inhäriren, verſchieden ſind; die Formation aber wird unmittelbar durch die Subſtanzialform der Seele vollzogen.

Indem Suarez den realen Unterſchied der Seelenvermögen vom Weſen der Seele behauptet, hat er nebſt den Thomiſten auch viele ſeiner Ordensgenoſſen auf ſeiner Seite: einen Tolet, Valentia, Molina, Ruvius, Murcia, die Conimbricenſer u. ſ. w. Hurtado hingegen, Arriaga, Oviedo und ſehr viele Neuere, darunter auch Compton, Mlodzianowski, Suarez der Jüngere, ſtellen jenen Unterſchied in Abrede. Man ſolle die Entia nicht unnöthiger Weiſe vervielfältigen; man könne den reellen Unterſchied immanenter Actionen von der wirkenden Subſtanz nicht, wie bei reinen Sinnendingen, aus der Erfahrung nachweiſen; der heilige Auguſtinus wiſſe von jenem Unterſchiede Nichts. Compton geſtattet bloß in Anſehung der potentia motiva eine Ausnahme, aber auch nur mit Beſchränkung, indem er zwiſchen naturnothwendigen und willkürlichen Bewegungen unterſcheidet [2]). Die nachſcholaſtiſche Philoſophie war natürlich noch weniger

---

[1]) Nobis vero sufficit, quod divisio est ad tradendam doctrinam de animae accomodata, et quod nulla cogitari potest animae potentia, quae sub illis membris non contineatur, licet facile posset in plura distingui, vel aliis modis commode fieri. Vel distinguendo appetitum in sensitivum et rationalem, sicut cognoscendi facultates, vel distinguendo potentiam generativam, quae in illa divisione sub vegetativa comprehenditur. Satis vero est, ut dixi, illam divisionem esse sufficientem, claram et doctrinae accomodatam. *L. c., I, 7, n. 9.*

[2]) Notandum, duplicem in quovis animali esse potentiam motivam: primo gravitatem, per quam more aliarum rerum animalia feruntur deorsum; deinde

geneigt, beſondere, vom Weſen der Seele verſchiedene Vermögen anzunehmen; in der Carteſiſchen Philoſophie löste ſich der Begriff facultas in eine aptitudo ad variationem quamdam auf, die facultas cogitandi iſt das Weſen des Geiſtes ſelber, der als res cogitans definirt wird. Leibnitz will nicht entſchieden auf die Seite der Nominaliſten treten [1]), und ſcheint eher die ſcholaſtiſche Anſicht zu billigen [2]). Die Wolff'ſche Erklärung des Begriffes „Vermögen" geht der Entſcheidung der Frage gewiſſer Maßen aus dem Wege, begünſtiget jedoch die nominaliſtiſche oder vielmehr conceptualiſtiſche Auffaſſung [3]); daſſelbe iſt auch von Stattler's in ver-

---

aliam habent animalia potentiam motivam, quae est illorum propria, et vocatur communiter potentia loco-motiva et progressiva. Quoad gravitatem ergo et levitatem dixi jam prius, eas esse qualitates a rerum gravium et levium substantiis distinctas; has enim habent cum rebus inanimatis communes. Quoad potentiam locomotivam videtur, non posse adaequate distingui ab anima, cum necessarium videatur, ut anima saltem partialiter ad motum concurrat. *Philos. Univ.*, S. 512.

[1]) C'est une question, qui a exercé les écoles depuis long tems, savoir s'il y a une distinction réelle entre l'âme et ses facultés, et si une faculté est distincte réellement de l'autre. Le Réaux ont dit, qu'oui, et les Nomineaux, que non. Et la même question a été agitée sur la realité de plusieurs êtres abstraits, qui doivent suivre le même destinée. Mais je ne pense pas, qu'on ait besoin ici de décider cette question et de s'enfoncer dans ces épines, quoique je me souvienne qu' Episcopius l'a trouvée de telle importance, qu'il a cru qu'on ne pourroit point soutenir la liberté de l'homme si les facultés de l'ame étoient des Etres réels. Cependant quand elles servient des Etres réels et distincts, elles ne sauroient passer pour des Agens réels, qu'en parlant abusivement. Ce ne sont pas les facultés ou qualités, qui agissent, mais les Substances par les facultés. *Nouveaux essais. Liv. II, chap. 21.*

[2]) Vgl. Bd. I, S. 527. Gelegentlich meint er einmal, man könnte die drei Stufen des ſeeliſchen Lebens als facultates der Seele bezeichnen: Intelligo autem — fügt er bei — (facultates) primitivas aliquo modo non invicem dependentes, ut sensitivitas est independens ratiocinante, etsi fortasse in creatura non contra. Putem autem, gradus essentiales nonnisi a Deo dari et tolli posse; quod secus est in qualitatibus, seu derivativis. Ego alioqui non soleo curare has de entitatibus seu abstractis quaestiones. *Ep. ad des Bosses., Opp. p. 462.*

[3]) Vi notionis quam de actione habemus, potentiam activam, consequenter facultatem tribuentes animae affirmamus, non repugnare iis, quae animae insunt, ut quaedam eidem inexistentia vel relationes ad alia ita mutentur, ut ratio mutationis contineatur in iis ipsis quae eidem insunt, seu ut per alia quae eidem insunt, intelligi possit, cur eadem accidat mutatio. *Psychologia empirica, §. 20.*

wandtem Geiſte gehaltenen Erklärungen über Natur und Wirken der menſchlichen Seele zu ſagen [1]). Gleichwohl hat die realiſtiſche Unterſcheidung der Seele von ihrem Vermögen und dieſer untereinander einen tiefen philoſophiſchen Sinn, welcher der neueren Philoſophie in ihrem einſeitigen Betonen der nicht immer richtig verſtandenen Einfachheit der Seele abhanden gekommen iſt. Die Seele iſt nicht etwas abſolut Einfaches; dieß iſt einzig Gott. Die Seele hat verſchiedene Vermögen, und iſt in dieſen verſchiedenen Vermögen, in deren Geſammtheit ſich gewiſſer Maßen der innere unſichtbare Menſch gliedert, deſſen Geſtalt in der ihm angepaßten leiblichen Organiſation und Geſtalt ihren Abdruck und ſymboliſchen Ausdruck beſitzt. Das gemeinſame Subject jener Vermögen iſt das Ich, welches, weil es in keinem ſeiner Vermögen, auch in den höchſten, nicht ſchlechthin aufgeht, von jedem derſelben und von allen zuſammen unterſchieden ſein muß, und den tiefſten und verborgenſten Kern und Gehalt des menſchlichen Weſens ausmacht, welcher in fortgeſetzter Thätigkeit ſtets mehr und beſtimmter geſtaltet wird, um die wahrhafteſte und eigentlichſte Phyſiognomie der Seele herauszubilden. Dieſes innerlich ſich geſtaltende Weſen iſt in ſeiner zeitlichen Umkleidung und Verhüllung durch den äußeren Menſchen dem phyſiſchen Embryo zu vergleichen, der im Mutterſchooße bis zu einem beſtimmten Grade ſich entwickelt, um ſodann an's Licht des Tages geboren zu werden. Die Ausgeburt des inneren Menſchen fällt mit dem Hinübertritte in die jenſeitige Welt zuſammen; nur daß ſie nicht jederzeit eine Lichtgeburt, ſondern vielleicht oft und oft eine gezeitigte Geburt des ewigen Todes iſt, die Geburt eines Weſens mit krampfhaft verzerrten Zügen, oder wenigſtens mit entſtellten Zügen, die erſt in Schmerz und Leid ſich klären müſſen, um den Adel einer gotteswürdigen Schönheit zu gewinnen. Der Menſch hat in der Zeit keine Anſchauung von ſeinem Ich, dem verborgenen Grunde ſeines geiſtigen Weſens und Lebens; er erfaßt es denkend eben nur als den, zwar nicht unerſchöpflichen, aber vor Ablauf der Erdenzeit nicht erſchöpften Grund ungezwungener Selbſtbe-

---

[1]) Natura animae humanae in ejus dispositionibus essentialibus et viribus activis tota consistit. *Psychologia, §. 394.* — Natura humanae mentis universe in dispositione essentiali seu capacitate ad recipiendas ideas adventitias et in vi repulsiva elementari simul et voluntaria, ac demum in vi distincte cogitandi et vi volendi consistit. Mens ergo humana ex una parte vires simplicium elementorum corporis participat; ex altera vero parte eidem vim distincte cogitandi ac vim repulsivam voluntariam superaddit. *Ibid., §. 397.*

ſtimmung und Selbſtgeſtaltung ſeines inneren Weſens und Lebens, als den transſcendenten Hort ſeiner ſittlichen Freiheit und Freithätigkeit, der ſich ihm einſt im unverhüllten Lichte der ewigen Wahrheit aufdecken ſoll. Er wird aber nie dazu kommen, ſich ſelber anzuſchauen; denn entweder wird er, auf immer Gott entfremdet, in ſich nur einen bodenloſen finſteren Abgrund, eine endloſe Leere finden, oder er wird, in Gott beſeliget, den Blick nach innen wendend, eben nur Gott finden, deſſen Gnadenſonne in ihm leuchtet, deſſen Bild in den geiſtigen Zügen ſeines Weſens ſich abgeſtaltet. Nicht zum Anſchauen ſeiner ſelbſt, ſondern zur Anſchauung Gottes iſt der Menſch berufen, und ſoll darum auch nicht im Anſchauen ſeiner ſelbſt, ſondern in der Anſchauung Gottes zum Frieden, zur Klarheit und zur Seligkeit gelangen.

Der menſchlichen Seele kommt eine hierarchiſch gegliederte [1]) Reihe von Vermögen zu, deren Thätigkeiten ſämmtlich das Bilden als gemeinſamen Inhalt haben. Die Vermögen der Seele ſind nach Suarez Producte, oder gleichſam Ausſtrahlungen der Seele; wie es der Sonne natürlich iſt, Licht auszuſenden, ſo der Seele, ſobald ſie den Körper informirt hat, jene Potenzen aus ſich zu produciren. Indeß iſt ſie keineswegs das unmittelbare Subject aller aus ihnen; die ſinnlichen Vermögen ſind an verſchiedene örtlich geſchiedene Organe vertheilt, während der Intellect für ſeine Thätigkeiten kein beſonderes Organ hat, weil er eben unmittelbar durch die Seele ſelber getragen iſt, was bei den ſenſitiven Vermögen nicht der Fall iſt [2]). Auch darf man nicht ſo weit gehen, um mit Thomas

[1]) Inferiores potentiae ordinantur ad deserviendum superioribus, superiores vero ad adjuvandum inferiores. Sic potentiae vegetativae ministrant sensitivis, nam organa illarum perficiunt, et illis praebent vires, ut melius possint exercere suas operationes; sensitivae vero vicissim ordinantur ad tuendas vegetativas potentias et ad quaerendum et praeparendum illis cibum, quae rursum comparatae ad intellectivas ministrae illarum sunt et instrumenta comparandi species; vicissim vero intellectivae dirigunt sensitivas, eisque dominantur, ac tandem omnes ordinantur ad perfectum viventis statum, conservationem et regimen, sicut in republica bene ordinata inferiores deserviunt superioribus, et superiores dirigunt et tuentur inferiores, et omnes sua munera exercent, ut respublica bene sit instituta. *Suarez, de anima, Lib. II, c. 3, n. 15.*

[2]) Refert etiam D. Thomas ex libro de ecclesiasticis dogmatibus, hominem duabus constare substantiis, anima cum ratione sua, et carne cum sensibus suis. Et favet illud Pauli: Caro concupiscit adversus spiritum. Instat Gregorius (Ariminiensis), quia alias sensus non manerent in anima separata, possetque Deus conservare illos in corpore mortuo, itaque posset sentire. Negatur tamen

Aquinas zu ſagen, daß ein Seelenvermögen von dem anderen, das niedere von dem höheren ausfließe, was ſchon deshalb undenkbar iſt, weil ordine generationis die niederſten Potenzen am früheſten vorhanden ſind und die höchſten am ſpäteſten eintreten. Alſo fließen alle Vermögen unmittelbar aus dem Weſen der Seele aus [1]).

Die einzelnen Seelenvermögen werden von Suarez in folgender Ordnung abgehandelt. Zuerſt handelt er von den vegetativen Potenzen, deren er drei unterſcheidet: die potentia nutritiva, generativa, augmentativa. Sodann folgt die Lehre von den cognoscitiven Potenzen, welche in die Potenzen des ſinnlichen und intellectuellen Erkennens zerfallen. In dritter Reihe endlich werden die Potenzen des Begehrens, des niederen ſowohl, als des höheren vorgeführt, welchen ſich die Lehre von der potentia locomotiva anſchließt. Ueber die vegetativen Potenzen iſt bereits im Vorhergehenden [2]) Mehreres von dem für Suarez' Lehre Wichtigſtem erwähnt worden. Wir führen nachträglich noch einige Sätze an, welche die Verrichtungen dieſer Potenzen im Beſonderen betreffen. Wir wiſſen bereits, daß die Aggeneration eine Action der Seele ſelber iſt; daraus ergibt ſich nun von ſelber, daß das Nutritionsvermögen nicht an eine beſtimmte Oertlichkeit gebunden, ſondern durch den ganzen Körper verbreitet iſt. Die Materie dieſer Thätigkeit iſt der Chylus, näher das aus dem Chylus bereitete Blut [3]); Chylus und Blut werden aus den genoſſenen Speiſen gewonnen, welche durch die Wirkſamkeit der elementaren Qualitäten des Leibes für den Zweck der Aggeneration zubereitet werden. Albertus Magnus irrt, wenn er eine beſondere, von den Elementarqualitäten des Leibes verſchiedene Qualität für den benannten Zweck in Anſpruch nimmt. Zu den Functionen der nutritiven Potenz gehört auch die Bereitung der Samen-

---

ultima consequentia, quia sentire operatio vitalis est intrinsece dependens a primo principio vitae, unde impossibile est esse sine illo. *L. c., n. 2.*

[1]) Et ratio potest esse, quia potentia vitalis pendet in sua operatione a principio, unde dimanat, omnes autem potentiae pendent ab anima immediate in operando: ergo omnes ab illa dimanant, et si una profluceret ab alia, non operaretur sine actuali concursu illius, sicut nulla operatur sine actuali concursu animae. *L. c., n. 17.*

[2]) Vgl. Oben S. 98. 117. 120.

[3]) Nach Suarez iſt das Blut nicht bloß Aliment, ſondern auch integrirender Theil des Körpers. Er gibt aber, auf Durand, Capreolus, Soto und verſchiedene Naturkundige geſtützt, nicht zu, daß das Blut von der Seele informirt ſei. Näheres hierüber: Geſch. d. Thom., S. 270 ff.

ſubſtanz; die bildende Kraft aber, die im Samen iſt, iſt wahrſcheinlich die Seele des Generirenden ſelber [1]).

Wie die vegetativen Potenzen im Herzen radiciren, ſo die ſenſitiven Potenzen im Gehirne, welches mittelſt der durch das Herz aus dem Blute erzeugten Lebensgeiſter [2]) ſeinen belebenden Einfluß durch die Nerven den Organen und Sitzen der diverſen beſonderen Sinnesthätigkeiten zuſendet. Das Gehirn iſt alſo das sensorium primum; ſeine Verletzung beeinträchtiget alle übrigen ſpecifiſch animaliſchen Functionen (Senſation und Bewegung), deren Abhängigkeit vom Gehirne auch aus der erhabenen Stellung, die dem Gehirne im leiblichen Organismus zugewieſen iſt, hervorgeht; der Schlaf, während deſſen die ſenſiven Thätigkeiten des Leibes eingeſtellt ſind, iſt ein Aufhören der Thätigkeiten des sensorium primum. Man unterſcheidet den inneren Sinn, deſſen ſpecifiſches Organ das Gehirn iſt, von den äußeren Sinnen, deren man fünf zählt, weil man fünf verſchiedene Arten der Sinnesempfindung kennt, ſo wie ſich auch fünf örtlich verſchiedene und ſpecifiſch diverſe Organe der äußeren Senſation aufzeigen laſſen, welchen fünf diverſe Arten von Senſibilien entſprechen: dem Auge das Licht [3]) und die Farben [4]), dem Ohre der vornehmlich in

---

[1]) De virtute formativa spiritus inclusi in semine arbitror, non esse distinctam ab anima vivente generantis, si loquamur de virtute inductiva formae substantialis; si autem loquamur de virtute dispositiva, illa est calor vitalis et cordis disponens materiam ad productionem spirituum vitalium, et ideo Aristoteles (de generatione animalium I, 1) aperte asserit virtutem formativam seminis esse calorem naturalem. Non esset etiam improbabile putare illam virtutem esse qualitatem aliquam distinctam, et perfectiorem; sed in ea re nihil habeo certum et exploratum. *De anima, lib. II, c. 10, n. 8.*

[2]) Dico breviter cum Galeno, spiritus esse instar exhalationum calore cordis ex purissimo sanguine prodeuntium, darique in vehiculum quo deferri citissime possit calor naturalis ac virtus principalium membrorum ad reliquas partes corporis; quam certe diffusionem caloris citissime fieri experimur. *De anima, lib. III, c. 13, n. 8.*

[3]) Lumen est actus accidentalis ad praedicamentum qualitatis pertinens. *O. c.. III, c. 14, n. 2.* — Lumen in aëre est qualitas per se visibilis tanquam objectum, atque adeo non per se ipsum, sed per speciem sui videtur, neque per eam sol tanquam per speciem videtur. *Ibid. n. 5.*

[4]) Est advertendum, inter colores esse duos extremos, albedinem et nigredinem, inter quas assignari solet discrimen, quod albedo proveniat ex abundantia luminis exiguaque opacitate, nigredo vero e contra.... Inter has porro extremas species plures sunt mediae, quae ad sex reducuntur, scil. pallidum,

Luft, Waſſer und Feuer ſubſtanziirende Schall [1]), der Naſe die in Folge von Wärmewirkung ausgehauchten Gerüche [2]) warmtrockener corpora mixta, dem inneren weichen Zungennerve eine gewiſſe aus der Miſchung der qualitates primae entſpringende qualitas secunda der die Zunge berührenden Körper [3]), dem über die ganze Haut verbreiteten und dem Fleiſche einwohnenden Taſtſinn vornehmlich die qualitates primae der Körper. Das ſpecifiſche Organ des Geſichtsſinnes iſt der humor crystallinus des Auges, das Organ des Gehöres ein bisher noch nicht empiriſch nachgewieſener und anatomiſch vielleicht nicht nachweisbarer luftartiger Körper hinter der Trommelhaut des Ohres [4]), das Organ des Geruches in den inneren

---

rufum, flavum, rubeum, viride, ac lividum; quod si aliae dari videantur, aut fortasse simplices non sunt, sed ex his mixtae, aut ad eas reducuntur. *O. c., c. 15, n. 5 et 6.*

[1]) Sonus est qualitas sensibilis proveniens ex violenta percussione vel divisione in corpore apto ad illam recipiendam.... Virtus productiva soni est qualitas aliqua existens in re sonativa, motio autem et percussio est conditio necessaria; hinc vero colligitur sonum esse qualitatem successivam, utpote incipientem ad inceptionem motus ac pullulantem cum resistentia subjecti percussi vel divisi, quae successio in voce constat aperte, ideo namque potest breviori vel longiore tempore edi. *O. c.. c. 19, n. 1 et 3.*

[2]) Odor est qualitas secundo consequens ex primarum mixtione, in qua siccum vindicat humidum, calorque absolute dominatur. *L. c., III. 23, n. 3.*

[3]) Sapor est qualitas secunda resultans ex mixtione in qua calor cum humiditate vincunt, ita tamen, ut calor sit principalior. *L. l., III, 23, n. 5.*

[4]) Vesalius et Valverde qui diligenter de his scribunt, et cuncta auris ossicula enumerant, negant tamen, partem aëream, quam posuimus sensorium, hucusque per anatomen fuisse deprehensam, quod ideo forte contingit, quia dissoluto a corpore animo pars illa facile dissipatur. Licet ergo experimento non sit cognita, neganda non erit, cum ratio convincat, organum auditus debere esse aëreum. Cetera enim quae in auribus reperiantur, terrestria sunt; ponendum est ergo aliquid aëreum, quod sensorium sit audiendi. Unde falsus est Albertus in Summa de homine, qui cum Avicenna dixit, sensorium auditus esse nervum, quibus videtur assentire Galenus de causis symptomatum lib. I, cap. 3; attamen 7. de placitis aperte consentit Aristoteli hac in parte. *L. c. 22, n. 3.* — Der Eingangs dieſes Citates erwähnte Andreas Veſalius († 1564, vgl. Bd. I, S. 542, Note 1) war ein ſeiner Zeit berühmter Anatom und Arzt, aus Brüſſel gebürtig, Lehrer der Medicin an der Pariſer Univerſität, Leibarzt bei Kaiſer Karl V. und Philipp II. von Spanien. — Johann de Valverde, ein ſpaniſcher Arzt und Leibarzt des Cardinals von Toledo (c. a. 1560).

Höhlungen der Naſe [1]), das Organ des Geſchmackes der ſchon erwähnte, durch den Zungenkörper ſich ausbreitende und veraſtende Nerv.

Suarez behauptet mit Galenus, Nemeſius, Fernelius [2]), daß die Sinne die Sitze und Organe der Senſation ſeien; durch die Nerven werden die in den Sinnesorganen hervorgerufenen Eindrücke nach dem Gehirne geleitet und innerlich appercipirt. Suarez kennt und bekämpft aber auch eine entgegengeſetzte Anſicht, welcher zufolge die Sinnesorgane nur dazu dienen würden, die species rerum dem Gehirne einzudrücken, in welchen ſofort der Eindruck in eine Senſation ſich umſetze. Dergeſtalt werde die Sache bei Themiſthius, Portius [3]), Gregor von Nyſſa, Manardus [4]) aufgefaßt; Marſilius Ficinus gebe ſie für die Platoniſche aus. Darnach wäre die Carteſiſche Anſicht [5]) eben nur die Wiedererneuerung der Platoniſchen; ſie hängt übrigens mit der weiteren Annahme zuſammen, daß die Seele nicht, wie die Peripatetiker lehren, als Subſtanzialform des Leibes tota in toto corpore [6]), ſondern ſpecifiſch im Gehirne des Menſchen ihren Sitz

---

[1]) Probabilior videtur sententia asserens organum odorandi jacere in interiori parte nasi.... Arbitror ante partem illam, in quam incurrunt meatus oris et nasi ad pulmonem, organum olfactus residere, non ultra; alias sicut respirando per nasum odoramur, ita respirando per os perciperemus odores, quod contra experientiam est ac philosophes omnes. *L. c., III, 25, n. 2.*

[2]) Joh. Fernel († 1558), ein berühmter Pariſer Arzt und Profeſſor der Medicin, zuletzt Hofarzt bei der Königin Catharina von Medici.

[3]) Scipio Portius ein ſicilianiſcher Philoſoph und Arzt, lehrte zu Catanea († 1627) und hinterließ ein: Opus physiologicum.

[4]) Joh. Manardus, aus Ferrara, Leibarzt bei König Wladislav von Ungarn, ſpäter Lehrer der Medicin zu Ferrara († 1536).

[5]) Ueber die Widerlegung von Seite der Scholaſtiker vgl. Geſch. d. Thom., S. 591—593. Siehe auch Mangold Phil. Rat. et Experim., Tom. III, p. 148.

[6]) Daß dieß die der chriſtlichen Lehre und kirchlichen Theologie gemäße Lehre ſei, zeigt Mangold O. c., I, p. 376: Ita saepissime dissertissimeque mentem suam explicat *D. Augustinus.* In libro ad D. Hieronymum seu ep. 166 (de origine animae hominis) ubi hanc materiam ex instituto perpendit, hoc modo pronunciat: „Anima per omnes ejus (corporis) particulas tota simul adest, nec minor in minoribus, et in majoribus major, sed alicubi intensius, alicubi remissius, et in omnibus tota et in singulis tota est.“ Eodem modo loquitur *D. Bernardus:* „Anima, cum in toto quoque sit corpore, excellentius tamen et singularius est in capite.“ *S. Hilarius* de anima rationali ita scribit: „In membris omnibus diffusa a singulis quibusque partibus non abest.“ Hanc ipsam sententiam prae aliorum opinionibus naturae magis accomodatam esse judicat

habe [1]). Wolff gibt eine Definition des Sinnesorganes, durch welche die Richtigkeit der ſcholaſtiſchen Anſicht vorausgeſetzt wird [2]). Redlhamer [3]) unterſcheidet zwiſchen Inchoation und Perfection der Empfindung; der Anfang derſelben iſt die Affection des Sinnesorganes (species impressa), von wo ſich der Eindruck mittelſt der Nerven nach dem Gehirne fortpflanzt (idea materialis), und daſelbſt von der Seele appercipirt in eine idea immaterialis ſich umſetzt. Aehnlich lautet die Erklärung bei Stattler [4]), welcher nebenher bemerkt, daß die Anatomen ſeiner Zeit uneins ſeien, ob ſie die Fortpflanzung des Eindruckes durch die Nerven aus der elaſtiſchen Beſchaffenheit der Fibern erklären, oder ein innerhalb der capillären Fibern befindliches Fluidum (Nervenfluidum, spiritus animales) als Medium der Fortpflanzung annehmen ſollen. Liberatore urgirt den Unterſchied zwiſchen dem Eindrucke des äußeren Gegenſtandes und dem Acte

---

cl. *Antonius Genuensis* (Genoveſi) atque haec verba subjungit: „Qui systema (de animae existentia in toto corpore) nimis praepropere damnant, ii saeculo magis indulgent, quam rationi consulunt. Nec Cartesius, qui adversus praecipitantiam philosophandi tam saepe invehitur, rem attente ad incudem revocaverat. Qui secuti sunt, novitatibus dum toti intendunt, vetera negligunt: dixere magis quod placeret, quam quod repererant. Nempe vetera fastidiosum hominis ingenium contemnit."

[1]) Die Frage nach dem „Sitze der Seele" wurde ſeit Carteſius in der Phyſiologie häufig beſprochen, und verſchiedentlichſt beantwortet, ſo daß kaum ein Theil des Gehirnes zu nennen iſt, in welchem der Sitz der Seele nicht geſucht worden wäre. Voltaire erluſtigte ſich über dieſe Meinungsverſchiedenheiten, und meinte, wenn der Pfau philoſophirte, ſo würde er ſeine Seele in ſeinem Schweife vermuthen. Auch die Herbart'ſche Schule ſucht den Sitz der Seele im Gehirne; dieß ſoll aber, wie Volkmann (Grundriß der Pſychologie, 1856, S. 24) erklärt, nicht ſo verſtanden werden, als ob nach einem ſpeciellen Seelenorgan im Gehirne geforſcht würde; man fragt vielmehr nur nach jener Gegend des Gehirnes, in welcher die Durchkreuzung der zugeleiteten Nervenreize ſtatt haben muß. Der Phyſiolog Joh. Müller hält eine Verbreitung der Seele durch den ganzen Leib feſt, anerkennt aber das Gehirn als ausſchließliches Seelenorgan. Auch H. Fichte erklärt, daß das ganze Nervenſyſtem als Geſammtorgan oder Sitz der Seele gedacht werden müße, wobei er ſich jedoch vorbehält, das Organ der bewußten Functionen der Seele im Gehirne zu ſuchen.

[2]) Facultas sentiendi sive sensus est facultas percipiendi objecta externa mutationem organis sensoriis qua talibus inducentia, convenienter mutationi in ogano factae. *Psychol. Empir., §. 67.*

[3]) Metaphysica. Wien, 1755; S. 238 ff.

[4]) Psychologia, §. 37.

der Empfindung, welcher als ſolcher dem empfindenden Subjecte angehört und von der Vitalkraft deſſelben ausgeht [1]). Den Einfluß des Gehirnes auf die Senſationen gibt Liberatore zu; die carteſiſche und andere damit verwandte Anſichten erklärt er als ſolche, die ſchon aus anatomiſchen Gründen nicht zuläſſig ſeien [2]). Ebenſo erklärt er ſich andererſeits gegen jene, welche im Gegenſatze zu den Carteſianern, die den Sinn eigentlich auf das Gehirn beſchränken, einen allgemeinen und unbeſtimmten Vitalſinn annehmen, deſſen Organ und Subject eigentlich der ganze Leib wäre. Ein ſolcher Sinn laſſe ſich nicht nachweiſen; die Annahme desſelben ſtütze ſich auf ein unerweisliches Axiom [3]).

---

[1]) Qua in re coarguendus est eorum error — bemerkt Liberatore — qui actum sentiendi ad motum fibrillarum vel cerebri reactionem revocarunt. Inter quos *Tracy* adeo desipuit, ut sensibilitatem in temperie corporis reponendam, eamque in natura ubique diffusam asseruerit. At quam inconsiderate inepteque id dictum sit, luculenter apparet. Nam temperies nihil aliud profecto suppeditat, nisi dispositionem conformationemque partium diversarum, unde corpus coalescit. In ea vero non aliud cernitur, nisi aut diversarum aggregatio partium, aut ordo in mutua earundem distantia, ex quo figura situsque dimanat. At vero nemo non perspicit, inde nihil commune aut affine cum sensatione praeberi. Etenim sensatio non in figura aliqua aut externa relatione substantiae, sed in operatione sita est, qua ipsum subjectum, quod agit, intrinsecus afficitur et objecta a se distincta deprehendit. *Metaph. special., p. 112.*

[2]) Nervi enim in primis nullo pacto tenduntur, quemadmodum ad vibrandum necesse foret; sed adeo laxi sunt, ut cum praeciduntur se non modo non retrahant sed protrahant potius. Deinde neque in extremis suis partibus affixi, neque in mediis sunt liberi; sed cum ceteris corporis partibus undique commiscentur iisque penitus convolvuntur. Denique eorundem extrema soliditate non gaudent; siquidem ex una parte cum pulpa cerebri, ex alia cum ipsa organorum materia aut textura cellulari, quae fibras musculares involvit, confunduntur. *L. c., p. 108.* Vgl. Mangold, Tom. III, S. 157. ff.

[3]) Vehementer inficior principium generale adversariorum, nempe quod posita impressione exsurgere debeat sensatio. Nam pari modo affirmare possem quod posita sensatione exsurgere debeat ejusdem conscientia. Utrobique enim par viget ratio. Quemadmodum enim, posita impressione, per adversarios positum est objectum sensationis; ita per me, posita sensatione, positum est objectum conscientiae. Si igitur adversarii nullam repugnantiam vident in hoc quod, exstante sensatione, conscientia non sequatur; cur sensatio? Praesertim cum ad sensationem habendam non sufficiat objecti tantum influxus, sed requiratur insuper tum vita in organo tum ejusdem idonea dispositio; ad quam, ut dixi, pertinet fluidi nervei a cerebro provenientis expeditio et motus, qui nonnullis intercedentibus causis, deesse potest vel desinere. Profecto tria hac in re

Die durch den äußeren Sinn erlangten Wahrnehmungen werden zur wirklichen ſinnlichen Erkenntniß im inneren Sinne, für welchen es — bemerkt Suarez — nach ſieben verſchiedenen Beziehungen ſieben verſchiedene Benennungen gibt. Er heißt sensus communis, weil er ſich auf alle Arten ſinnlicher Wahrnehmung bezieht, und mittelſt einer Wahrnehmung beſtimmter Art von einer Wahrnehmung anderer Art (z. B. Farbe vom Schalle) unterſchieden wird. Er heißt Phantaſie (Vorſtellungsvermögen), ſoweit mittelſt ſeiner auch ein abweſender, d. i. auf die Sinne im Momente nicht wirkender Gegenſtand vorgeſtellt werden kann. Sofern der Phantaſie auch ein Vermögen, aus gegebenen Vorſtellungen andere zuſammenzuſetzen, zugeſchrieben wird, heißt ſie Einbildungskraft. Sofern der innere Sinn den Gegenſtand der äußeren Wahrnehmungen unter dem Geſichtspuncte der Zuträglichkeit oder Nichtzuträglichkeit aufzufaſſen vermag, heißt er Schätzungsvermögen (aestimativa); im Thiere wirkt dieſes Vermögen inſtinctartig, im Menſchen iſt es durch ein Erkennen höherer ſpecifiſch-menſchlicher Art beeinflußt, und heißt dann cogitativa [1]). Auch Gedächtniß (memoria) und Erinnerungs- (Beſinnungs-)kraft liegt noch im Machtvermögen des inneren Sinnes. Suarez erklärt ſich gegen die ſachliche Auseinanderhaltung dieſer Vermögen oder einzelner aus ihnen [2]; es erfülle ſich in den Thätigkeiten derſelben ſtets Eine und dieſelbe Function der Advertenz und Concurrenz zu den Functionen der äußeren Sinne.

---

distinguenda sunt: impressio in organa, sensatio, ejusdem advertentia. Si secundum non necessario post se trahit tertium; a fortiori primum non necessario post se trahit secundum; siquidem facilius carentia cujusdam conditionis ex parte subjecti assignari potest, quae requiratur ad actum sensus, quam quae requiratur ad actum conscientiae. *L. c., p. 120.*

[1]) Aus dieſem Anlaße wurde von einigen Späteren die Frage aufgeworfen, ob es im inneren Sinne species insensatas gebe, d. h. ob der innere Sinn ſolche Species appercipire, welche durch die äußeren Sinne nicht appercipirt werden können, z. B. Gefährlichkeit, Convenienz eines Dinges u. ſ. w.? Arriaga läßt ſolche Species zu; Oviedo, Poncius, und theilweiſe auch der jüngere Suarez läugnen ſie. Mlodzianowki vertheidiget ihr Vorhandenſein (Tract. de anima, p. 30): Datur instinctus ad objecta insensata, ergo dari debet et cognitio insensatorum... Secus fuga v. c. ovis a lupo viso referri deberet simpliciter in solam antipathiam; sed non referri potest in solam antipathiam. Antipathia non potest pervertere ordinem naturae qui est ejusmodi, ut potentiam appetitivam praecedat cognitio u. ſ. w.

[2]) Er iſt mithin auch mit der Thomiſtiſchen Viertheilung: Sensus communis, Phantasia, aestimativa sive cogitativa, Memoria sive Reminiscentia nicht einverſtanden.

Eben dieſelbe Anſicht iſt auch bei Compton und Mlodzianowski ausgeſprochen, darf demnach als gemeinſame Anſicht der Ordensgenoſſen Suarez' gelten. Der Carteſianer Legrand [1]) unterſcheidet einen dreifachen sensus internus: Gemeinſinn (sensus communis), Einbildungskraft (imaginatio seu phantasia), Gedächtniß (memoria). Das Imaginiren iſt eine Hinwendung des Geiſtes auf ein in einem Gehirneindrucke bewahrtes, oder vielmehr mittelſt deſſelben weckbares Bild [2]). Die Phantaſie übt eine große Macht nicht bloß auf das Gehirn, ſondern mittelſt der in demſelben zuſammenlaufenden Nerven auf den ganzen Leib; die spiritus animales, die vom Gehirne ausgeſendet werden, können die flüßigen Theile des Leibes aufrütteln, Blut und Sperma alteriren, und hiedurch im Weibe ſelbſt auch dem Fötus im Mutterleibe bleibende Merkmale eindrücken. Daraus erklärt ſich, wie weiße Weiber ſchwarze Kinder, und ſchwarze Mütter weiße Kinder gebären können, wie Kinder einer Ehebrecherin dem rechtmäßigen Gatten ähnlich ſehen können u. ſ. w. Malebranche baut auf dieſen mütterlichen Einfluß eine eigenthümliche Hypotheſe, um die Fortpflanzung der Erbſünde von den Eltern auf die Kinder zu erklären. Das Gehirn der Mutter wirkt auf das Gehirn des Kindes, ſo daß ſich alle Bewegungen und Eindrücke des mütterlichen Gehirnes auch jenem des Kindes mittheilen; demzufolge iſt die Seele des Kindes in dem Momente, in welchem ſie dem Gehirne eingeſchaffen wird, auch ſchon von allen jenen Bewegungen und Eindrücken präoccupirt, welche der verderbten Menſchennatur eigen ſind. B. M. de Rubeis [3]) bekämpft dieſe Erklärung vornehmlich ſchon aus dem Grunde, daß die vorzüglichſten Aerzte und Philoſophen von einem ſo weit gehenden Einfluſſe des mütterlichen Gehirnes nichts wiſſen; abge-

[1]) Man wird bemerken, daß in der Carteſiſchen Specification der Functionen des inneren Sinnes die von den Scholaſtikern hervorgehobene Aestimativa fehle. Der Grund dieſer Weglaſſung iſt leicht zu errathen, wenn man ſich erinnert, daß die Carteſianer gewohnt waren, die Thiere ſich als Automaten vorzuſtellen; beim Menſchen hingegen iſt nach ihrer Anſicht die der Aestimativa zugewieſene Function reine Verſtandesfunction.

[2]) Vel ut clarius dicam, memoriae vestigia sunt, quae spirituum animalium cursus inter cerebri fibras reliquit, per quas prima vice transiverunt, ut rursus per eosdem meatus exeant, pari ratione, qua prima vice egressi sunt; adeo ut hi Spiritus poros repertos facilius ingrediantur quam alios; ad eum modum, quo charta semel plicata facilius denuo nectitur, rugasque facit secundum eundem plicam quam alia. *Inst. phil., p. 672.*

[3]) De peccato originali, c. 69.

ſehen von vielen anderen Ungereimtheiten, die mehr oder weniger, mittelbar oder unmittelbar den Begriff einer von Adam ererbten Sünde aufheben. Nach Verſchiedenheit der Dispoſition der Gehirne der Mütter müßte das peccatum originale in verſchiedenen Kindern eine ganz verſchiedene Geſtalt annehmen; die Erbſünde wäre nicht habituelle, ſondern actuelle Verderbtheit; nicht Adams Sünde, ſondern die individuelle Verderbtheit der Mutter würde auf das Kind fortgepflanzt u. ſ. w.

Aus dieſen Erklärungen wider Malebranche läßt ſich immerhin entnehmen, daß man auch von Seite der Vertreter der Scholaſtik der durch die neueren Naturkundigen gepflogenen Nervenphyſiologie nicht geringes Gewicht in Erklärung pſychologiſcher Vorgänge beilegte. Storchenau [1] ſtützt und beruft ſich auf Malebranche, wenn er den Unterſchied und Gegenſatz der Functionen des sensus und der imaginatio aus entgegengeſetzten Ausgangspuncten der Nervenerregung erklärt. In beiden Functionen, im Sentire wie im Imaginari, habe eine Bewegung des sensorium commune ſtatt; aber im erſteren Falle ſeien die Nerven durch eine äußere, im letzteren Falle durch eine innere Urſache in Bewegung geſetzt. Storchenau erklärt ferner die Geſetze, nach welchen die Einbildungskraft wirkt, ganz ſo wie Malebranche; daß eine Vorſtellung, die der Seele im Momente gegenwärtig iſt, eine beſtimmte andere, die früher einmal mit derſelben gleichzeitig im Bewußtſein vorhanden war, erweckt, kommt daher, daß die spiritus animales in den gleichzeitig dem Gehirn eingedrückten Spuren gleichſam einen geebneten Weg finden, in deſſen Richtung ſie ſich lieber bewegen, als in einer erſt neu zu bahnenden Richtung [2]). Vorſtellungen von gewiſſen Eindrücken, welche ganz beſonders ſtark auf das Gehirn wirken, ſind durch ein natürliches Band mit anderen verwandten Vorſtellungen verbunden; dieſes Band drückt ſich leiblich in der gleichen Dis-

[1]) Psychologia, §. 25 ff.

[2]) Dieſe Erklärungsart iſt überhaupt den Jeſuiten des XVIII. Jahrhunderts geläufig; vgl. Mangold, Phil. Rat. et Exp., Tom. III, p. 161 ff., woſelbſt auch P. Raßler (Controv. philos. de excitatione specierum) citirt iſt. Spiritus animales — ſagt Maignan — dum per cerebri poros, sinus et alios meatus excurrunt atque in iis eos exercent motus, qui sunt similes motibus impressis ab objecto hoc ipso sibi aperiunt viam, aut eam faciunt ampliorum, aut aliter aliquatenus sibi aptant spatia, in quibus moveantur exactius ad pristinos impressionis et modos et numeros; sicut aqua per alveum labi soliter ipsos aptat sibi ac perficit alvei sinus ad placidum lapsum. (Philos. natur. c. 24, n. 34; vgl. Storchenau l. c., p. 28).

poſition gewiſſer Fibern des Gehirnes aus. So wird der Gehirneindruck der Vorſtellung Tod durch das Innewerden einer augenſcheinlichen großen Lebensgefahr reviviscirt; es iſt kaum denkbar, daß das zwiſchen beiden beſtehende Band je zerriſſen werde, ſo daß die Erweckung der letzteren Vorſtellung nicht auch die Reviviscenz der letzteren zur Folge haben ſollte.

Dieſe Erklärungsart der Entſtehung und Wiedererweckung von ſinnlichen Vorſtellungen machte natürlicher Weiſe die species impressas der Scholaſtiker, ſofern dieſelben reale Qualitäten oder Entitäten ſein ſollten, überflüſſig [1]). Mangold verwirft ſie ausdrücklich; kann die Seele nach ſcholaſtiſcher Lehre durch die species materiales zur Hervorbringung ſpiritueller Species vermocht werden, warum ſollte ſie nicht ohne jene species materiales daſſelbe vermögen können? Die an den Functionen der Gedächtnißkraft zu beobachtenden Erſcheinungen laſſen ſich zureichend aus der Thätigkeit der Nervengeiſter und aus den zufälligen Verſchiedenheiten in der Conſtitution des Gehirnes bei verſchiedenen Menſchen erklären; die Zuhilfenahme der ſcholaſtiſchen species impressae fördert das Verſtändniß jener Erſcheinungen um nichts weiter [2]). Auf die Frage, wie es doch möglich ſei, daß Millionen von Vorſtellungen in den Falten, Zellen und Biegungen des Gehirnes ſich ſollten aufbewahren laſſen, läßt ſich mit neueren Naturkundigen auf die erſtaunungswürdige Menge der Fibern des Gehirnes verweiſen [3]). Auch die Erinnerungen an die Acte des Vorſtellens, die als ſolche keinen ſächlichen, ſinnlichen Inhalt haben, ſondern etwas rein Formelles ſind, laſſen ſich aus jener Theorie wenigſtens einiger Maßen erklären. Jene Erinnerungen entſpringen nämlich aus der Perception der Leichtigkeit, mit welcher eine Vorſtellung ſich wieder einſtellt; an dieſe Perception ſchließt ſich, wie von ſelbſt, der Gedanke, daß

---

[1]) Vgl. Franz Raßler S. J. († 1734): Entia superflua in publica disputatione in alma et episcopali universitate Dilingana praeside P. Fr. Rassler. Dillingen, 1685.

[2]) Certe si qualitatem adstruas, assignas inanem terminum, nisi ostendas, in quo sensu ea species sit imago objecti, et quanam ratione hac imaguncula vel in spiritibus animalibus vel in cerebro recepta animae exhibeat hortos, exercitus, urbes etc. *Mangold, O. c., III, p. 162.*

[3]) At qui tantus vestigiorum numerus cerebro continebitur — bemerkt Storchenau (Psychologia, p. 31) — quaeret fortasse unus aliquis? Scrupulum eximet *Fridericus Schreiberus (Meditationes phil.-medicae de lacrimis et fletu, §. 56)* contestatus, se in quadrato cerebri pollice 49 billiones vasculorum deprehendisse.

man ſchon früher einmal oder öfter dieſelbe oder ähnliche Vorſtellungen hatte [1]). Gleichwohl geſteht Mangold, daß dieſe Theorie noch Manches zu erklären übrig laſſe [2]); er will ſie auch nicht unbedingt annehmen, indeß auch nicht ſchlechthin verwerfen, weil ſie wenigſtens unläugbar die Abhängigkeit des Gedächtniſſes von den Gehirnfibern darthue.

Stattler [3]) bekämpft die erwähnte Theorie ſchärfer. Schon Johannes Clericus [4]) habe gefragt, wie die Carteſianer der vom Leibe getrennten Seele die Erinnerung an ihre zeitliche Vergangenheit zu retten vermöchten? Und da das vernünftige Denken vom ſinnlichen Vorſtellen abhängig ſei, und daſſelbe vorausſetze, ſo laſſe ſich ſelbſt nicht einmal die Möglichkeit eines vernünftigen Denkens der abgeſchiedenen Seele unter jenen Vorausſetzungen erklärlich machen. Man müſſe ſich wundern, daß die Carteſianer dieſen Einwurf doch gar nicht beachtet hätten! Der Verfaſſer des Buches de la nature will das geſammte Seelenleben aus den Schwingungen der Fibern erklären; er meint, wie eine tönende Saite auch in anderen nahen, uniſonen oder in beſtimmten Proportionsverhältniſſen zu ihr ſtehenden Saiten Töne wecke, ſo errege die Schwingung einer Fiber auch andere Fibern nach beſtimmten Geſetzen, und daraus ergebe ſich eine natürliche Verknüpfung und harmoniſche Ordnung der ſinnlichen Vorſtellungen. Neben dieſer natürlichen Verknüpfung, die in allen Menſchen dieſelbe iſt, gebe es auch eine durch Erziehung und ſonſtige äußere Eindrücke erzeugte Verbindung von Vorſtellungen, welche mit jener natürlichen zu combiniren ſei, um das Seelenleben der einzelnen concreten Individuen verſtändlich zu machen. Dieß iſt nun — bemerkt Stattler — der baare, unverhüllte Materialismus, deſſen Begründung indeß gegen das innerſte Bewußtſein

---

[1]) Ferme sicut, si facilitatem in cytharoedo notes, colligis, quod jam plures actus praemiserit hoc solo discrimine, quod tu per discursum id colligas, anima vero per perceptionem facilitatis tanquam per aliquam conditionem determinetur. *Mangold, O. c., III, p. 163.*

[2]) Restant difficultates, quae contra opinionem de cerebri plicis objici possunt e. g. quanam vi tenuissimi spiritus animales plicas illas efficiant; cur ejusmodi plicae in cerebro conserventur, seu cur cerebri fibrillae, siquidem comprimantur, se non restituant. Hae aliaeque difficultates haud ita videntur dissolvi, ut intellectus acquiescat. Nolim proin hanc Recentiorum sententiam positive tueri, sed id solum asserui, quod memoria dependeat a spirituum motu et mechanica fibrarum cerebri affectione. *Ibidem.*

[3]) Psychologia, §. 89.

[4]) Pneumatologia. Amſterdam, 1722.

des Menſchen ſtreitet; denn die Selbſtthätigkeit der Seele im Abſtrahiren oder willkürlichen Bilden aus den in der Seele vorhandenen ſinnlichen Vorſtellungen wird doch Niemand läugnen wollen. Die ſeeliſchen Vermögen der Attention, Reflexion und Abſtraction involviren ein actives Verhalten der Seele; eben ſo ſind die ideae factitiae (ſelbſtgebildete Vorſtellungen im Gegenſatze zu den ideis adventitiis) nicht bloße Vorſtellungen, ſondern zugleich auch Acte des Bewußtſeins, welchen als ſolchen in der Materie nichts entſpricht. Den Einfluß des Gehirnes auf die Entſtehung der Senſationen will übrigens Stattler nicht läugnen. Wenn es wahr iſt, daß die körperlichen Elemente der Fibern auf einander wirken, ſo wird ſich auch ein Vernommenwerden dieſer Actionen der Elemente durch die Seele nicht in Abrede ſtellen laſſen, weil man keinen Grund hat, der Seele die hiezu erforderliche paſſive Capacität abzuſprechen, ja ohne Annahme derſelben ſich gar nicht erklären könnte, wie die Seele zur Vorſtellung von einem außer ihr befindlichen Sinnendinge zu gelangen, oder dieſe Vorſtellung dem Dinge zu entſprechen vermöge. Damit nämlich dieß der Fall ſei, muß der Eindruck des Gegenſtandes auf das Sinnesorgan und auf das Gehirn ſich in der Seele abbilden, d. h. die in den Gehirnfibern hervorgebrachten Modificationen müſſen der Seele mitgetheilt werden [1]).

Wir finden die Polemik gegen den Materialismus auf eine den gegebenen Verhältniſſen der Zeitbildung entſprechende Weiſe bei Balmes [2]) fortgeführt. Er bekämpft die Anſicht Jener, welche das Princip der Senſibilität in das ſogenannte nervöſe Fluidum verlegen. Wie fein man ſich dieſes Fluidum nun auch denken möge, jedenfalls iſt es etwas Zuſammengeſetztes, und kein Zuſammengeſetztes iſt fähig zu empfinden, indem daſſelbe eben ſo viele empfindende Subjecte in ſich ſchließen müßte, als es Theile in ſich hat, mithin unendlich viele. Wie verträgt ſich dieß mit der Einheit des Bewußtſeins im Empfindenden? Selbſt auf rein phyſiologiſchem Standpunkte läßt ſich die beſtrittene Anſicht nicht halten. Die

---

[1]) Hanc enim si mens recipiat, conscientiae intuitu eam ipsam in se intime praesentem respiciendo profecto nonnisi imaginem verissimam coram videre potest ideae materialis, quin et ipsius objecti externi corporei, suis motricibus actionibus primo in organo sensorio, atque hoc mediante etiam in fibris cerebri similes suis motus rationes modificationesque producentis; atque adeo tota sensationum externarum ratio distinctissime erit explicata. *Psychologia*, §. 42.

[2]) Elemente der Philoſophie: Metaphyſik, Buch I, Cap. 7.

Nerven, die Leiter der Senſibilität, ſind durch den ganzen Körper gleich einem Netze verbreitet, kreuzen ſich daher in der vielfältigſten und verſchiedenſten Weiſe. Wenn die Senſation durch Electricität mitgetheilt wird, ſo muß jede Senſation durch die allwärts verzweigten Nervengeflechte nach allen Richtungen ſich verbreiten; wie ſollte da noch Klarheit und Beſtimmtheit der Empfindung möglich ſein [1])? Ein durchſchnittener Nerv iſt noch fähig, den electriſchen Strom fortzuleiten; nicht aber, eine Empfindung zu vermitteln. Nerven und Gehirn ſind nothwendige Bedingungen, nicht aber Subject der Senſation. Auch die Blutcirculation iſt eine nothwendige Bedingung des Empfindens; wer möchte aber daraus folgern, daß das Blut Subject der Empfindung ſei?

Rosmini [2]) leitet die materialiſtiſchen Irrthümer in Erklärung der Senſation aus der Verwechslung des principio sensifero (Leib) mit dem principio sensitivo (Seele) ab. Er hält es demgemäß für ſeine Aufgabe, die Einfachheit (semplicità) des Principes der Empfindung zu erweiſen, welche ſich ihm aus folgenden Gründen ergibt: 1) Durch Ausgedehntes kann Ausgedehntes nicht wahrgenommen werden, man möge ſich das vermeintlich wahrnehmende Ausgedehnte aus einer endlichen oder unendlichen Zahl von Theilen zuſammengeſetzt denken [3]). 2) Alle auf Wahrnehmung

---

[1]) J. H. Fichte (Zur Seelenfrage. Leipzig, 1859.) macht darauf aufmerkſam, daß die Faſern der Gehirn- und Rückenmarksnerven neben einander herlaufen, ohne in einander zu anaſtomiſiren. Durch dieſe Faſern werden äußere Reize auf die Ganglienzellen in die graue Subſtanz des Gehirns und Rückenmarkes übertragen, und kommen hiedurch zur Perception, indem ſich daſelbſt die in den einzelnen Faſern unvermiſcht fortgepflanzten Eindrücke zur Einheit verſchmelzen. Daraus ergäbe ſich denn, daß jede Ganglienzelle für ſich, je nach der Zahl und der Wichtigkeit der in ihr ſich begegnenden Primitivfaſern, im höheren oder geringeren Grade centraliſirendes Organ, kurz Dasjenige wäre, was die bisherige Pſychologie ausſchließlich in der Seele ſuchte. „Doch weit entfernt" — fährt Fichte fort — „unſererſeits damit irgend etwas an „„Theilſeelen"" Erinnerndes behaupten zu wollen, müſſen wir vielmehr dieſe relativen Bewußtſeinscentra ſelbſt nur als die Elemente bezeichnen, aus denen und innerhalb deren die Seele ihre umfaſſenderen Bewußtſeinsproceſſe, ganze Vorſtellungs- und Gedankenreihen, combinirt. Es leuchtet dabei von Neuem ein, wie überflüßig es wäre, außer der Summe und der inneren Verbindung dieſer relativen Bewußtſeinscentren für die Seele noch ein beſonderes Centralorgan, einen „„Sitz der Seele"" als ſolchen, ſuchen zu wollen." S. 252.

[2]) Antropologia in servigio della scienza morale. Novara, 1847.

[3]) Finalmente, si facciano a piacere due supposizioni, l'uno che la particella rimanga sempre estesa, e però con parti sempre collocate l'una sempre fuori

äußerer Gegenſtände abzweckenden Organe und Nervenapparate finden ſich im Menſchen gedoppelt und gepaart, ohne daß ſie in einem ſichtbaren und körperlichen Organe geeiniget wären; auch nicht im Gehirne, indem dieſes ſelber ſich abermals in zwei Hälften ſcheidet. Mithin muß die Urſache, daß der mit gedoppeltem Organe erfaßte Eindruck als Ein Eindruck empfunden und wahrgenommen wird, ein unkörperliches Princip ſein [1]). 3) Während die Sinnesaffectionen in ſich eine Succeſſion von Momenten, ein damit verbundenes Wachſen und Abnehmen, eine Mannigfaltigkeit von ſimultanen ſie conſtituirenden Momenten (Oscillationen der Nervenfäden u. ſ. w.) unterſcheiden laſſen, iſt die Senſation einfach, und läßt nichts ſolcher Art in ſich unterſcheiden; ſie iſt überräumlich, während die Sinnesaffection allen Bedingungen der Räumlichkeit unterworfen iſt. 4) Endlich beweist auch die gleichzeitige Mehrheit verſchiedenartiger Sinnesaffectionen (des Geſichtes, Gehöres, Geruches u. ſ. w.) das Vorhandenſein eines über alle dieſe verſchiedenen Arten der Affection erhabenen Einen, ungetheilten, einfachen Principes und Trägers der Senſation.

Die durch Sinn erlangten Vorſtellungen — fährt Suarez [2]) weiter —

---

dell' altra: l'altra (il che però, come ho già dimostrato altrove, è assurdo), che a forza di dividere, la particella estesa pervenga ad esser cangiata in punti semplici. In questo secondo caso la sensitività aderirebbe a' punti semplici, e perciò non sarebbe atta a sentire nulla di esteso. Nel primo caso poi ne verrebbe, che la vera sede della sensitività non si troverebbe giammai. E poi, ad ogni modo ne seguirebbe la medesima conseguenza: perocchè rimanendo estesa la particella, e nell' esteso ogni punto assegnabile essendo fuori dell' altro, sempre si avvererebbe, che la sensitività aderente a ciascun punto non potrebbe mai uscire del punto, poiché il punto non esce da se stesso: e perciò di nuovo questo principio sensitivo non sarebbe atto a sentire l'esteso. *O. c., p. 72.*

[1]) Se l'unione de' due nervi in un solo non può ammettersi, o ammessa non giova a concentrare le impressioni; rimane che vi abbiano veramente distinte impressioni nel corpo ed una sola sensazione nell' anima. L'anima in questo caso è quasi direbbesi una sola campana sonata da due, che rende un suono solo. Or questo suono egli è manifestamente un fenomeno che non accade nel corpo, a cui appartengono le impressioni che concorrono a produrlo: perocchè se il fenomeno di cui si parla aderisse alle corporee impressioni e non fosse da esse distinto, egli sarebbe in tal caso duplice come son queste: è dunque distinto e separato dalle impressioni corporee: appartiene adunque ad un altro principio privo di moltiplicità corporea, e questo principio è quello che chiamasi anima. *O. c., p. 80.*

[2]) De anima, lib. IV, c. 2.

bieten das Materiale, aus welchem der menſchliche Verſtand die species intelligibiles der Sinnendinge abziehen ſoll. Die Kraft, mittelſt welcher die menſchliche Seele dieſe Abſtraction vollzieht, heißt der intellectus agens, deſſen Function darin beſteht, daß er die in die Seele recipirte ſinnliche Vorſtellung im intellectus possibilis gleichſam abmalt. Dieſe tranſeunte Action iſt als ſolche keine Cognition, ſondern bewirkt nur, daß die an ſich nur potentiell intelligiblen Sinnendinge actu intelligibel werden. Es wäre aber läppiſch zu meinen, daß der Intellect den geiſtigen Concept aus der Sinnesvorſtellung gewiſſer Maßen herauszöge; die Species abſtrahiren heißt nichts anderes, als daß der Verſtand durch ſeine Kraft ein geiſtiges Bild hervorbringt, welches dieſelbe Weſenheit vorſtellt, die durch die Sinnesvorſtellung repräſentirt wird, jedoch nicht in derſelben Weiſe (nicht sensualiter ſondern spiritualiter). Demnach iſt die von Cajetan und anderen Thomiſten gegebene Erklärung des intellectus agens weder richtig, noch auch dem Geiſte des heiligen Thomas Aquinas gemäß. Allerdings ſpricht Thomas von drei Thätigkeiten des Intellectes: illuminare phantasmata, efficere res actu intelligibiles, abstrahere species a phantasmatibus. Dieſe drei Operationen fallen aber, richtig verſtanden, in einen Act zuſammen. Denn was anders ſoll durch das illuminare phantasmata bedeutet ſein können, als eben das Abzeichnen der Species im intellectus possibilis [1])? Und wird hiedurch, oder was daſſelbe iſt, durch die geiſtige Production der Species nicht eben ſelber auch die Species intelligibel gemacht, ſo zwar, daß, wie illuminare und abstrahere, ſo auch abstrahere und efficere actu intelligibile ganz

[1]) Actio illa illuminativa phantasmatis, quam Cajetanus ponit ante productionem speciei intelligibilis, minime est intelligibilis. Peto enim, an per illam actionem sit aliquid impressum phantasmati, atque adeo, an ipsum phantasma sit realiter immutatum? Neutrum enim dici potest, nam tota actio intellectus agentis est spiritualis; ergo nihil materiali phantasmati imprimere potest; ergo non immutat illud realiter; ergo nullo modo illuminat. Quo enim modo intelligi potest, quod phantasma eodem modo ac sine mutatione persistens aliter repraesentet illuminatumque dicatur? Deinde quae est assistentia illa intellectus agentis, vel in quo consistit sua ejus luminis spiritualis applicatio ad phantasmata? Praeterea illuminatio illa phantasmatis actio realis est intellectus agentis: ergo per illam aliquid reale producit, ergo vel in phantasmate, vel in intellectu possibili. Non primum, ut probatum est. Si autem dicatur secundum, ergo dicta illuminatio est ipsa speciei productio; nam intellectus agens in possibilem non agit, nisi speciem. *O. c., c. 2, n. 5.*

und gar denſelben Act bedeuten [1])? Ebenſo erklärt ſich Suarez [2]) gegen eine ſachliche Auseinanderhaltung des intellectus agens und intellectus possibilis, als ob beide zwei reell von einander verſchiedene Potenzen wären, wie die Thomiſten und Marſilius Ficinus annehmen. Dieſe Annahme iſt erſtlich einmal unnöthig, indem es ſich ſehr wohl denken läßt, daß dieſe Potenz, welche die Species actuirt, auch mittelſt derſelben thätig iſt (intellectus possibilis), und in der geiſtigen Region das Princip der Action von jenem der Reception nicht unterſchieden zu ſein braucht. Zudem kann ja der intellectus possibilis viele Species formiren, welche nicht aus der Sinnenwelt abſtrahirt ſind, mithin auch nicht durch einen beſonderen intellectus agens erzeugt d. i. intelligibel gemacht ſein können; alſo iſt auch keine Nothwendigkeit vorhanden, den intellectus agens als beſondere, vom intellectus possibilis reell verſchiedene Potenz zu faſſen. Vielmehr emanirt, wie von ſelbſt, die intelligible Species aus dem Intellecte, ſobald in der menſchlichen Seele eine ſinnliche Vorſtellung von irgend einem Gegenſtande ſich gebildet hat; das Bewirken jener Emananz als beſondere Potenz zu faſſen, ſcheint füglich nicht anzugehen oder wenigſtens nicht hinreichend motivirt zu ſein [3]). Daß übrigens der intellectus agens eine der Seele angehörige Kraft ſei, und ſomit die Ideen der

---

[1]) Unde S. Thomas 1 qu. 54, art. 4 ad 2^m docet, intellectus agentis esse illuminare intelligibilia in potentia, quatenus per abstractionem ea intelligibilia in actu efficit. Est autem certum intellectus agentis abstractionem fieri per productionem speciei; quare per illa verba aperte significat S. Thomas tria munera supra dicta non esse tres actiones, sed esse unam. *L. c., n. 17.*

[2]) De anima, IV., c. 8.

[3]) Confirmatur, quoniam intellectus agens post hanc vitam semper actione carebit, quod inconveniens censetur, si potentia est distincta realiter; ergo erit virtus ejusdem potentiae. Itaque universa quae de utroque intellectu dicuntur, de duplici ejusdem potentiae vi facile dici possunt, quae certe opinio verior apparet, quamvis nihil certum se offerat. *L. c., c. 8, n. 13.* Damit ſoll jedoch eine formale Diſtinction zwiſchen dem intellectus agens und intellectus possibilis nicht in Abrede geſtellt werden. Namque intellectus possibilis et agens objecta adaequata vendicant, actusque adaequatos omnino distinctos; in modo etiam operandi longe differunt, quia unus operatur cognoscendo et non alter; unus est in potentia ad actum primum, alius vero est in actu primo constitutus ex natura sua, ac tandem rationes habent distinctas, quarum altera non est pars alterius; at vero rationes illae, quas in intellectu possibili consideramus, partiales sunt et inadaequatae, integrantes unam perfectam rationem potentiae cognoscitivae, et ideo non est par ratio. *L. c., c. 10, n. 7.*

Dinge von der Seele ſelber, und nicht durch Gott in den Seelen producirt werden, iſt, wenn auch kein Glaubensſatz, doch philoſophiſch gewiß, ſoweit nämlich in ſo verborgenen und ſchwer zu ergründenden Dingen eine philoſophiſche Gewißheit erlangt werden kann. Sofern der Intellect die in ihm erweckten Species bewahrt, wird er mit Recht auch Gedächtniß genannt; und zwar im eigentlichen Sinne, weil ihm Dasjenige, was die ſpecifiſche Vollkommenheit des Gedächtniſſes conſtituirt, nämlich das Vergangene als Vergangenes zu erkennen, in weit höherem Grade zukommt, als dem inneren Sinne. Die Thomiſten irren demnach, wenn ſie dem Verſtande nur im uneigentlichen Sinne ein Gedächtniß zuſchreiben. Der Intellect heißt intellectus possibilis, ſoweit er vor aller Formation als ein zur Reception von geiſtigen Bildern (species) und Zuſtänden fähiges Vermögen erkannt wird. In Kraft jener Reception iſt er intellectus in actu primo oder habitueller Intellect, aus dieſer Habitualität thätig heraustretend intellectus actu secundo, und dieß abermals entweder einfach ſchauend, nämlich in Hinſicht auf die erſten Principien des Erkennens, oder ratiocinirend, d. i. die Principien auf höhere oder niedere Gegenſtände, göttliche oder menſchliche Dinge applicirend (ratio superior und ratio inferior). Die ihm beigelegte Bezeichnung „Geiſt“ (mens) ſoll ſeine Dignität ausdrücken, ſofern er nämlich die Wahrheit in den Dingen mißt (metitur, daher das Wort mens).

Suarez trennt die intellective Potenz noch als Qualität vom Weſen der Seele ab; ſpätere ſeiner Ordensgenoſſen [1]) laſſen, wie ſchon erwähnt, die Seele unmittelbar durch ſich ſelbſt wirken. Die nominaliſtiſche Auffaſſung bildet den Uebergang zur Definition der Seele als res cogitans oder substantia cogitans, wobei ſich dem Begriffe der Seele allmählich immer mehr der Begriff des Geiſtes oder mens als Denkkraft unterſchob, während der Begriff der Seele als Vitalprincipes zurücktrat. Was nun die intellective Potenz ſelber anbelangt, ſo gab Suarez den nominaliſtiſchen Einflüßen ſo weit nach, daß er den intellectus agens und intellectus possibilis als zwei vires einer und derſelben Potenz auffaßte; im Malebranche'ſchen Illuminismus mußte der intellectus agens völlig wegfallen. Der intellectiven Subſtanz — ſagt der Carteſianer Wiber [2]) — werden

[1]) Unter dieſen ſind außer den noch der ſcholaſtiſchen Periode Angehörigen auch ein Falk (lehrte zu Freiburg i. B. Philoſophie † 1737) A. Mayr, Mangold zu nennen.

[2]) Principia philosophiae antiperipateticae etc. Augsburg, 1707.

von Gott die intellectuellen Ideen jener Dinge eingedrückt, welche sie zu erkennen hat; einige derselben sind der Seele bereits eingeschaffen, andere werden ihr später eingedrückt, in dem Momente nämlich, als die Seele bei Einwirkung von Außen oder aus anderen Ursachen darauf angewiesen ist, jene Ideen sich zu vergegenwärtigen [1]). Die Ideen selber aber sind nichts anderes als eine gewisse Modification der denkenden Substanz, wodurch ihr actuelles Denken auf ein bestimmtes Object hingerichtet wird. Als substantia cogitans — behaupten die Cartesianer weiter — denkt die Seele immerfort; ein Satz, der auch von Leibnitz vertreten wird, da nach ihm die Seele wesentlich Kraft, und zwar active Kraft ist. Daraus folgt aber nicht, daß die Seele ihre Vorstellungen und Gedanken activ aus sich hervorbringt; dieß wäre eben so unrichtig, als die Meinung, daß ihr dieselben von Außen zugeführt werden. Die scholastische Unterscheidung zwischen intellectus possibilis und intellectus agens ist also im Leibnitz'schen System schlechterdings nicht verwerthbar. Leibnitz kennt keinen intellectus possibilis, weil für ihn der Satz, daß die Seele anfänglich tabula rasa sei, keinen Sinn hat [2]); für ihn gibt es keinen intellectus agens, weil das Percipiren der Ideen kein Produciren derselben ist. Die Ideen liegen vielmehr schon ursprünglich in der Seele, brauchen also derselben nicht eingezeugt, und aus derselben nicht ausgeboren zu werden. Hier ist also nicht mehr von Passionen und Actionen des Intellectes, sondern vielmehr im neutralen Sinne von Begebenheiten in Entwicklung des Seelen- und Gedankenlebens die Rede; eine Auffassungsweise, welche die gesammte-nachfolgende, von den Traditionen der Scholastik abweichende Philosophie bis auf Kant und über Kant hinaus beherrscht. Der Gegen-

---

[1]) Intelligi nequit, cur non potius simul cum innatis aliis eas in mente procreaverit Deus, quam paullatim et successione per intervalla. Nec id dico, quasi id esse nequeat; sed ut intelligatur, eos qui ita arbitrantur, nullas habere opinionis suae probationes, sed quodcunque venit in mentem, effutire divinando. *Genovesi, Elem. phil., III, p. 203.*

[2]) Si l'idée étoit la forme de la pensée, elle naitroit et cesseroit avec les pensées actuelles, qui y repondent; mais en étant l'objet, elle pourra être antérieure et postérieure aux pensées..... Dieu seul est l'objet externe immediat. On pourroit dire, que l'ame même est son objet immediat interne; mais c'est en tant qu'elle contient les idées, ou ce qui répond aux choses, car l'âme est un petit monde, où les idées distinctes sont une représentation de Dieu et où les confuses sont une représentation de l'univers. *Nouveaux essais. Liv. II, chap. 1.*

ſatz der beiden neben einander einhergehenden Richtungen, der älteren ſcholaſtiſchen und der neueren von Leibnitz-Wolff influenzirten Richtung gab ſich in der Beantwortung der lebhaft discutirten Frage kund, ob die Seele immerfort denke [1]). Genoveſi [2]) und Storchenau [3]) entſcheiden ſich für Bejahung der Frage; es laſſe ſich kein Moment denken, in welchem die Seele, die noch Lebens- und Thätigkeitsprincip iſt, nicht thätig ſei, und zwar auf eine ihrer Natur gemäße Art, alſo im Percipiren von irgend etwas in oder außer ihr. Dagegen bemerkt Mangold [4]), daß die Seele nicht bloß Denkprincip, ſondern auch Empfindungs- und Vegetationsprincip des Leibes ſei; wenn es alſo auch richtig ſei, daß ſie immerfort thätig ſei, ſo folge daraus noch nicht, daß ſie immerfort als denkende thätig ſei. Stattler [5]) entzieht ſich der Zuſtimmung zu dem von Storchenau anerkannten Satze durch die Bemerkung, daß die eſſentiellen Kräfte der Seele durch ſich allein noch nicht vires completae ſeien, indem ſie auf nächſte Möglichkeitsgründe der von ihnen zu ſetzenden Wirkungen angewieſen ſeien, welche rationes possibilitatis häufig von außerhalb des Menſchen gelegenen Realitäten abhängig ſeien. Stattler führt noch einige andere Gegengründe an [6]), welche jedoch gleich dem erwähnten hinlänglich

---

[1]) Descartes a prononcé que l'âme pense toujours, et même que c'est dans cet exercice actuel que consiste son essence; mais sur ce fait il ne paraît pas qu'il ait eu aucune preuve invincible. C'est un point d'expérience auquel il faudrait que tous les moments de notre vie rendissent témoignage, et c'est évidemment ce qui n'arrive pas. Nous ne pouvons nous souvenir de ce qui s'est passé en nous, soit pendant un sommeil profond, soit pendant que nous avons été renfermés dans le sein de notre mère. Nous ne sommes donc pas en état de nous rendre à nous-mêmes témoignage que nous ayons pensé durant ce temps-là. *Des Vérités premières, n. 443.*

[2]) Elem. metaph., Tom. III, p. 99.

[3]) Psychologia, §. 159.

[4]) Phil. Rat. et Exp., Tom. I, p. 481.

[5]) Psychologia, §. 411.

[6]) Si vis quaelibet activa eo quod mentis essentiam constituat, hoc ipso agere perpetuo debeat; sequetur, aeque vim volendi, quae essentiae attributum est, item vim motricem voluntariam atque vim cogitandi perpetua in actione positum iri; cui certa experientia repugnat. Deinde in quo facilitas illa acquisitis habitibus propria constituenda erit, si celeritas actionum summa ex ipsa virium sola essentia consequatur? Demum divisionem quaeso temporis in Ontologia (§. 189) indicatam perpendat, quisquis *Antonio Genuensi* et aliis ante istum scriptoribus philosophis in perpetua actione mentis asserenda voluerit

zeigen, daß ihm der Gedanke der Seele als Vitalkraft des Leibes völlig fremd war. Denn auf dieſe iſt Dasjenige, was er über die Incompletio der Seelenkräfte ſagt, augenſcheinlich nicht anwendbar. Auch ſonſt ſteht er in ſeinen pſychologiſchen Anſichten auf dem Standpuncte des Wolff'ſchen Zeitalters, wenn er den Intellect als das Vermögen einer im Elemente des Allgemeinen vermittelten diſtincten Erkenntniß bezeichnet. Er ſtellt alſo Erkenntniß des Beſonderen und des Allgemeinen, confuſe und diſtincte Erkenntniß einander gegenüber; die ſinnliche Apperception iſt für ſich eine confuſe Erkenntniß, die diſtincte Erkenntniß des Beſonderen durch das acumen mentis bedingt, die Fähigkeit einer diſtincten Apperception des in diverſen Dingen enthaltenen Aehnlichen heißt ingenium, und hat acumen, Abſtraction, Phantaſie und Gedächtniß zu ſeinen Vorausſetzungen. Durch das acumen und ingenium, d. i. durch das Vermögen, das Unähnliche und Aehnliche an den einzelnen Dingen wahrzunehmen, iſt die Thätigkeit des Intellectes bedingt, welchen Stattler definirt als facultas distincte cogitandi de rebus in universali i. e. de universis generibus et speciebus rerum. Die Vollkommenheit des Intellectes hängt von dem Grade der Univerſalität und Diſtinctheit der Erkenntniß ab. Auch im bloßen Vorſtellungsleben gibt es ein diſtinctes Erkennen; in dieſer Beziehung erſcheint der Intellect als eine beſondere Art des diſtincten Erkennens, ſetzt aber, weil aus allgemeinen Begriffen ſein Erkennen vermittelnd, einen höheren Grad von Reflexion voraus. Die Reflexion iſt eine dem inneren Sinne angehörige Function, deren Weſen in einem höher geſteigerten Grade von Aufmerkſamkeit beſteht [1]). Ein Intellect, in deſſen Erkennen gar nichts Dunkeles und Undeutliches zurückbleibt, heißt intellectus purus, zu deſſen Höhen wir Menſchen uns nicht erſchwingen

---

adstipulari. Quaero enim, an tot erunt actiones, quot possibilia minima? Eho, quae rapiditas actionum? tanta videlicet, quanta nullo motui convenire adhuc noscitur. An eadem actio per plura momenta continuabitur? Ergo effectus indivisibilis e. g. cogitatio, tempore divisibili producetur ita, ut primo momento ejus pars prima, altero altera etc. producatur? *L. c.*

[1]) Attentio vocatur conservatio seu continuatio aliquamdiu perdurans, adperceptionis super unius alicujus objecti idea, aut super una parte quadam ideae compositae ejusque discrimine ab alia simul in mente praesente. — Quodsi attentio successive ab una idea partiali vel nota ad alias partiales unam ideam compositam constituentes dirigatur, cum singularum inter se et cum toto successiva collatione, reflexio vocatur. *O. c., §. 23.*

können [1]), weil wir unſere allgemeinen Verſtandeserkenntniße durch keine vollſtändige Induction des Erfahrungsbewußtſeins erhärten können. Demgemäß wird auch dem Verſtande nicht die Erkenntniß des Wirklichen, ſondern des Möglichen zugewieſen; die das Mögliche betreffenden Wahrheiten werden mittelſt der Sätze des Widerſpruches und zureichenden Grundes als allgemeine und nothwendige Wahrheiten, unmittelbar durch den urtheilenden Verſtand; mittelbar durch die ſchließende Vernunft erkannt.

Burkhauſer erklärt ſich ſowohl gegen die Wolff'ſche, als auch gegen die Stattler'ſche Definition des Intellectes; ja er findet letztere noch fehlerhafter als die erſtere [2]), obſchon ihm auch Wolff das eigentliche Weſen des Verſtandes ganz überſehen zu haben ſcheint, welches nicht im deutlichen Erkennen, ſondern im Vermögen, das Abſtracte, Unkörperliche, Allgemeine zu erfaſſen, zu ſuchen ſei. Damit ſei aber nicht bloß das Unſinnliche, ſondern überhaupt das Intelligible gemeint, wie daſſelbe eben von den Scholaſtikern verſtanden worden iſt. Hiebei wird vorausgeſetzt, daß das Seiende als ſolches Object des Verſtandes ſei. Die durch Kant bewirkte Umwälzung im philoſophiſchen Denken verurſachte auch eine Aenderung in der philoſophiſchen Terminologie und in den mit den Ausdrücken Verſtand und Vernunft zu verbindenden Begriffen. Kant beſchränkte den menſchlichen Verſtand auf die Erkenntniß der ſinnlichen Erfahrungswelt, und erklärte die Vernunft für die ihrem Begriffe nach höher ſtehende, weil auf das Ueberſinnliche gerichtete, ohne daß ſie jedoch daſſelbe wirklich

---

[1]) Dieß ſucht der Leibnitzianer Hanſchius in folgender Weiſe zu zeigen: Intellectus animae rationalis nunquam est purus, et proinde in nulla repraesentatione ejusdem totali omnia ita distincta sunt, ut nihil adsit simul confusi et obscuri. Ratio semper mixta est consuetudini perceptionum, et voluntas nunquam est sine omnibus affectibus. *Leibnitii principia, more geometrico demonstrata, Theorem. 89.*

[2]) Plerique cum illustr. Wolffio solam *facultatem distincte cognoscendi* intellectum vocant; imo nonnulli nomen istud soli *facultati res universales distincte cognoscendi* convenire putant. Sed inprimis, cur sola facultas universalia distincte cognoscendi intellectus vocetur? ideo scil., quia etiam sensibus quaedam distincte cognoscimus. Sed eadem ratio, qua probavi, ideas sensuales nunquam vere distinctas esse, etiam manifeste probat, universe nullam unquam sensionem, cujuscunque generis fuerit, vere distinctam esse; nullo enim unquam sensu essentias ipsas rerum cognoscimus; si igitur de solis cognitionibus vere distinctis loquamur, nonne praestat cum Wolffio simpliciter dicere, intellectum esse facultatem cognoscendi? *Psychologia, §. 169.*

zu erfaſſen im Stande wäre, indem dem Menſchen die Intuition des Ueberſinnlichen fehle. Jacobi ſubſtituirte dieſer fehlenden Intuition einen im menſchlichen Gefühle begründeten Vernunftglauben, an welchem feſthaltend der denkende Menſch ſich vor den ſonſt unentrinnbaren Conſequenzen des ſeiner Natur nach atheiſtiſchen und fataliſtiſchen Verſtandes retten müſſe. Von Kant-Jakobi an wurde es überhaupt Sitte, die Vernunft als das Vermögen des Ueberſinnlichen, als Vermögen der Ideenapperception zu faſſen, während dem Verſtande das formale und begriffliche Denken zugewieſen wurde. Allerdings remonſtrirte der geniale Schelling in energiſcher Weiſe gegen dieſe Umſtellung und Verkehrung der beiderſeitigen Rollen von Verſtand und Vernunft nach modernem Begriffe [1]), und ſprach hiebei manches treffende Wort, welches ohne Abſicht ſeines Urhebers ſich zu einer mannhaften Apologie der vielgeſchmähten, weil ungekannten ſcholaſtiſchen Philoſophie geſtaltete [2]). Indeß iſt die Schelling'ſche Rüge, die nebenbei ſtark an den intellectus agens Robert's von Lincoln mahnt [3]), doch nur der Jakobi'ſchen Vernunft gegenüber im Rechte; und

[1]) „In allen Sprachen, allen Reden der Menſchen wird der Verſtand über die Vernunft geſetzt. Niemanden von der Kant'ſchen Sprachverwirrung war eingefallen, daran zu zweifeln. Vernunft iſt das allgemein menſchliche, unperſönliche, ſo wie wir in dem unverdorbenen Weibe am reinſten die allgemeine Menſchlichkeit erblicken, die im Manne durch Charakter und Perſönlichkeit ſchon getrübter erſcheint. Vernunft ſchreiben wir allen Menſchen zu; wie vielen aber Verſtand? — Ein vernünftiger Mann zu heißen iſt ein ſchlechtes Lob, ein verſtändiger aber ein größeres, als Sie (Jakobi) denken u. ſ. w." Denkmal der Schrift Jakobi's von den göttlichen Dingen (Tübingen. 1812, S. 143).

[2]) „Wie kehren Sie denn ſo alle Ordnung der Natur und der Sprache um? — Verſtand iſt zwar nur ein gemein und ſchlecht Wort für das, was eigentlich ausgedrückt werden ſoll; doch denkt natürlich Jeder, wenn er vom Verſtand als thätiger Kraft redet, nicht blinden, ſondern erleuchteten Verſtand, wie wer von dem Auge als Werkzeuge des Sehens redet, von ſelber denkt, daß es nicht im Finſtern ſondern im Hellen ſehe. Erleuchteter Verſtand iſt Geiſt, und Geiſt iſt das Perſönliche, das allein Thätige im Menſchen, was allein auch geiſtliche Dinge verſteht. Der fällt durch Ihre Unterſcheidung von Verſtand und Vernunft gar in der Mitte durch; von dem iſt bei Ihnen nicht die Rede. Was können wir alſo von Ihren Kreuzzügen gegen den Verſtand urtheilen, da ſie zugleich ſich der Vernunft zum Ritter aufdringen? — Wahrlich nichts anderes, als daß Sie dadurch den Nerv der Männlichkeit lähmen, weibiſches Weſen an die Stelle männlicher Kraft ſetzen, und an Ihrem Theil, wie andere in anderen Fächern, tüchtig mitarbeiten an der allgemeinen Entmannung unſerer vernünftigen Nation, über die jetzt Alles und ſogar Sie — klagen." Ebendaſ. S. 144.

[3]) Vgl. m. Schr.: Thomas von Aquino, Bd. I, S. 569.

wir möchten, ſo ſehr wir der beſonnenen und großſinnigen Mannhaftigkeit der ſcholaſtiſchen Auffaſſungsart zu huldigen uns gedrungen fühlen, deßungeachtet auch die „Idealiſten“ für ein in der Philoſophie nie ausſterbendes Geſchlecht halten, wie es denn innerhalb der chriſtlichen Wiſſenſchaft und kirchlichen Lehrwiſſenſchaft neben den Peripatetikern von jeher auch Platoniker und Myſtiker gegeben hat. Einer falſchen Gnoſis und einem mit der chriſtlichen Gläubigkeit collidirenden Vernunftſtolze wird die Kirche jederzeit verdammend entgegentreten, eine lahme und mattherzige Gefühlsidealität wird jederzeit von der geſunden und kräftigen Wiſſenſchaft ausgeſtoſſen werden; auf die Ideale der Erkenntniß und Wiſſenſchaft aber wird der Menſch nie verzichten, und im Glauben an dieſelben ſtets auf's Neue ſein Streben und Forſchen beſchwingen, um auf Grund der Traditionen vergangener Jahrhunderte, auf Grund alter bis auf die Anfänge der Erdenzeiten des Menſchen zurückreichender Ueberlieferungen, dieſes goldenen Grundes und unerſchöpflichen Schatzes ächter Lehrweisheit in der Erkenntniß der göttlichen Dinge fortzuſchreiten, und an der genialen Betrachtung der in Natur und Geſchichte, im Vernunft- und Offenbarungsgebiete ſich aufſchließenden reichen Wunderwelt, den ihm eingebornen idealen Vernunftſinn zu entwickeln und weiter zu bilden, ſo weit dieß innerhalb der Gränzen der diesſeitigen Zeitlichkeit dem Menſchen gegönnt ſein kann. Unter dem idealen Vernunftſinne iſt indeß hier nicht praecise die Vernunft in ihrem Unterſchiede vom Verſtande, ſondern ein von Verſtand und Vernunft verſchiedenes Drittes gemeint, welches in Beiden iſt und wirkt. Fr. Schlegel nennt es den Sinn, näher den Sinn für das Höhere und Göttliche, worüber ſofort noch Näheres geſagt werden ſoll, nachdem vorausgehend die Schlegel'ſche Theorie der höheren Seelenvermögen, und im Beſonderen ſeine Anſicht über das gegenſeitige Verhältniß von Verſtand und Vernunft berührt ſein wird. Schlegel iſt von dem an Jakobi zu rügenden Irrthum der einſeitigen Bevorzugung der Vernunft vor dem Verſtande weit entfernt; er hat vielmehr dieſen Irrthum gleichzeitig mit Schelling bekämpft, und im Namen einer chriſtlichen Philoſophie den älteren Sprachgebrauch zurückgefordert [1]). Die Vernunft iſt ihm im Sinne der Scholaſtiker

[1]) Vgl. Deutſches Muſeum, Januar. 1812, S. 96. Die Umſtellung des ſcholaſtiſchen Sprachgebrauches in der Kant-Jakobi'ſchen Philoſophie trat nicht unvermittelt ein, ſondern reſultirte aus dem Bedürfniß, über den Logismus der Wolff'ſchen Bildungsepoche hinauszukommen, und ein über der analytiſch-reflexiven Denkthätigkeit ſtehendes Vermögen der Syntheſe nachzuweiſen. Burkhauſer

das verknüpfende, folgernde, vermittelnde Denkvermögen, und als ſolches die eine Hälfte des Seelenvermögens, deſſen andere Hälfte die Phantaſie iſt; beide zuſammen ſind als die vorherrſchend paſſiven Vermögen des inneren Geiſtmenſchen den beiden anderen überwiegend activen Vermögen, Verſtand und Wille gegenüber zu ſtellen, welche den Charakter der Geiſtigkeit des Menſchen conſtituiren und ſeine Verwandtſchaft mit den reinen Geiſtern begründen. Wie ſehr indeß auch die frei erſchaffenen reinen Geiſter — fährt Schlegel fort — an Energie des Willens, überhaupt an Kraft und Thätigkeit, dann an Schnelligkeit und Klarheit des unmittelbar anſchauenden Verſtandes über den Menſchen hervorragen und ihn in dieſen Eigenſchaften, gegen die Veränderlichkeit und Schwäche ſeines ſchwankenden Willens, die Langſamkeit ſeines oft fehlgreifenden Verſtandes gehalten, weit übertreffen mögen; ſo beſitzt der Menſchengeiſt dagegen in der ihm eigenthümlichen Fruchtbarkeit einen unterſcheidenden Vorzug, der jenen reinen Lichtnaturen nicht in dem gleichen Maaße beigelegt werden kann. Und zwar iſt es die Seele, welche nicht bloß eine empfangende, ſondern auch eine innerlich hervorbringende, liebevoll bildende, neu geſtaltende iſt, auf welcher dieſes den Menſchen eigenthümlich auszeichnende ſchöpferiſche Erfindungsvermögen beruht, oder welches die innere Grundlage und Wurzel bildet, aus welcher daſſelbe hervorgeht. Die Phantaſie und ihre ſichtbare äußere Geſtalt und Erſcheinung, die Kunſt, iſt nur die Eine Seite derſelben; aber auch die andere Hälfte des ganzen Seelenvermögens, die Vernunft iſt, auf ihr rechtes Ziel gerichtet und in ihren natürlichen Gränzen bleibend, eine Kraft der endloſen geiſtigen Entwickelung, unendlichen Fortſchreitung und Vervollkommnung; und längſt hat man ſchon die Behauptung aufgeſtellt, daß die Perfectibilität oder unendliche Vervollkommnungsfähigkeit, der freilich eine eben ſo große und nicht minder unendliche Verſchlimmer-

ſtrebt von den Anſchauungen der Wolffianer zur ſcholaſtiſchen Auffaſſung des Vernunftvermögens zurück: Plerique cum *Wolffio* rationem simpliciter tantum per facultatem nexum veritatum universalium distincte cognoscendi definiunt: ac definitionem istam haud satis completam esse, vel inde liquet, quod etiam veritates singulares locum in ratiociniis habeant. Eos, qui veritatem aliquam evidentem negant, sana ratione destitutos esse dicimus: infantes et amentes etiam, cum male agunt, a culpa eximimus, quia ratione uti, atque adeo honestum ab inhonesto dignoscere nequeunt. Ratiocinium nomen a ratione traxit, quia proprium rationis opus est; ratiocinamur autem, cum veritatem aliquam vel ex consensu, seu identitate, vel ex connexione vel ex oppositione rerum aut veritatum aliarum cognoscimus. *Psychologia*, §. 178.

ungsmöglichkeit zur Seite geht, der wesentlichste und ganz eigenthümliche Vorzug und die charakteristische Eigenschaft des Menschen sei [1])." Dieß letztere ist nun wohl richtig, sofern man nämlich die Möglichkeit eines endlosen Fortschreitens in dem Sinne versteht, daß kein einzelner und auch keine einzelne Generation die gesammte Evolution der menschlichen Vernunftentwickelung zu überschauen und deutlich zu umfassen vermag. Die „Endlosigkeit" dieser Entwickelung wird aber doch wohl vornehmlich durch das Eingehen in das Wandelbare und endloser Gestaltungen und Umgestaltungen Fähige, durch das Eingehen in das Natürliche und Sinnliche bedingt sein, dessen Entwickelung gleichwohl innerhalb bestimmter, von Ewigkeit her gedachter, und vom englischen Intellecte intellectuell apprehendirter Gränzen vor sich geht. Schlegel preist die wunderbare Bildsamkeit der vielgestaltigen Menschensprache, dieses Organs der menschlichen Vernunftthätigkeit, in welchem mehr, als in irgend einem anderen Kunstgebilde des sinnigen und erfinderischen Menschen sich die ihm eigenthümliche innere geistige Fruchtbarkeit und das ihm verliehene schöpferische Erfindungsvermögen offenbare. Indeß beweist eben dasjenige, was Schlegel zum Preise der menschlichen Sprache sagt, neben der Untrennbarkeit von Verstand und Vernunft die Superiorität des Verstandes über die Vernunft. Das Wort als solches ist Verlautbarung einer intellectuellen Apperception; Adam erkannte, von Gott gelehrt, die Werke Gottes, und nannte sie mit Namen. Er drückte durch das Wort den von ihm erfaßten Gedanken des Wesens aus. Wem es gegönnt wäre, das Urwesen zu schauen, würde darin nicht nur jedes besondere Wesen, das er kennt und nennt, vollkommenst verstehen — so vollkommen, wie es ohne Anschauung des Urwesens nimmer möglich ist — sondern überdieß auch die Relationen des einzelnen Wesens zu allen übrigen wirklichen und möglichen Wesen, welche Relationen zu erfassen Sache der Vernunft ist, die somit im Verstande eingewickelt ist, gleichwie in der vollkommensten Erkenntniß eines bestimmten Wesens die Erkenntniß aller übrigen eingewickelt ist. Die Vernunftthätigkeit ist somit nur das Vehikel zur vollkommenen Entwickelung des rechten Verstandes, der wie er jetzt simplici intuitu das Einzelne als solches erfaßt und erkennt, so einst simplici intuitu denjenigen, der die absolute Allheit ist, anschauen und hiedurch mit einem Male über die Operationen der ratiocinativen Vernunft schlechthin hinausgehoben sein soll, ohne aber

[1]) Philosophie der Sprache. Wien, 1830, S. 41.

damit je aufzuhören, nicht bloß verständig, sondern auch vernünftig zu denken, insofern die Eine Wesenheit Gottes sich den Seligen von unerschöpflich vielen Seiten darbietet, und die Eine ewige Weisheit ihnen in unerschöpflich vielen Ideen sich aufschließt, die ein creatürlicher Verstand nicht simultan in explicirter Weise umfassen kann, obwohl ihm in jedem Momente der Nexus jeder einzelnen Idee mit allen übrigen auf eine ihn innerlichst befriedigende Weise präsent sein wird. Der reine absolut einfache Verstand ist nur Gott selbst. Was nun Verstand und Vernunft des dießseitigen Menschen anbelangt, so fragt es sich um den Begriff beider, um ihr gegenseitiges Verhältniß zu bestimmen. Es ist offenbar unzulänglich, den Verstand bloß als logisches Begriffsvermögen zu fassen, und ihm die Vernunft als Vermögen der idealen Apperception entgegenzustellen; denn im Verstande muß auch Vernunft, und in der Vernunft Verstand sein. Jeder Geistesgedanke ist ein Lichtblick, jeder richtigen Auffassung des Verstandes das Licht der göttlichen Wahrheit immanent; versteht man unter Idee die überzeitliche Verknüpfung der Dinge, so ist in jedem Verstandesbegriffe eine ideale Wahrheit, eine dem göttlichen Gedanken vom Dinge entsprechende Verknüpfung der constitutiven Momente des durch das Ding ausgedrückten Begriffes zu entdecken. Das Vermögen hiefür ist eben dasjenige, was, wie wir oben sagten, Schlegel den höheren Sinn im Menschen nennt, und was wir den idealen Vernunftsinn nannten, von welchem durchgeistet die ratiocinative Denkthätigkeit zur philosophischen sich gestaltet, deren Wesen in der innigsten Wechselburchdringung des ideellen und logischen Denkens beruht. Unter der philosophischen Denkthätigkeit hat man demnach die Operationen der dialektischen Vernunft zu verstehen, die kein besonderes Vermögen, sondern der entwickelte philosophische Verstand, oder der in seinen ratiocinativen Operationen begriffene philosophische Verstand ist.

Nach Görres [1]) ist die Intelligenz ein dreigegliedertes Vermögen, in dessen drei Gliedern sich die drei letzten Gründe aller Wesenheit, das a quo, per quem und in quo abspiegeln. Das principium a quo des geistigen Denklebens ist der νοῦς oder die mens (verwandt mit dem Worte Menisk = Mensch), deren Grunde die Ideen eingesäet, und die ersten Principien eingepflanzt sind. Das principium per quod ist der λογος oder die ratio, das discursive, überlegende Vermögen des Geistes, im Gegensatze

[1]) Christliche Mystik. Bd. I, S. 53 ff.

zur wurzelhaften in's Viele gehenden Einheit des Intellectes das wurzelhaft Viele, in eine vom Anderen derivirte Einheit gehend [1]). Das principium in quo ist die Macht des höheren Begehrens, welche vermittelnd zwischen die beiden anderen Vermögen tritt, indem in ihr die durch den νους gegebene Form dem aus der ratio auftauchenden Stoffe angebildet und der Stoff in die Form hineingebildet wird [2]). Zwischen beide erstere Mächte gestellt, hat sie in beiden die beiden Wurzeln ihres Bestandes, indem ihr durch das erstere das ethische Princip, von letzterem der ethische Stoff communicirt wird. So weit sie, durch die beiden anderen Vermögen gehalten und getragen, selbstständig wirkt und auf beide zurückwirkt [3]), ist sie die wirkende Ursache in unserer Persönlichkeit [4]) und wirkt,

[1]) Die zweite Intelligenz — sagt Görres — ist nicht rein geistiger Natur, wie die erste, die mens, sondern hat mehr von der Art der unteren, tiefer naturirten Gemüthssphäre an sich; „dem Centrum der Geistigkeit entrückt, ist sie daher mehr in ihren Umkreis gestellt, und wird also, wie es die Natur alles peripherisch Umfassenden ist, in gezweiten Kräften wirksam, nicht strahlend und in Mittheilung gebend, sondern in Beschattung nehmend, empfangend, bindend sich verhalten. Wenn daher oben die Ideen, selbst einig, dem Einen entstrahlen, dann werden hier getheilte Kräfte in Abstraction und Reflection die getheilten Begriffe wirken, und die gewirkten dann in Bezug auf jenes höhere Centrum und die von ihm ausgehenden Ideen setzen; durch analytische Thätigkeit aus der Folge zum Grunde aufsteigend, oder durch synthetische aus dem Princip in die Folge gehend." Ebendas. S. 56.

[2]) „Unter der Haltung des dritten Grundes werden daher in solcher Weise die beiden Sphären, in theoretischen Wechselverkehr gesetzt, die gesammte intellectuale Bewegung wirken, die innerlich in aller Ideenassociation nur das Gesetz der Einheit kennt, äußerlich in allem logischen Verstandesgebrauch je nach drei geistigen Axen sich entfaltet; in der Vermittelung und Ausgleichung aber des einen an dem anderen, der vorbildlichen Idee am nachbildlichen Begriffe, in der Richtung von der geistigen Mitte zum geistigen Umkreise synthetisch und analytisch wirkt." A. a. O., S. 57.

[3]) „Wie aber also in allem Denken die beiden ersten Gründe gegenseitig ineinander wirken, so können sie auch in dieser Gegenseitigkeit verbunden, gemeinsam in den dritten Grund einwirken, und von ihm, als dem Ursachlichen Rückwirkung erfahrend, im sittlichen Begehren Bestimmung geben und empfangen, und in dieser Wechselbestimmung wird dann eben dieser dritte in eigenthümlicher Wirksamkeit selbstthätig gewordene Grund auch in eigener Sphäre sich activiren, die nun als praktische der theoretischen gegenüber sich geltend macht." Ebendas.

[4]) „Wenn im Denken der erste Grund aus sich herausgegangen und dem zweiten sich eingebend, um ihn in nächster Nähe zu erforschen, Allem Alles werdend in seine Vielheit sich vertheilt; dann wird in der Macht des in die Selbstthätigkeit gelegten Bandes jetzt einer des anderen mächtig werden, und ihn ohne unmittelbare Gegenwart durchgreifend in die Ferne bewegen und bestimmen: eine Bestimmung, zu der

vom Endzweck solicitirt auf's Ziel gehend, zugleich als Endursache in aller geistigen Bewegung. So wäre demnach das Verhältniß der drei, die Eine menschliche Intelligenz constituirenden Vermögen mit Beziehung auf die vier Arten von Ursächlichkeit, die es gibt (causa formalis, materialis, efficiens, finalis), bestimmt. Die von Görres verfolgte Idee seiner psychologischen Mystik ist, den Parallelismus zwischen der geistigen und physischen Organisation, und in beiden Arten von Organisation die mystische Kreuzesform als Grundform aller organisch gegliederten Verhältnisse nachzuweisen, die als göttliche Signatur alles Geschaffenen, letztlich aus den Grundlehren des christlichen Glaubens über Gott und die göttliche Dreieinigkeit erklärt und abgeleitet wird. Auch Görres spricht gleich Schlegel von einem dem Menschen einwohnenden Zuge nach dem Göttlichen; nur daß er denselben nicht so sehr als besonderes Vermögen, denn als Zug des ganzen Menschenwesens nach Oben faßt. Freilich habe dieser Zug in Folge der Sünde sich bis zur bloßen Ahnung abgeschwächt; in der ursprünglichen unverdorbenen Natur in der regsten und lebendigsten Weise thätig, ist er gegenwärtig zu einem bloß pflanzenhaften Leben degradirt [1]), obwohl auch jetzt noch, schon hienieden und im Leben dieser Zeit in Kraft der Gnade jenes tiefere, bloß pflanzenhafte Verhältniß der Seele zu der sie bescheinenden und anziehenden Gottheit aufgehoben und zu höheren und näheren Beziehungen hinaufgesteigert werden könne.

Was Görres über den pflanzenhaften Zug der Seele zu Gott sagt [2]),

---

alsdann drei Gründe zusammenwirken, und die durch die Vermittelung zweier der Richtung nach verschiedener Thätigkeiten von der Mitte ausgehender und zu ihr zurückgehender sich erwirkt." Ebendas.

[1]) „Gegen die Natur hin übertrifft der Mensch alle Thiere an Schärfe und sinnlicher Beweglichkeit, aufwärts aber in nach Gott hingewendeter Mitte ist er, seit die Sünde in ihn eingedrungen, wie pflanzenhaft geworden; weil das höhere Organ hingeschwunden, ist nur eine Ahnung des Göttlichen ihm geblieben; wie die Pflanze fühlt er dunkel den Strahl des höheren Lichtes, das ihn bestrahlt, und den Zug der Schwere, der ihn noch aufwärts lockt; unverständliche Affecte drängen ihn einer höheren übernatürlichen Ordnung der Dinge entgegen; aber festgehalten und gebunden von einer ihm einwohnenden Eigenschwere, unbeholfen durch das Gewicht der Last, die sich ihm angehängt, vermag er ihnen nur in ungewissen, ihrer selbst nicht mächtigen und schwerfälligen Bewegungen Folge zu leisten." Einleitung zu Suso's Schriften. Augsburg, 1854, 2te Aufl., S. XLI.

[2]) Gratry nennt diesen Sinn den sens divin, der dem Menschen neben dem äußeren und inneren Sinne von Natur aus eigen sei. Diesem sens divin entspricht eine fortwährende Immanenz Gottes: Dieu est dans l'âme, puisqu'il y est tou-

erinnert an die Streitigkeiten der Scholaſtiker und ſpäterer Theologen über die Frage, ob es ein angebornes Verlangen, Gott zu ſchauen, gebe. Die große Mehrheit der ſcholaſtiſchen Theologen verneinte dieſe Frage [1]; ſpätere Theologen, die einem antiſcholaſtiſchen Auguſtinismus zugethan waren [2], vertraten die entgegengeſetzte Anſicht. Die Anſchauung des Geiſtes iſt nach der Anſicht der peripatetiſchen Scholaſtiker kein Gegenſtand eines angebornen natürlichen Begehrens; und ſelbſt ein elicirtes natürliches Begehren hienach könnte nach Suarez ſtets nur ein unwirkſames bleiben. Das natürliche Begehren des Menſchen iſt nur auf eine natürliche Seligkeit gerichtet; das wirkſame Begehren nach übernatürlicher Seligkeit muß durch die Gnade erweckt werden. Gleichwohl könnte man fragen, ob in demjenigen, was die Scholaſtiker den appetitus naturalis nennen, nicht mehr enthalten liege, als ſich durch verſtändige Reflexion klar machen laſſe; die Scholaſtiker ſelber nennen ihn einen allem Geſchaffenen einwohnenden Zug, der aber nach ihnen freilich nur auf das bonum proprium und bonum commune (Geſammtordnung) abzweckt, ſomit nicht auf Gott ſelber geht, obwohl er von Gott Zeugniß gibt. Wir laſſen indeß die nähere Erörterung hierüber bei Seite, und wollen vielmehr die an dieſen Gegenſtand ſich anſchließende ſcholaſtiſche Theorie des menſchlichen Begehrungsvermögens näher kennen lernen.

Nach Suarez und den übrigen Scholaſtikern hat man von dem appetitus naturalis, der allem Geſchaffenen einwohnt [3], den appetitus elicitus zu unterſcheiden, welcher nur in den des Vorſtellens und Begehrens fähigen Weſen als Folge des Vorſtellens und Erkennens eintritt.

---

jours pour la parler, et lui parler. L'âme pure et ordonnée sent Dieu, en même temps qu'elle se sent elle-même. Ce sens de Dieu implique le sens moral, le sens du beau, le sens du vrai. Ce sens doit diriger les autres. Quiconque en est privé, perd tout. *De la connaissance de l'âme* (Paris. 2te Aufl. 1857, Bd. I, S. 233).

[1] Vgl. Geſch. d. Thom., S. 331; und Bd. I, S. 231.

[2] Vgl. Geſch. d. Thom., S. 632.

[3] Appetitus naturalis dicitur quaelibet propensio cujusvis rei in suum proprium bonum, quae propensio non est proprie appetitus, sed metaphorice, neque est specialis potentia, neque fit per actionem ipsius appetentis, sed est coaptatio naturalis quam quaeque res habet cum ea ad quam ordinatur, unde talis appetitus non supponit cognitionem, nec fit ab ipso appetente sed illi datur a natura, et ad proprium commodum tendit; quare appetitus naturales tot multiplicantur, quot sunt diversae inclinationes naturales. *Suarez, de anima, V, c. 1.*

Gemäß dem doppelten Erkennen, dem ſinnlichen und geiſtigen, gibt es auch ein doppeltes Begehren, das ſinnliche und geiſtige. Suarez iſt mit Thomas Aquinas nicht einverſtanden, wenn derſelbe nach dem Vorgange von Pythagoras, Plato, Galenus, Gregorius Nyſſenus, Auguſtinus und Hieronymus zwiſchen irascibler und concupiscibler Potenz als zwei von einander geſonderten Potenzen unterſcheidet. Er hält es für wahrſcheinlicher, daß es nur Eine Potenz des ſinnlichen Begehrens gebe, wie denn jedes Empfindende auch nur Einen sensus communis habe; die irasciblen und concupisciblen Acte ſtehen in ſo engen und genauen Beziehungen zu einander, daß man ſie gar nicht von einander getrennt denken kann; ein irasci iſt nur unter Vorausſetzung des concupiscere denkbar, und dient nur dem actuell vorhandenen concupiscere. Leiblich iſt das ſinnliche Begehren im Herzen baſirt. Thomas zählt eilf Acte und Zuſtände oder Leidenheiten des ſinnlichen Begehrens auf, ſechs concupiscible und fünf irascible. Dieſe Affecte [1]) ſind: amor, odium, desiderium, fuga, delectatio, tristitia [2]) — spes, desperatio, audacia, timor, ira [3]). Die tristitia darf nicht mit dolor [4]) identificirt werden; die beſte phyſiologiſche

[1]) Das Nähere über dieſelben in Suarez' tractatus quartus in Primam Secundae S. Thomae.

[2]) Ueber den Zuſammenhang dieſer Affecte bemerkt Suarez: Eadem est potentia, quae sicut proprio et formali actu bono afficitur, ita proprio et formali actu a malo avertitur, ac vocatur odium directe amori contrarium, ex illoque sequitur fuga, quae desiderio opponitur, estque veluti appetitio quaedam carendi malo illo; quodsi malum praesens adsit, consequitur tristitia, quae delectationi adversatur. *De anima, V, c. 5, n. 5.*

[3]) Carteſius unterſcheidet ſechs Hauptaffecte: Admiratio, amor, odium, cupiditas, laetitia, moeror — und erklärt alle anderen Affecte für Modificationen der genannten Hauptaffecte. Genoveſi (elem. metaph. III, p. 257 ff.) tritt ihm hierin bei, obwohl er in den phyſiologiſchen Erklärungen dieſer Stimmungen von Carteſius öfter abzuweichen ſich gedrungen fühlt.

[4]) Tristitia de malo apprehenso est, quatenus praesenti, quod tamen sensum tactus minime laedit, atque ejusmodi tristitiae actus manifeste haeret in appetitu; at vero dolor de malo praesenti etiam est, quod tamen realiter nocet corpori ac sensui tactus. De quo non facile explicatu est, an in membro quod dolet, an vero in appetitu resideat. — Dicendum breviter, in dolore duo considerari, scil. cognitionem sensitivam objecti disconvenientis et displicentiam seu amaritudinem quamdam de tali objecto: cognitionem ergo in membro existere, quod patitur sentitque dolorem, hunc vero perfici in appetitu. Unde proprie loquendo causa doloris ac cognitio talis causae in exteriori membro est, dolor vero in appetitu. *Suarez, de anima, V, c. 5, n. 5. 7.*

Erklärung des Schmerzes hat man bei Portius zu ſuchen. Fracaſtorius [1]) hat mit Grund hervorgehoben, daß die Freude allein, ohne gleichzeitige Verwunderung nicht ausreiche, das Lachen zu erklären. Wie das Lachen phyſiologiſch aus einer Dilatation des Herzens und damit zuſammenhängender Körpertheile (Thorax und Mundmuskeln) reſultirt, ſo das Weinen aus einer Conſtriction des Herzens und gewißer anderer an die Augen gränzender Theile und Gegenden des Körpers. Ueberhaupt hat die beſondere Dispoſition des Körpers auf die ſinnliche Lebensſtimmung, ſomit auch auf die Art und Beſchaffenheit menſchlicher Affecte großen Einfluß. Indeß ſtehen alle Affecte und Leidenheiten des ſinnlichen Begehrens unter dem Machtgebote der Vernunft, welche mittelſt des Willens dieſelben zu beherrſchen im Stande iſt, obſchon dem Willen keine unbedingte, ſondern eine durch die conſtitutive Beſchaffenheit des Menſchenweſens beſchränkte Gewalt über die Affecte zukommt. Der Wille kann nicht hindern, daß ein beſtimmtes ſinnliches Begehren in der Seele vorhanden ſei, ſobald im ſinnlichen Vorſtellen etwas als ausgemacht gut und angemeſſen erſcheint [2]). Dieß iſt auch dann der Fall, wenn die ſinnliche Vorſtellung auf einer leeren Einbildung beruht, welche der Wille zu beſeitigen unvermögend iſt. Indeß iſt der Wille vermögend, die Einbildungskraft von dem Begehren nach einem beſtimmten Objecte abzulenken, wenn dieſes nicht eben actuell auf den Sinnenmenſchen einwirkt [3]). Auch muß, wenn der Wille dem ſinnlichen Begehren wirkſam entgegentritt, dieſes dem Gebote des Willens ſich fügen; was indeß freilich nicht hindert, daß es wenigſtens unwirkſam noch fortdauere. Hieraus erhellt, wie der Ausſpruch des Ariſtoteles zu verſtehen ſei, daß der Wille nicht despotice, ſondern principatu politico über das ſinnliche Begehren gebiete. Die potentia motiva hingegen gehorcht unbedingt dem Winke (nutui) des Willens, weil die Bewegungsorgane als ſolche kein ihnen entſprechendes äußeres objectum proprium haben, wie die Organe und Potenzen der ſinnlichen Wahrnehmung.

---

[1]) Fracaſtorius, ein Arzt aus Verona gebürtig, welcher von Papſt Paul III. zum ordentlichen Medicus des Concils von Trient beſtellt wurde († 1553). Aus ſeinen Schriften iſt oben im Texte der dialogus de anima gemeint.

[2]) Suarez in Primam Secundae, Tract. II.

[3]) Tamen oportet advertere, efficaciam hujus imperii ex necessitate solum habere vim, quamdiu voluntas ipsa actu movet et intellectus advertit. Nam statim atque voluntas cessat, phantasia et appetitus possunt reverti ad suos actus. *O. c., tract. 2, disp. 10, sect. 2., n. 5.*

Die eben erwähnten Willensacte ſind actus imperati, welche actus elicitos deſſelben zu ihrer Vorausſetzung haben, und nach Außen fallende Bethätigungen deſſelben ſind. Die actus eliciti aber ſind unmittelbare und immanente Actionen des Willens, kraft deren der Wille wirklich ein wollender, das Begehrte ein Gewolltes und das Begehren oder Wollen ſelber etwas Gewolltes iſt. Mit Rückſicht auf den Unterſchied des ordo intentionis vom ordo executionis ergibt ſich eine doppelte Reihe von Willenshandlungen, deren erſtere in den Bereich des ordo intentionis, die zweite in den Bereich des ordo executionis gehört. Zu den Acten erſterer Art gehören: Voluntas [1]), intentio [2]), consensio, electio [3]); die erſten dieſer Acte beziehen ſich auf den Zweck der beiden anderen, die indeß nur im Begriffe, nicht aber ſachlich zu unterſcheiden ſind [4]), auf das Mittel zum Zwecke. Die Acte der zweiten Ordnung ſind: imperium, usus [5]). Daran ſchließt ſich als letztes nach wirklicher Erreichung des

---

[1]) Voluntas significat simplicem quemdam actum voluntatis, qui est quasi prima inclinatio voluntatis in objectum propositum tanquam per se amabile, cujus effectus formalis non potest esse alius, quam velle illud objectum propter se et sine ordine ad aliud, qui actus dicitur simplex, quia nullum alium supponit neque formaliter, neque virtute alterum includit. *L. c., disp. 6, sect. 1.*

[2]) Intendere significatione generali est in aliud tendere.... In proposito vero significat quamdam liberam vel perfecte voluntariam tendentiam in aliquem finem. *Ibid.*

[3]) In philosophia morali omnis volitio efficax alicujus rei particularis quae non propter se amatur, sed propter aliud, electio dicitur; quamvis contingat non fieri inter plura, sed illud medium esse unum tantum.... Electio et intentio in hoc differunt, quod intentio, ut plurimum, descendit ad media in communi; electio vero est circa medium particulare ut sic. *L. c., disp. 8, sect. 1 et 3.*

[4]) Loquendo de actu absoluto circa medium, arbitror, consensum et electionem non esse actus distinctos, sed ex diversis respectibus rationis recipere has denominationes. Nam quatenus voluntas vult, quod intellectus judicat esse utile, dicitur consensus; quatenus autem illud praefert, vel aliis mediis utilibus vel certe aliis rebus inutilibus non conducentibus ad finem, dicitur electio. *L. c., sect, 2.*

[5]) Non mihi displicet illa distinctio communis usus in activum et passivum. Usus activus est actus elicitus a voluntate. Probatur, quia voluntas est, quae movet ceteras potentias ad operandum, sed non movet nisi per actum ab ipsa voluntate elicitum; ergo per illum utitur inferioribus potentiis et actibus earum, imo et intellectu et seipsa quatenus se ipsam applicat ad exercitium actus. Usus passivus est in exteriori potentia exequente.

Gewollten die fruitio, die in Liebe, Beſitz und vornehmlich in Freude beſtehend, gleichfalls vom Willen hervorgebracht wird und im Willen iſt; dem ſinnlichen Begehren kann ſie nur unvollkommen zugeſprochen werden. Da alles willentliche Handeln durch das Erkennen bedingt iſt, ſo läßt ſich kein Wollen und auch kein Anfang des Wollens ohne Einfluß einer actuellen Erkenntniß denken [1]; und wahrſcheinlich dauert die Liebe oder das Begehren des Willens nicht länger, als die Erkenntniß des Verſtandes actu vorhanden iſt. Wenn Cajetan meint, daß die ſinnliche Vorſtellung durch ſich allein ausreiche, den Willen in Bewegung zu ſetzen, ſo mißverſteht er den heiligen Thomas [2]; auch iſt nicht einzuſehen, wie das ſinnliche Begehren den ihm übergeordneten Willen ſo ſchlechthin in ſeiner Gewalt haben ſoll, und wie es ſich mit der Natur des Willens d. i. des rationalen Begehrens vertrage, durch eine andere, als durch eine ihm proportionirte Form, alſo durch eine geiſtige Apprehenſion ſollicitirt zu werden. Aber auch eine bloße intellectuelle Apprehenſion würde für ſich nicht ausreichen; vielmehr ſind die Theologen gegen D. Scotus gemeinhin einverſtanden, daß ein Urtheil des Verſtandes über Güte oder Schlimmheit der Sache nothwendig ſei, rückſichtlich welcher der Wille ſich in Bewegung ſetzen ſoll. Und zwar muß dieſes Urtheil ein praktiſches ſein, d. h. das Gute und Schlimme muß mit Rückſicht auf das Intereſſe deſſen, der da handeln ſoll, bemeſſen ſein. Man darf wieder nicht ſo weit gehen, wie die Thomiſten, welche, ihrem Meiſter zuwider [3] annehmen, daß der Verſtand den Willen in Bewegung ſetze (ad propriam rationem finis), ſo daß es gar nicht in der Macht des Willens wäre, nicht zu lieben, d. h. den ihm vorgehaltenen Zweck nicht zu wollen. Es iſt auch gar nicht abzuſehen, wie man ſich eine ſolche Anſchauung der Sache zurecht legen ſoll. Entweder iſt das Verſtandesurtheil nothwendig, und ſomit der ihm formaliter unterworfene Wille unfrei; oder der Verſtand iſt formaliter frei,

---

[1]) Dieß Letztere wird von Suarez gegen Gregor von Rimini urgirt, welcher meinte, daß der Wille den Verſtand zum Denken determinire. Suarez hält ihm den Auguſtiniſchen Ausſpruch entgegen: Qui amat scire quod non scit, non amat incognita, sed rei cognitae scientiam.

[2]) Dico, nomine boni per sensum apprehensi intelligere D. Thomam bona materialia individua, quae ab illo ita nominantur, non quia illa apprehensio sufficiat, sed quia haec bona sunt, quae primo subduntur sensibus. *In Prim. Secund., tr. 2. disp. 6, sect. 5, n. 3.*

[3]) 1, 2. qu. 17, art. 1.

und dieß ist offenkundig falsch [1]). Der Wille bewegt sich selber, nicht bloß physisch, sondern auch moralisch, so daß er als eigentlicher Herr der Handlung anzusehen ist. Niemand kann den Willen zwingen, gegen sein eigenes Wollen zu wollen; die Einwirkung Gottes auf den menschlichen Willen ist am allerweitesten davon entfernt, eine widernatürliche Nöthigung zu sein, da Gott vielmehr der Urheber des natürlichen Wollens ist [2]). Diese göttliche Einwirkung ist jedoch, so weit sie eine natürliche ist, vorherrschend auf die voluntas, und nicht sehr auf die intentio zu beziehen, die weit mehr dem Willen, als Gott angehört [3]). Ein aus freier vernünftiger Ueberlegung hervorgegangener und mit Rücksicht auf die Löblichkeit oder Schändlichkeit der beabsichtigten Handlung bemessener Act des freien Willens heißt ein moralischer Act. Ist ein solcher Act der vernünftigen Menschennatur als solcher angemessen, so ist er objectiv genommen ein moralisch guter Act, im entgegengesetzten Falle ein moralisch böser Act. Die seelischen Affecte d. i. Regungen der sinnlichen Begehrungskraft unterliegen an sich d. h. soweit sie rein natürlich sind und der Vernunftthätigkeit vorausgehen, keiner moralischen Beurtheilung, sind also an sich weder moralisch gut, noch moralisch böse. Die der sensitiven Begehrungskraft eingeprägten Habitus leisten zwar den sogenannten moralischen Tugenden Vorschub und erleichtern die Ausübung derselben, sind aber nicht selber im eigentlichen Sinne Tugenden, wie die Habitus des Willens d. i. die moralischen Tugenden, von welchen die sogenannten intellectuellen Tugenden unterschieden werden müssen, die sich auf ihr Object sub ratione veri beziehen, gleichwie die moralischen Tugenden auf ihr Object sub ratione boni sich beziehen.

---

[1]) Vgl. dagegen Arriaga's Meinung Bd. I, S. 283.

[2]) Deus movet voluntatem ad istum actum, eo quod sit auctor voluntatis, et dedit illi propensionem ad bonum rationis, ex qua ista voluntas in finem immediate oritur. Nam in moralibus, sicut qui consulit, vel inducit, censetur causa actus, ita qui dat inclinationem naturalem, est causa actus manantis ab illa. Oportet autem hujusmodi actum ex bono usu naturae inclinantis procedere, et ideo si sit actus peccati, non refertur in Deum, quia magis est contra, quam ex inclinatione naturali. *L. c., sect. 7, n. 6.*

[3]) Exemplum esse potest in intellectu, prout naturaliter movetur in assensum principiorum, et se movet in assensum conclusionum. Ex quibus colligi potest, ex illis duobus actibus circa finem voluntatem magis proprie referri in Deum, quam intentionem, quia voluntas magis ex sola inclinatione naturae procedit. *Ibid., n. 7.*

Suarez' eben erwähnte Angabe der conſtitutiven Momente des moraliſchen Charakters einer menſchlichen Handlung [1]) dient dem Jeſuiten Guarini zum Stützpuncte einer Polemik gegen Pufendorf, welcher die menſchlichen Handlungen als ſolche für indifferent erklärt, und ihren moraliſchen Charakter einzig aus ihrem Verhältniſſe oder Mißverhältniſſe zum ſittlichen Geſetze ableitet. Dieß iſt nun ſchon deßhalb unrichtig — bemerkt Guarini — weil man da von keinen actibus moralibus in Gott ſprechen könnte. Ein Todſchlag iſt etwas Schlimmes, wäre er auch durch kein Geſetz verboten; und Pufendorf macht ſich einer Verkehrung von Grund und Folge ſchuldig, wenn er, ſtatt aus der Bösartigkeit ſolcher Handlungen das Verbot derſelben zu erklären, aus dem Verbote die Unſittlichkeit derſelben ableitet. Zudem ſtellt er äußere und innere Handlungen unter daſſelbe Richtmaß, d. h. er identificirt Legalität und Moralität; als ob nicht legale Handlungen ſittlich tadelnswerth, und illegale Handlungen wegen Mangel gewiſſer Bedingungen der Zurechnungsfähigkeit entſchuldbar und vom Charakter der Immoralität frei ſein könnten. In einen Irrthum entgegengeſetzter Art — fährt Guarini fort — verfällt Ch. Wolff, welcher den moraliſchen Charakter der menſchlichen Handlungen einzig durch deren von Gott beabſichtigte Finalurſachen bedingt ſein läßt. Dieſe causae finales ſind aber nach Wolff nichts Anderes, als Erhaltung des Daſeins und Lebens durch naturgemäßen Gebrauch der Leibesglieder und Seelenkräfte; zuwider dem Ausſpruche des heiligen Auguſtinus, daß es bisweilen beſſer ſei: Deo dilecto emori quam contemto vivere. Denn: Omnium

---

[1]) Esse morale in actu voluntatis — bemerkt Suarez *(1, 2. tract. 2, disp. 1, sect. 2)* praeter entitatem et substantiam ejus nil addit, nisi modum cujusdam emanationis, seu cujusdam dependentiae a ratione advertente et a voluntate libere operante.... Posito illo modo operandi in actu voluntatis, impossibile est quin actus sit moralis; et non posito illo modo, impossibile est, esse moralem. Ergo per illum constituitur in esse morali. Rursus, posito in voluntate illo modo emanationis, consequuntur proprietates morales actus moralis, ut sic (scil. praescindendo a bonitate vel malitia ipsius); et augentur vel minuuntur in ordine ad illum modum: quia ceteris paribus actus est eo laudabilior, vel vituperabilior, quo fit cum majore libertate vel advertentia. Et hinc est illud axioma: Peccatum in tantum est peccatum, in quantum est voluntarium, quod intelligendum est de voluntario et libero rationali. Ergo signum est, et actum moralem formaliter consummari per illum modum operandi; nam rei proprietates manifestant essentiam. *Ibid. n. 15.*

[2]) Vgl. Bd. I, S. 283. 284.

bonorum vel animi vel corporis nihil sibi virtus omnino praeponit. Wolff überſieht, daß das bonum morale vom bonum naturae als etwas ſpecifiſch Anderes unterſchieden werden müſſe, indem bei demſelben etwas Beſonderes in Betracht kommt, welches beim bonum naturae als ſolchem nicht ſtatthaben muß, nämlich die Convenienz mit der rationalen Natur, ſofern dieſe nämlich im Unterſchiede von der Natur im Allgemeinen als eine freithätig wirkende zu beſtimmen iſt. Allerdings kann auch — wie Suarez [1]) hervorzuheben nicht unterlaſſen hat — das dem natürlichen Begehren des Menſchen entſprechende Gute als bonum honestum bezeichnet werden, und conſtituirt eine species honesti neben jener anderen, welche das freithätige ſittliche Verhalten des Menſchen betrifft. Dieſe Unterſcheidung kommt auch bei Auguſtinus vor, welcher zugleich auch das gegenſeitige Rangverhältniß beider andeutet, wenn er die Seelenkräfte als bona media, die Tugenden aber als bona maxima bezeichnet, weil ſich nämlich die Tugenden nur auf gute Art, die bloßen Vermöglichkeiten zur Tugend aber auch auf ſchlimme Art gebrauchen laſſen. Ungleich verwerflicher, als Wolff's Grundſätze, ſind jene Spinoza's und Hobbes', welche ein vom bonum naturale verſchiedenes bonum naturae rationalis direct in Abrede ſtellen. Spinoza hält denjenigen für einen Thoren, der jene angenehmen Genüſſe, durch welche man weder ſich noch Anderen Schaden zufügt, verpönen wollte; im Gegentheile, je mehr ſich der Menſch in verſtändigen Genüſſen erquicke und erfreue, deſto vollkommener ſei er, deſto mehr habe er an der göttlichen Natur Theil. Hobbes meint, an Weib und Habe des Nächſten im Gedanken ſich ergötzen, ohne die Abſicht ihn deſſen zu berauben, ſei keine Verſündigung gegen das Verbot der Begierlichkeit, ſondern etwas ganz Natürliches und Menſchliches.

Wenn Guarini Pufendorf's Anſicht über das Sittliche als eine zu äußerliche vom Standpuncte der Suarez'ſchen Lehre zu widerlegen ſucht, ſo erſcheint dieſe den ſtrengen Thomiſten ſelber noch zu äußerlich. Die Salmanticenſer [2]) tadeln, daß nach Vasquez, Salas, Suarez das Sittlichſein der Handlungen bloß eine denominatio extrinseca ſein ſoll [3]).

---

[1]) Metaph., disput. 10; sect. 2, n. 11.

[2]) Tom. III, Tract. 11, disp. 1.

[3]) Convenientia illa, quam bonum honestum dicit ad naturam rationalem, praeter rei entitatem vel moralem explicatam nihil addit in ipso objecto. *Suarez, 1. 2. tract. 3, disp. 2, sect. 2.* — Convenientia autem haec connotat in homine aliquam naturalem inclinationem ad capacitatem, seu conjunctionem

Einer aus den hiefür geltend gemachten Gründen wird davon hergenommen, daß die moralitas in objectis etwas Aeußerliches ſei d. i. auf dieſe Objecte bezüglichen Handlungen nur per denominationem extrinsecam die Bezeichnung moraliſcher Handlungen zu wege bringe [1]); alſo müſſe auch die moralitas in actibus etwas Aeußerliches ſein. Wäre auch der Vorderſatz richtig, ſo könnte man dennoch den daraus gezogenen Schluß nicht billigen; die Handlung wird nicht unmittelbar vermöge des Objectes, ſondern vermöge ihrer Beziehung auf das Object moraliſch genannt; dieſe Beziehung aber iſt etwas Innerliches d. i. was in einer beſtimmten Handlung als dieſer beſtimmten Handlung liegt und die Form derſelben conſtituirt. Suarez behauptet nun freilich, das Freiſein ſei jene Form, und die Bezeichnung „moraliſch“ eine mit dem Freiſein gegebene extrinseca denominatio der Handlung. Dieß iſt aber ſchon aus dem Grunde falſch, weil die Denomination „moraliſch“ doch von einer moraliſchen Form hergenommen ſein müßte, die Freiheit aber keine moraliſche Form iſt, ſondern zur phyſiſchen d. i. natürlichen Ordnung gehört; daher das Freiſein etwas ganz anderes als das Moraliſch-ſein iſt, mit dem Einen iſt nicht auch ſchon das Andere gegeben. Uebrigens iſt Suarez (gleichwie auch Vasquez, Salas, Molina, Becanus) nicht gewilligt, das Freiſein als eine der Handlung intrinsece eigene Beſchaffenheit anzuſehen; es ſei nur denominativ von der Willenspotenz auf den Willensact übertragen. Als ob nicht der Act in einer inneren Beziehung zu ſeinem wirkenden Principe ſtehen müßte, und weſentlich von demſelben abhienge!

So viel über Suarez' Lehre von den Acten des Willens. Aus fortgeſetzten Willensacten entſpringen Willensſtimmungen, die ihrerſeits wieder wirkſam auf die Willensbethätigungen Einfluß nehmen, indem ſie die Kraft des Willens oder rationalen Strebevermögens mehren und ſolcher Art die Strebethätigkeit unterſtützen und erleichtern [2]). Hier böten ſich nun ſofort

---

cum illo objecto, seu (quod idem est) dicit denominationem aliquo modo extrinsecam consurgentem ex coexistentia plurium rerum. *Ibid.*

[1]) Constat exemplis: Restituere alienum est per se bonum; quae honestas non fundatur in sola physica entitate vel perfectione. Nam esse propriam rem vel alienam, est proprietas moralis, non physica, et in illa fundatur praedicta honestas. Idem est de hac denominatione, quod res sit praecepta sive jussa a superiore etc. *L. c., n. 14.*

[2]) Relinquitur ergo, non posse habitum juvare et facilitare potentiam ad actum, nisi augendo virtutem per se effectivam talis actus. Non auget autem

gleich mancherlei Streitfragen allgemeiner Art dar, welche von Verſchiedenen verſchieden beantwortet werden; ſo z. B. die Frage, ob die Habitus bloß von der durch die Acte disponirten Potenz, wie Durand meint, oder von Potenz und Act zugleich, wie Arriaga annimmt, oder bloß von den Acten cauſirt werde, wie beide Suarez, Vasquez, Poncius behaupten? Ob die Habitus bloß bloß efficienter, wie Suarez lehrt, oder bloß per modum causae formalis, wie Poncius ſagt, oder efficienter und formaliter zugleich zur Handlung concurriren, wie Arriaga lehrt; oder nur dispoſitiv, wie Hurtado behauptet? Wir übergehen indeß dieſe und ähnliche Fragen [1]), und wenden uns den verſchiedenen von Suarez gegebenen Eintheilungen der Habitus zu. Es gibt nicht bloß Habitus des Willens, ſondern auch der übrigen, am rationalen Leben participirenden Kräfte im Menſchen; nur den locomotiven Potenzen ſind ſie abzuſprechen, da die Habitus bloß auf Hervorbringung von actibus elicitis, nicht aber von actibus imperatis abzwecken. Es gibt alſo Habitus des Intellectes [2]), des Willens

---

ipsam virtutem potentiae quasi intendendo illam, quia potentia in se est indivisibilis, et intrinsece intendi vel augeri non potest: imo si talis intensio esset possibilis, non esset necessarius alius actus, sicut virtutes per se infusae quae participant quemdam modum potentiae, quia intensionem recipere possunt, per eandem recipiunt augmentum virtutis et consequenter facilitatem ad priores actus. Potentiae autem animae non possunt hoc modo augeri ut constat; ergo habitus auget per se virtutem effectivam actus per additionem seu multiplicationem virtutis, quia nimirum ipsemet actuat potentiam ut virtus influens per se in actum. Et ex hoc discursu multa alia argumenta confici possunt, partim ex inductione, partim ex formali effectu ipsius habitus, partim ex proportione inter potentiam et habitum, tam inter se quam respectu actus; nam in ordine ad actum utrumque comparatur ut actus primus, inter se vero ut perfectio et perfectibile; habitus ergo perficit potentiam secundum habitudinem quam habet ad actum suum, magis inclinando illam, et aliquam virtutem agendi praestando. *Metaph., disp. 44, sect. 5, n. 10.*

[1]) Vgl. über dieſelben: Mlodzianowski, de anima, p. 139 ff.

[2]) Compton (Philos. univ. p. 565) bezeichnet es als eine gegen Suarez u. A. communiter feſtgeſtellte Anſicht, daß die intellectuellen Habitus nichts von den dem Intellecte eingedrückten Species Verſchiedenes ſeien: Nec urget quod objicit P. Suarez, requiri hanc facilitatem, non ex parte objecti sed potentiae, species autem sunt vicariae objecti. Respondetur enim, ab eo, quod procedit ab objecto, possit facilitari imo necessitari potentiam, ut constat in potentia visiva, quae a specie impressa omnino rapitur ad videndum, nec, illa posita, potest non videre. Si quando sit aliqua indifferentia seu indeterminatio ex parte intel-

und des ſinnlichen Begehrens, welche letzteren, ſoweit ſie durch den Willen beherrſcht werden, mit den Willenshabitus das Genus der moraliſchen Habitus conſtituiren. Unter einem anderen Geſichtspuncte laſſen ſich die Habitus in Tüchtigkeiten (virtutes) und Gebrechen (vitia) abtheilen, und beide dieſer Arten von Habitus laſſen ſich im weiteren oder engeren Sinne d. i. ohne oder mit ſpecifiſcher Beziehung auf moraliſche Vollkommenheit und Unvollkommenheit nehmen. Obwohl die intellectuellen Tugenden in genere entis über den moraliſchen Tugenden ſtehen, ſo ſtehen ſie doch in genere moris unter den letzteren; denn ſie machen den Menſchen nicht ſchlechthin, ſondern nur beziehungsweiſe gut, und können unſittlichen Zwecken dienen, was bei moraliſchen Tugenden unmöglich iſt. Die intellectuellen Tugenden ſind: Verſtand, Weisheit, Wiſſenſchaft, Klugheit und Fertigkeit (ars). Die beiden letzteren ſind eigentlichſt praktiſche Tugenden, unter welchen die Klugheit als recta ratio agibilium seu internarum electionum in nächſter Beziehung zu den moraliſchen Tugenden ſteht. Duns Scotus und die Nominaliſten behaupten, daß die Klugheit ohne moraliſche Tugenden beſtehen könne; Thomas Aquinas und ſeine Schüler behaupten das Gegentheil, welches ungleich richtiger iſt, indem die Verſündigungen gegen die moraliſchen Tugenden doch augenſcheinlich aus einer ſchlechten Wahl, alſo aus einer Untugend des Verſtandes, aus Unklugheit hervorgehen; zudem ſtumpft ſich die Prudenz durch unmoraliſche Uebungen und Gewohnheiten immer mehr ab, zum offenkundigen Beweiſe, daß die moraliſchen Tugenden mit der Klugheit auf's Genaueſte zuſammenhängen. Eben ſo iſt es verfehlt, wenn die Nominaliſten mit Duns Scotus den engen Zuſammenhang der moraliſchen Tugenden unter einander läugnen wollen; ihre Beweisgründe erhärten nur ſoviel, daß, was eigentlich ohnehin Niemand läugnet, jede einzelne moraliſche Tugend in unvollkommenerer Weiſe ohne die übrigen vorhanden ſein könne, gleichwie auch die Klugheit auf unvollkommene Weiſe ohne die moraliſchen Tugenden beſtehen kann. Die moraliſchen Tugenden können quoad essentiam et substantiam vorhanden ſein, ohne daß die Charitas vorhanden wäre; wenn Thomas Aquinas, Auguſtinus und andere Väter ſolchen Habitualitäten den Namen Tugend abſprechen, ſo will damit bloß geſagt ſein, daß ihre Bethätigungen an ſich

lectus ad assentiendum, tollitur per imperium voluntatis, ut diximus. Haec autem coordinatio specierum nihil aliud est praeter ipsam earum entitatem, quae excitatae concurrunt effective ad actum, et quo clariores sunt, et perfectiores, eo actus efficiunt intentiores et praestantiores circa eadem objecta.

und ohne die Charitas zur Erlangung des übernatürlichen Zweckes nicht zu verhelfen vermögen. Die Charitas unterscheidet sich jedoch, wie die beiden übrigen theologischen Tugenden von den moralischen und intellectuellen Tugenden grundwesentlich dadurch, daß sie nicht ein habitus acquisitus, sondern ein habitus infusus ist, über dessen Bedeutung für das sittliche Tugendstreben und Verhältniß zu den übrigen Tugenden des sittlichen Lebens im vorletzten Abschnitte dieses Buches die Rede sein wird.

Zehntes Capitel.

Suarez' Lehre vom menschlichen Erkennen in ihrem Verhältniße zu den späteren Entwickelungen auf dem Gebiete der Erkenntnißtheorie.

Suarez unterscheidet, wie aus dem vorigen Abschnitte zu entnehmen, mit allen übrigen Scholastikern zwischen sinnlichem und intellectuellem, ferner zwischen theoretischem und praktischem Erkennen. Das theoretische Erkennen ist selber Zweck, das praktische Erkennen aber zweckt auf eine Hervorbringung des Willens oder auf ein mittelst der Willensthätigkeit zu erstrebendes Gut ab [1]). Das speculative Erkennen geht auf das Allgemeine, Ewige und Nothwendige, auf das Wahre als solches; das praktische Erkennen aber auf das Besondere, Einzelne, Zufällige, soweit es Gegenstand einer Verrichtung oder Ziel einer Thätigkeit, also etwas Gutes ist. Der theoretische und praktische Verstand sind eine und dieselbe Potenz, also nicht sachlich, sondern bloß begreiflich von einander unterschieden; die Thätigkeiten des praktischen Intellectes sind nur eine Continuation der Thätigkeiten des theoretischen Intellectes in Bezug auf das beiden gemeinsame Thätigkeitsobject, das Intelligible nämlich. Der dem Intellecte eignende habitus principiorum operandi heißt die Synderesis. Das oberste dieser principia agendi lautet: Bonum sequendum, malum vero vitandum est.

Die Erkenntnißlehre hat es vornehmlich mit dem theoretischen Intellecte zu thun, dessen Ziel und objectum formale das Wahre ist. Das vom menschlichen Verstande gesuchte Wahre besteht in der Uebereinstimmung des Urtheiles über eine Sache mit dem, was sie an sich ist; also in der Conformität des erkennenden Verstandes mit der erkannten Sache. Dem-

[1]) De anima, IV, c. 9.

gemäß iſt es zu wenig, mit Durand (dem auch Vasquez folgte) die Wahrheit bloß in die Uebereinſtimmung der Vorſtellung oder des Gedankens mit dem Dinge als wirklichem zu ſetzen. Wie wenn das Ding als wirkliches gar nicht exiſtirte oder niemals exiſtiren wird? Ein ſolches Ding könnte nach Durand's Definition der Erkenntniß ſelbſt von Gott nicht wahrhaft erkannt werden. Eben ſo paßt die Selbſtanſchauung Gottes nicht unter den Durand'ſchen Begriff des Erkennens; indem ſie doch gewiß mehr und etwas anderes, als eine bloße Uebereinſtimmung der Vorſtellung Gottes von ſich mit ſeinem Weſen iſt. Durand iſt nicht conſequent, wenn er, die Conformität des Verſtandes mit dem Objecte läugnend, deßungeachtet noch an einer Conformität von etwas im erkennenden Subjecte Befindlichem mit dem Objecte der Erkenntniß reden will. Was ſoll denn außer der Form des informirten Intellectes noch im erkennenden Menſchen ſein, oder wie ſoll der Gegenſtand anders, als mittelſt dieſer Form im Erkennenden ſein [1])? Alſo kann nur dieſe und nichts Anderes das dem Gegenſtande der Erkenntniß Conforme ſein. Obgleich nun das Wahrſein eigentlichſt den Urtheilen des Verſtandes beigelegt wird, ſo muß doch, wie im Beſonderen Silveſter von Ferrara, Capreolus, Soncinas, Aegydius, Fonſeca urgiren, anerkannt werden, daß auch bereits bei der simplex apprehensio vom Wahrſein als metaphyſiſcher Eigenſchaft derſelben die Rede ſein könne. Denn ſonſt müßte man dem über die Nothwendigkeit eines Componere und Dividere erhabenen Verſtande Gottes und der Engel das Vermögen der Wahrheit abſprechen; und eben

[1]) Res ut cognita vel ut representata, quando vere cognoscitur et repraesentatur, non habet aliud esse objectivum praeter illud quod in se habet; quod solum dicitur actu esse objectum tali cognitioni per denominationem extrinsecam a cognitione, quae terminatur ad ipsum, sicut res visa in esse objectivo respectu visus, si sumatur in aptitudine seu in actu primo, nihil aliud dicit praeter ipsum esse coloratum aut lucidum, quod in se res habet. Si autem sumatur ut actu visa, nihil addit nisi denominationem extrinsecam a visione; ergo nulla est ibi conformitas objecti ad rem, seu illa est potius omnimoda identitas. Si autem sumatur objectum, ut denominatum a cognitione seu forma repraesentante ipsum, sic de formali includit formam denominantem ipsum. Unde objectum sic sumptum ut cognitum vel repraesentatum non potest alia ratione dici conforme sibi in esse reali, nisi quia ipsa forma, quae cognoscitur vel repraesentatur, habet immediatam conformitatem cum re cognita, vel repraesentata; ergo in hoc consistit primo ac per se veritas cognitionis. *Metaph., disp. 7, sect. 1, n. 4.*

ſo auch der auf einfache Wahrnehmung gegründeten ſinnlichen Erkenntniß. Der Grund aber, weßhalb ſpecifiſch der urtheilenden Thätigkeit des Verſtandes das Wahrſein als Eigenſchaft vindicirt wird, iſt, weil der Verſtand im Urtheile ſich verdeutlichet, daß irgend etwas ſich wirklich ſo verhalte, wie es in der apprehensio simplex aufgefaßt worden iſt. Demnach kann auch nur in Hinſicht auf die Functionen des urtheilenden Verſtandes von Falſchheit und Irrthum im Erkennen die Rede ſein; keineswegs aber in Hinſicht auf die simplex apprehensio. Denn da ſtellt ſich das Dilemma ein: Entweder repräſentirt die simplex apprehensio den apprehendirten Gegenſtand, oder nicht; repräſentirt ſie ihn nicht, ſo hat ſie gar keine Beziehung auf ihn, und kann mit Beziehung auf ihn weder wahr noch falſch genannt werden; repräſentirt ſie ihn aber, ſo iſt ſie eo ipso ihm conform [1]).

Es gibt — bemerkt Suarez [2]) — eine doppelte apprehensio simplex, eine ſinnliche und eine intellectuelle. Jede derſelben iſt von dem Urtheile begleitet, daß die Sache wirklich das ſei, als was ſie erkannt werde; jedoch kann das mit der bloß ſinnlichen Apperception verbundene Urtheil nur uneigentlich ſo genannt werden, indem das Componere und Dividere das Vermögen der ſenſitiven Potenzen ſchlechthin überſteigt. Da nun Wahrſein und Falſchſein vom richtigen oder unrichtigen Urtheilen abhängt, ſo iſt die Möglichkeit des Irrens aus dem Bereiche der ſinn-

---

[1]) Dices, posse hujusmodi actum repraesentare rem, non tamen sicut est; et ideo posse respectu objecti sui esse falsum. Respondetur, in simplici actu seu repraesentatione involvi repugnantiam; quia in hoc modo repraesentandi non attribuitur una res alteri, neque unus conceptus objectivus alteri, sed simpliciter res aliqua repraesentatur; ergo vel repraesentatur sicut est, vel non est illa quae repraesentatur, et consequenter repugnat esse objectum, et non repraesentari sicut est. Sicut imago sensibilis simpliciter repraesentans personam aliquam oportet ut repraesentet illam, sicut est vel si in aliquo non repraesentet illam sicut est, in illo non est imago ejus, et ideo non potest dici falsa imago proprie loquendo, sed imperfecta aut diminuta vel non imago. Unde quando appellamus aliquam falsam imaginem, falsitas revera existit in attributione vel compositione nostra, quia scil. attribuimus talem imaginem ei, quem non repraesentat, existimantes esse imaginem ejus et ita illa falsitas solum est objective in intellectu, seu denominative ab actu intellectus, eodem ergo modo censendum est de simplicibus conceptibus seu actibus cognoscendi, qui ita se habent, sicut simplices imagines. *Metaph., disp. 9, sect. 1, n. 15.*

[2]) De anima, III, 6.

lichen Wahrnehmung nicht ausgeſchloſſen [1]). Es kann nämlich ein durch die Indiſpoſition des Wahrnehmungsorganes gefälſchter Eindruck eine Täuſchung über die wahre Beſchaffenheit des wahrgenommenen Objectes hervorgebracht werden; ſo kommt z. B. einem Kranken ein auf die Zunge gelegter ſüßer Gegenſtand bitter vor. Indeß ſind in Hinſicht auf die sensibilia propria d. i. auf die jedem beſonderen Sinne ſpecifiſch angemeſſenen Objecte nicht ſo leicht Täuſchungen möglich, eher und häufiger in Beziehung auf die sensibilia communia, deren Suarez mit Ariſtoteles ſechs aufzählt: Magnitudo, distantia, figura, quies, motus, numerus. Sind alle Bedingungen einer richtigen Sinneswahrnehmung vorhanden, ſo wird niemals eine Sinnestäuſchung ſtattfinden, weder in Bezug auf die sensibilia propria, noch hinſichtlich der sensibilia communia.

Eben den Apperceptionen jener sensibilia communia aber ſprachen die Carteſianer die objective Wahrheit ab; und da dieſelben nebſt Materie und Geiſt nach einem bekannten Carteſiſchen Spruche [2]) die alleinzigen Principien der Dinge ſind, ſo bleiben einzig Geiſtigkeit und Körperlichkeit als objectiv wahrer Inhalt aller apprehensiones simplices übrig. Malebranche ergeht ſich in einer ausführlichen Darlegung aller jener Täuſchungen, welchen das gemeine Bewußtſein in Hinſicht auf die Apperception der communia sensibilia unterliege [3]). Es iſt gar nicht Beſtimmung der Sinne — behauptet Malebranche — uns zu lehren, wie die Dinge an ſich beſchaffen ſind; ſie ſollen uns nur zur Orientirung im Gebrauche der Dinge dienen. Unſer Urtheil über Ausdehnung und Größe der Körper iſt rein relativ; wir beſitzen keinen abſoluten Maßſtab für Größe und Kleinheit der Körper, und der von einem Jeden aus uns angenommene Maßſtab beruht auf einer individuellen Gewohnheit, über deren Willkür uns das vernünftige Nachdenken aufklärt. Es hängt von der zufälligen Beſchaffenheit des Auges ab, daß ein Gegenſtand dem Einen größer, dem Anderen kleiner erſcheint; wären unſere Körper ſo klein, wie jene der Infuſorien, ſo würden unſeren Augen Ausdehnungen, die wir gegenwärtig leicht überſehen, rieſig vorkommen. An ſich genommen iſt nichts groß und nichts klein; wir können uns das unendlich Kleine nicht

---

[1]) De anima, III, 10.

[2]) Mens, mensura, quies, motus, positura, figura
Sunt cum materia cunctarum exordia rerum.

[3]) Recherche de la vérité. Liv. I, chap. 9 ff.

vorſtellen, während wir uns der ſonnenklaren mathematiſchen Wahrheit der unendlichen Theilbarkeit des Materiellen nicht entziehen können. Unſere Sinneswahrnehmungen von den Figuren der Sinnendinge ſind gleichfalls unſicher; die Geſtalten der kleinſten Dinge können wir gar nicht deutlich appercipiren, bei den unſerem Auge proportionirten Körpern und Flächen bleibt es für uns unentſchieden, ob irgend eine Figur kreisrund oder elliptiſch gerundet, quadratiſch geformt oder nicht quadratiſch geformt ſei. Die cubiſche Ausdehnung kann ſich auf der Netzhaut unſeres Auges nicht correct abbilden, ſie muß auf dem Grunde unſeres Auges als ein Flächenbild mit verſchobenen Linien erſcheinen. Der eine und derſelbe Thurm erſcheint kleiner und näher, wenn er auf einer leeren einförmigen Ebene ſteht, als wenn der Raum zwiſchen ihm und dem Beobachter mannigfaltige Abwechslung vermöge der ihn bedeckenden Hügel, Ortſchaften, Gärten u. ſ. w. darbietet. Aus einem ähnlichen Grunde erſcheint uns der Mond im Momente ſeines Aufganges oder Niederganges größer als wenn er hoch am Himmel ſteht. Eben ſo täuſcht ſich das Auge über die Entfernung des Mondes, nach dem bloßen ſinnlichen Augenſcheine urtheilend müßten wir glauben, daß er uns ſehr nahe ſtehe. Die Geſtirne erſcheinen uns nicht als ſphäriſche Körper, ſondern als Flächen und Kreiſe. Eben ſo wenig ſind wir vermögend, einzig durch das Mittel der ſinnlichen Anſchauung über die Schnelligkeit oder Langſamkeit einer Bewegung d. i. Uebertragung eines Körpers von einem Orte an den anderen ein abſolutes Urtheil zu fällen. Denn hiezu wäre es nothwendig, nicht bloß die Länge des durchmeſſenen Raumes, ſondern auch jene der abgelaufenen Zeit abſolut abſchätzen zu können. Dieß iſt aber unmöglich; denn die Zeit iſt an ſich in's Unendliche theilbar, und dem Menſchen verſtreicht ein Zeitraum von beſtimmter Länge ſchnell oder langſam, je nachdem er eben geſtimmt iſt. Dem auf einem Schiffe befindlichen Menſchen ſcheint es, als ob das Schiff ſtill ſtände und die Ufergegenden an ihm vorüberflöhen. Würde der Menſch in den Mars verſetzt, ſo würde es ihm vorkommen, als ob Sonne, Erde, Planeten und Fixſterne ſich in 24 bis 25 Stunden um den Mars bewegten, obgleich nur der Mars ſelber innerhalb dieſer Zeit ſeine Axendrehung vollendet. Unſer Urtheil über die Schnelligkeit der Bewegung eines entfernten Körpers iſt, ſoweit es auf den ſinnlichen Augenſchein ſich gründet, von der durch das Auge vermittelten Wahrnehmung der Entfernung abhängig; nun aber iſt dieſe Wahrnehmung Täuſchungen ausgeſetzt, mithin muß auch das darauf gegründete Urtheil über die Bewegung

falſch ſein. Das richtige Urtheil über Location und Entfernung eines Gegenſtandes iſt vermöge einer natürlichen Geometrie der appercipirenden Seele durch den Winkel bedingt, welchen die zwei von beiden Augen ausgehend und im Gegenſtande (d. i. in einem beliebigen Puncte deſſelben) zuſammenſtoßend gedachten Linien bilden. Dieſer Winkel erleidet aber nur für die in nächſten Diſtanzen ſtatthabenden Variationen der Entfernung merkbare Abänderungen; je weiter der Gegenſtand vom Auge weggerückt wird, in deſto minderem Grade nimmt der Winkel ab, und bei Entfernungen, die nach tauſenden von Fußen bemeſſen werden, ändern ſelbſt bedeutende Aenderungen der Diſtanz gar nichts mehr auf merkliche Weiſe. Daher kommt es, daß uns Sonne und Mond im Durchkreiſe der Erde zu ſtehen ſcheinen, während ſie doch um rieſige Strecken weiter von der feſten Erdoberfläche abſtehen als die Wolken; die Sterne ſcheinen unſerem Auge gleichweit von der Erde entfernt, während doch ihre Diſtanzen von der Erde ſo verſchieden ſind. Ein anderes Mittel, wodurch ſich die ſinnlich appercipirende Seele den Grad der Entfernung eines auf das Auge einwirkenden Gegenſtandes zum Bewußtſein bringt, iſt die dem Auge ſelber fühlbare Vorwärtsſchiebung der Kryſtallinſe, zu dem Ende, daß die von einem ſehr nahen Gegenſtande ausgehenden Strahlen im optiſchen Nerve, der hinter der Kryſtallinſe liegt, zuſammentreffen können. Und in der That gewöhnt ſich die Seele nach dem ſtärkeren oder geringeren Grade der hiezu aufgebotenen Anſtrengungen über die größere oder geringere Nähe des Gegenſtandes zu urtheilen. Aber dieſe Function des Auges hat nur in Hinſicht auf Gegenſtände ſtatt, welche die nächſte Umgebung des Menſchen ausmachen; iſt ein Gegenſtand mehrere hundert Schritte weit entfernt, ſo iſt ſie ſo wenig mehr fühlbar, als wenn die Diſtanz des Gegenſtandes hunderttauſend Meilen beträgt. Aehnliches iſt über die mit der zunehmenden Entfernung des geſehenen Gegenſtandes ſich mindernde Größe des im Auge ſich abmalenden Bildes zu ſagen. Ueberdieß pflegt der Menſch einen Gegenſtand nicht ſchon wegen der Kleinheit des Bildes für entfernter zu halten, als einen anderen Gegenſtand, deſſen Bild im Auge größer erſcheint, weil er weiß, daß es hiebei neben der Entfernung auch noch auf die Größe des Gegenſtandes ankommt. Im Gegentheile ereignet es ſich, daß er den aufgehenden Mond für größer hält, als den hoch am Himmel ſtehenden, weil ihm der nach der Erdlänge gemeſſene Raum von ſeinem Standorte bis zum Aufgangsorte (aus einem vorhin ſchon angegebenen Grunde) größer und länger er-

ſcheint, als jener zwiſchen ſeinem Standorte und dem hoch am Himmel ſtehenden Monde.

Alle dieſe ausführlichen Argumentationen Malebranche's erweiſen zwar — bemerkt Euſebius Amort [1]) — daß die Sinnendinge auf eine andere Art exiſtiren, als jene iſt, in welcher ſie uns durch die Sinne repräſentirt werden; ſie erweiſen aber nicht, daß die durch die Sinne repräſentirten Dinge nicht wirklich exiſtiren; die Exiſtenz derſelben wird vielmehr von Malebranche vorausgeſetzt oder doch anerkannt, und damit implicite wenigſtens ſo viel zugeſtanden, daß uns die Sinne über die Exiſtenz der Dinge, über das Vorhandenſein von Dingen und Eigenſchaften der Dinge außer uns nicht täuſchen. Aber auch dieß, daß ſie uns wenigſtens über die Beſchaffenheit oder über den Exiſtenzmodus der Dinge außer uns täuſchen und zwar allgemein täuſchen, wird von Malebranche indirect wieder zurückgenommen, wenn er die wirklich ſtatthabenden Täuſchungen letzlich aus dem Willen des Menſchen erklärt d. i. aus der Vorſchnelligkeit im Urtheil. Kann aber Malebranche beweiſen, daß es für den menſchlichen Willen unabweisbares Verhängniß iſt, zu vorſchnellen Urtheilen gedrängt zu werden? Wagt er zu behaupten, daß ſelbſt nur der einfältigſte Menſch genöthigt ſei, die Sonne für eine flache Scheibe mit einem Durchmeſſer von einem Fuß Länge zu halten?

Amort beſteht vornehmlich darauf, daß Malebranche anerkenne oder ſeinen Principien gemäß anerkennen müſſe, die ſinnliche Wahrnehmung der Ausdehnung habe objective Realität. Damit iſt von ſelbſt ſchon die objective Wahrheit der übrigen sensibilia gegeben: der Figur, der Größe, der Bewegung u. ſ. w., wenn auch das Wie des Geſtaltetſeins, das Maaß der Größe, der Schnelligkeitsgrad der Bewegung in ſpeciellen Fällen unrichtig gefaßt würden.

Die objective Wahrheit der Idee der Ausdehnung — ſagt Balmes [2]) — ſtützt ſich auf die Objectivität der von uns ſinnlich wahrgenommenen Multiplicität und Continuität, welche beide zuſammen die Ausdehnung im Raume conſtituiren. Das Vorhandenſein von Multiplicität und Continuität an etwas außer uns Befindlichem läugnen wollen, geht nicht an; die Objectivität der durch Geſicht und Gefühl empfangenen hierauf bezüglichen Eindrücke läßt ſich nicht abläugnen. Denn es ſteht nicht in unſerem

[1]) Philos. Polling. p. 537. 538.

[2]) Fund. d. Phil., Buch II, S. 43 ff.; vgl. Elem. d. Phil., Abſchn. I, Kap. 11.

Belieben, dieſe Eindrücke zu erzeugen oder verſchwinden zu machen; ſie drängen ſich uns ungeſucht auf und deuten durch ſich ſelbſt auf eine von uns verſchiedene Urſache ihrer Entſtehung in uns hin. In der Ausdehnung iſt eigentlich die einzige Senſation, welche wir nothwendig auf das Aeußere übertragen müſſen [1]); denn während alle übrigen Senſationen ſich auf das Aeußere nur, wie die Wirkung auf die Urſache, beziehen, bezieht ſich die Wahrnehmung der Ausdehnung auf das äußere Ausgedehnte, wie die Copie auf das Original. Im Grunde iſt es ungenau — fügt Balmes bei — zu ſagen, daß die Ausdehnung durch die Senſation dargeſtellt werde; die Ausdehnung iſt vielmehr der Rahmen, in welchen gefaßt das durch Auge und Taſtſinn Wahrgenommene erſcheint. Eben darum iſt ſie aber auch die einzige Qualität am Wahrgenommenen, welche für objectiv real gelten kann und muß, während jede Senſation d. i. jede andere ſinnliche Apperception ſchon deßhalb, weil ſie eben Senſation iſt, nur ein dem ſenſitiven Weſen inhärirendes Phänomen, eine Thatſache des Bewußtſeins ſein kann. Eine ſolche Apperception für eine Verähnlichung der erkennenden Potenz mit dem erkannten Gegenſtande halten, hieße dem Geſehenen, Gehörten u. ſ. w. die Fähigkeiten des Sehens, Hörens u. ſ. w. beilegen. Nicht um Verähnlichung der wahrnehmenden Seele mit dem Gegenſtande, ſondern um Repräſentation des Gegenſtandes im Bewußtſein handelt es ſich bei der Senſation; und auch da wird man noch unterſcheiden zwiſchen Eindrücken, die ihrer Natur nach repräſentativ ſind, und anderen, welche dieß nicht ſind. Eine Geruchs- oder Geſchmacksempfindung läßt ſich gegebenen Falles aus einer gewiſſen momentanen oder habituellen Dispoſition des Körpers erklären; auch gewiſſe Gefühlsempfindungen: Hitze, Froſt können rein ſubjectiver Natur ſein; vorzugsweiſe repräſentativer Sinn iſt einzig nur das Geſicht, deſſen Apperceptionen ſich der Menſch am allerwenigſten ausreden läßt, wie denn auch Hallucinationen des Geſichtes bei normalem Geſundheitszuſtande kaum vorkommen.

Aehnlich, wie Balmes, erklärt auch Liberatore [2]), daß es ſich bei der Empfindung nur um Präſentation des Gegenſtandes handle, dazu reiche die unmittelbare oder mittelbare Einwirkung des Gegenſtandes auf die

[1]) Vgl. Fund. d. Philoſ., Buch II, Kap. 9, S. 46 ff. Das citirte Kapitel iſt als Muſter einer lebensvollen und anſchaulichen, wir möchten ſagen, poetiſch gehobenen Darſtellung ſeines Gegenſtandes leſenswerth. Man wird bei Balmes nicht ſelten durch Stellen ähnlicher Art überraſcht.

[2]) Metaph. spec. p. 117.

Sinnesorgane aus. Die Beziehung d. i. die explicite Beziehung des empfangenen Eindruckes auf einen äußeren Gegenstand iſt beim Menſchen nicht mehr Sache der Empfindung, ſondern des Urtheiles. Eine implicite Beziehung auf den einwirkenden Gegenſtand iſt aber bereits auch ſchon in der Senſation als Perception enthalten; Senſationen und Perceptionen, durch welche nichts empfunden und percipirt würde, ſind Einfälle ungeſunden Widerſinnes. Alſo gibt es ein ſinnliches Erkennen, obſchon dieſes für ſich noch kein klares und deutliches Erkennen iſt, indem Klarheit und Deutlichkeit deſſelben aus dem urtheilenden Verſtande kommt [1]). Dieſe Bemerkung iſt gegen Rosmini's Schüler gekehrt, welche den Senſationen den Charakter eines Erkennens abſprechen; wie denn auch Rosmini ſelber ſich polemiſch gegen Locke ergeht, welcher die Sinne für Quellen der Erkenntniß ausgebe, ein Extrem, entgegengeſetzt jenem anderen, in das Carteſius verfalle, wenn er die Sinne als Urſachen unſerer Irrthümer bezeichne [2]). Die Rosminianer halten ihrem Gegner entgegen, daß man, wenn man der Senſation den Charakter einer Cognition vindiciren wolle, eine Berührung und Vereinigung zwiſchen Subject und Object annehmen müſſe. Liberatore beſtreitet dieß [3]), und weicht damit entſchieden von Suarez und den übrigen ſpeculativen Scholaſtikern ab, welche gemeinhin

---

[1]) Judicium enim, quo post sensationem, objectum ut causam ejusdem clare distincteque perspicimus, aut ipsum affirmate extra nos exstare proferimus, ad mentem pertinere sane concedimus. *L. c.*

[2]) Der tiefere Grund der Oppoſition Rosmini's gegen die von Liberatore vertretene Anſicht iſt ſein Widerwille gegen das Grundaxiom der ſcholaſtiſch-ariſtoteliſchen Erkenntnißtheorie, daß der Verſtand ſein Erkennen einzig aus der ſinnlichen Erfahrung ſchöpfe: Il principio: „ogni cognizione umana non ha l'origine che da' soli sensi" va a finire in un dubbio assoluto, universale; che dico io in un dubbio? il dubbio stesso non potrebb' essere senza un principio di ragione indipendente dai sensi, che si costringesse di dubitare: va a finir dunque nella distruzione piena, assoluta, di qualunque nostra cognizione: non è già solo impossibile che l'uomo sia certo; è impossibile ch'egli dubiti: è impossibile la ragione: l'uomo dunque è spogliato, per questo principio, della sua prerogativa speciale, dell' intelligenza. O convien dunque negare un fatto così luminoso, qual è quello, che l'uomo è un ente ragionevole; o convien rinunzare al funesto principio „ogni cognizione umana viene dai sensi." *Ideologia, P. I, §. 318.*

[3]) Cognoscens non objecto quod perspicit, sed subjecto in quod agit, conjungi debet; quod quidem subjectum in praesenti est ipse animus. Objectum vero non jungi sed praesens fieri oportet, ut circa ipsum versari possit. *Metaph. spec., p. 117.*

das Gegentheil vertreten [1]). Suarez behauptet ſelbſt von den Objecten des Geſchmackes und Getaſtes, daß ſie in den ihnen entſprechenden Wahrnehmungspotenzen der Seele ſich abbilden; oder daß ſie, wie Suarez ſich ausdrückt, die Sinne des Geſchmackes und Getaſtes nicht bloß materialiter (wie Valleſius annimmt), ſondern per impressionem specierum [2]) intentionalium [3]) immutiren [4]). Object des Getaſtes oder Gefühles (d. i. des Hautſinnes) ſind die qualitates primae der Körper und einige aus dieſen Qualitäten reſultirende qualitates secundae. Object des Geſchmackes ſind gewiſſe qualitates secundae, reſultirend aus einer ſolchen Miſchung von primären Qualitäten, in welcher Wärme und Feuchtigkeit vorwiegen; das vornehmſte Object dieſes Sinnes iſt die Wärme. Diejenige Miſchung primärer Qualitäten, in welcher das Feuchte durch das Trockene bewältiget wird und die Wärme abſolut vorwiegt, erzeugt das Object des Geruchſinnes. Es iſt nicht wahrſcheinlich, daß der von den riechenden Gegenſtänden ausſtrömende Duft, der oft auf große Entfernungen fühlbar wird, unmittelbar und reell das Geruchsorgan berühre; richtiger iſt es anzunehmen, daß er gleich dem Schalle vermittelſt der species intentionales appercipirt werde. Der Schall ſcheint eine im ſchallenden Körper reſidirende Qualität zu ſein. Object des Geſichtes ſind das Licht und die durch das Licht beleuchteten Gegenſtände; das Licht macht dem Auge auch die Farben der Körper ſichtbar, obwohl den Farben ſchon an ſich eine visibilitas inchoativa zukommt, die jedoch bei der Ungenüge des

---

[1]) Unio objecti cognoscibilis cum potentia — ſagt Suarez — necessaria est in omni cognitione. Est fere communis omnium Theologorum et Philosophorum, qui in potentiis cognoscitivis ponunt similitudines quasdam objectorum, ut per illas objecta uniantur potentiis, easque vocant species intentionales, species quidem quia sunt formae repraesentantes, intentionales vero, non quia entia realia non sint, sed quia notioni non deserviunt, quae intentio dici solet. *De anima, III, c. 1, n. 4.*

[2]) Species — ſagt Suarez — est similitudo rei. *Anima, III, 2.*

[3]) Intentionalis unio cognoscentis cum objecto fit per vicariam objecti speciem. *An. III, 1.* — Dieſe Species ſind nun zwar keine förmlichen Repräſentationen des Objectes *(c. 2, n. 20.)*; aber: quamvis immutatio sit intentionalis, est nihilominus saltem virtualiter assimilativa ipsius potentiae atque organi (n. 33). Durch dieſe virtuelle Aſſimilation ſoll die actuelle d. i. das Erkennen ſelber (assimilatio cognoscentis ad rem cognitam) vorbereitet werden.

[4]) Hi sensus qualitates extrinsecas sensibilium cognoscunt; ergo recipiunt ab illis similitudines ad cognoscendum. *Anim., III, c. 26., n. 5.*

ihnen adhärenten Lichtes nicht ausreicht, durch sich selber dem Auge sich vernehmbar zu machen. Die Farbe ist eine den Körpern permanent anhaftende Qualität, zu deren Hervorbringung die Elemente durch ihre Qualitäten concurriren; sie resultirt nämlich aus der Durchsichtigkeit der Luft und des Wassers, aus der Leuchtkraft des Feuers, aus der Dunkelheit der Erde. Die zwei einander extrem gegenüberstehenden Farben sind Schwarz und Weiß, zwischen welche die sechs übrigen hineinfallen. Das Licht ist eine unter die Kategorie der accidentalen Qualität gehörige accidentale d. h. nicht substanzielle Form, nicht bloß eine species intentionalis, wie Duns Scotus will. Die Sonne wird nicht etwa mittelst des Lichtes gesehen, sondern vermöge ihrer propria species, und das Licht ist nicht durch sich selbst, sondern vermittelst seiner species vicaria sichtbar.

Die Cartesianer wollen von den sensiblen Species nichts wissen. Dieselben sind überflüssig, da zum Gewahrwerden der Sinnendinge einfach eine Nervenerschütterung ausreicht. Je nachdem nun der Sehnerv, Hörnerv, Geruchsnerv u. s. w. erschüttert wird, hat die im Gehirne, dem Centrum der Nervenverbindung befindliche Seele eine Gesichts-, Gehörs- oder Geruchsapperception. Wenn man beliebige Laute zu fixen Zeichen gewisser Vorstellungen machen kann, warum sollte der Schöpfer der Natur nicht auch gewisse Arten von Nervenerschütterungen zu ständigen Zeichen gewisser Arten sensibler Objecte haben machen können? Das Licht ist nichts Anderes, als eine den Sehnerv berührende Agitation einer feinen ätherischen Materie; der Schall eine an den Gehörnerv schlagende Erschütterung der Luft u. s. w. Daraus erhellt auch, wie sehr die Aristoteliker im Irrthum seien, wenn sie Licht, Farbe, Ton u. s. w. für Qualitäten der Dinge halten. Die späteren Scholastiker gingen natürlich von diesen Meinungen ihrer Vorgänger ab. Die Farbe — sagt Mangold [1]) — ist keine inhärirenden Qualität der Körper, sondern eine Modification des Lichtes. Wäre die Farbe eine Qualität des Körpers, so müßte z. B. der Schnee auch unter der Loupe als weißer Körper erscheinen; statt dessen zeigt er sich aber da als ein Aggregat von halbdurchsichtigen und insofern fast farblosen Krystallen. Die Lehre der älteren Scholastiker, daß das Licht ein accidens absolutum sei — fährt Mangold weiter — geht mit den seither entdeckten Thatsachen und Gesetzen der Reflexion und Refraction des Lichtes

[1]) Philos. Rat. et Exper., II, S. 477.

nicht zusammen [1]). Und angenommen, daß sie mit diesen Thatsachen und Gesetzen sich vereinbaren ließe, so müßte überdieß doch auch gezeigt werden können, wie dieselben aus der Natur jenes accidens absolutum folgen, indem es ja doch gewiß nicht genug ist, zu sagen, es sei nun eben einmal so und liege in der Natur jenes Accidens, daß es sich so verhalte.

Die Wahrnehmung, daß Beobachtung, Experiment und Analyse der Naturerscheinungen zu Ergebnissen führen, welche die Sinnendinge ganz anders erscheinen lassen, als es die gewöhnliche Vorstellungsweise ahnt, leistete dem Eindringen eines platonischen Elementes in die Erkenntnißtheorie Vorschub, und that der scholastisch-peripatetischen Lehre von der untrüglichen Wahrheit der Sinneserkenntniß Abbruch. Freilich übersah man hiebei, daß die Berichtigung der gewöhnlichen Vorstellungsweise von sinnefälligen Phänomen eben nur eine rationelle Verständigung über den Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung sei, und daß aus der Nothwendigkeit, die gewöhnliche Vorstellungsweise durch die Mittel detaillirter Untersuchung zu rectificiren, nicht auf die Trüglichkeit der Sinne geschlossen werden könne. Dieß Letztere wollte man denn eigentlich auch nicht behaupten, und konnte es nicht wollen, indem man ja sonst der gesammten Erfahrungserkenntniß den Boden entzogen hätte; wohl aber betonte man in der neueren spiritualistischen Philosophie mit größerer Entschiedenheit, als in der scholastischen, daß die sinnliche Apperception der Sinnendinge für sich allein nur eine dunkle und undeutliche Erkenntniß der Natur und ihrer Erscheinungen gewähren, und daß sie erst durch ratiocinative Analyse zu einer klaren und deutlichen Verstandeserkenntniß erhoben werden können. Gewisser Maßen für eine Vermittelung und Verschmelzung der platonisch-scholastischen und aristotelisch-scholastischen Ansicht wird man es halten müssen, wenn Wolff [2]) unter Zurückweisung auf Leibnitz, und unter rühmender Hervorbringung der Logik des Capuziners Valerianus Magnus [3]) drei Grade der Erkenntniß unter-

[1]) L. c., p. 470 ff.

[2]) Psychologia empirica, §. 76.

[3]) Valerianus ein Mailänder aus dem Geschlechte der Grafen von Magni, als Lehrer der Philosophie und Theologie, als Prediger und Missionär unter den Seinigen ausgezeichnet, auch mit Höfen verkehrend und mit diplomatischen Sendungen betraut, endlich auch General seines Ordens († 1661). Seine Schriften sind zahlreich, aber nicht alle gedruckt. Aus seinen philosophischen Schriften erwähnen wir: De peripatu — De syllogismo demonstrativo — De ente rationis et de ejus distinctione ab ente reali — De propositionibus per se notis — Axiomata ex motu ad universam philosophicam — Tract. de ente non facto — De ente non

ſcheidet: die dunkle, die confuſe (d. i. zwar klare aber nicht diſtincte) und deutliche Erkenntniß. Schon Euklid habe in der ſinnlichen Anſchauung als ſolcher drei Grade unterſchieden; Valerianus Magnus habe ſie auf das Erkennen im Allgemeinen übertragen, Carteſius die Benennungen derſelben, Leibnitz aber, der Valerian hochſtellte, auch die mit den Benennungen von Valerian verbundenen Begriffe ſich angeeignet. Leibnitz [1]) weist die cognitio confusa den beſonderen Sinnen zu, die cognitio distincta vindicirt er ſpecifiſch denjenigen Erkenntniſſen, welche die sensibilia communia zum Objecte haben, ſo wie die Apperceptionen der Vorgänge in der inneren Gemüthswelt [2]). Die diſtincte Vorſtellung faßt verſchiedene klare Vorſtellungen in ſich, deren jede abermals zu einer diſtincten Vorſtellung ſich erheben läßt. Geſchieht dieß, ſo hat man eine adäquate Vorſtellung erlangt; es wird ſich aber kaum Ein vollkommenes Beiſpiel einer ſolchen Vorſtellung anführen laſſen. Ueberhaupt müſſen wir auf eine vollkommene Erkenntniß der Natur verzichten, und uns mit demjenigen begnügen, was ſich unter Beiziehung mathematiſcher und metaphyſiſcher Wahrheiten aus Naturbeobachtung und Naturforſchung als Reſultat gewinnen läßt [3]). Unſer ſinnliches Erkennen iſt wahr; jede Empfindung iſt Perception einer Wahrheit. Wahrheit iſt Uebereinſtimmung der Sätze, die wir bilden, mit den Dingen, auf welche ſich die Sätze beziehen. Wenn man ſagt, ein Ding ſei wahr, ſo heißt dieß, der Satz iſt wahr, welcher die actuelle, oder wenigſtens mögliche

---

facto, ut est lux mentium — De ente non facto se multiplicante — De arte aeterna — De ratione communi entibus ut factis — De ente immotivo — De ratione communi entibus motivis — De systegmate creato — De gradibus entitatis — De possibilitate vacui — De incorruptibilitate aquae — De atheismo Aristotelis. Alle dieſe Abhandlungen erſchienen geſammelt zu Wien, 1643.

[1]) Meditationes de cognitione, veritate et ideis. Opp., p. 79 ff.

[2]) Quoniam perceptiones confusae ad facultatis cognoscendi partem inferiorem spectant, sensum nempe atque imaginationem, intellectus purus est, si a sensu atque imaginatione liber est, et in tantum quidem purus est, in quantum a sensu et imaginatione liber. *Psychol. emp.*, §. *314.*

[3]) Dantur in Physicis demonstrationes v. c. circa motum, gravitatem, vim elasticam, vim magneticam, sonos, corpora coelestia, nonnullos etiam corporis nostri mechanismos et alia; dum scil. mathematica et metaphysica cum observationibus sensibilibus conjunguntur. Etsi autem perfecte noscere non liceat intima naturae, quia sub divisionibus procedunt in infinitum, spes tamen est magis penetrari posse in interiora, uti jam facere coepimus, idque maximo fructu rei oeconomicae et rei medicae fiet. *Leibnitius, ep. ad Bierlingium,* Opp., p. 677.

Exiſtenz des Dinges ausſpricht [1]). Daraus geht nun hervor, daß das Wahrſein die Denkbarkeit oder Wirklichkeit eines Dinges ausdrückt; der Begriff der Wahrheit wird ſomit in das Logiſtiſche hinübergeſpielt, und hiedurch von den ſpeculativen Fundamentalanſchauungen der ſcholaſtiſchen Erkenntnißlehre principiell abgegangen. Auf jene Unterſcheidung zwiſchen Denkbarkeit und Wirklichkeit des Dinges bezieht ſich Storchenau's Unterſcheidung zwiſchen innerer oder formeller und äußerlicher oder objectiver Wahrheit [2]); die innere Wahrheit iſt klar, deutlich, indefectibel [3]), die äußere aber häufig dunkel, zweifelhaft und fallibel. Daher geſchieht es denn auch nicht ſelten — fährt Storchenau fort — daß die beſten Logiker und Mathematiker ihren trefflichen Gedanken die ſchwerſten Irrthümer einmengen, wofür Carteſius, Leibnitz und Wolff warnende Beiſpiele abgeben [4]).

---

[1]) Nouveaux essais, Liv. V, chap. 5.

[2]) Logica, §. 119.

[3]) In dieſem Sinne ſagt auch Wolff: A ratione nullus proficiscitur error. Beneficio rationis enim perspicimus nexum veritatum universalium. Quare cum veritates universales inter se connectantur, quatenus propositio una in se continet rationem, cur altera sit vera, beneficio rationis intelligimus, cur propositio aliqua vera potius sit quam falsa. Quoniam itaque ratione usus propositionem falsam pro vera habere nequit, a ratione error proficisci minime potest. Qui adeo rationem accussant tanquam seductricem, quasi nos ad perniciosissimos ac gravissimos errores seduceret; terminum in alio prorsus significatu accipiunt, quam quem eidem supra non invito usu loquendi tribuimus. Neque etiam ullibi terminus hic in significatu perverso in Scriptura Sacra occurrit, modo versionem a textu authentico distinguas. Sane *Lutherus* in versione germanica 10 vocabula hebraica et 30 fere graeca per vocabulum Vernunft, quod rationem significat, interpretatur, quae non esse ejusdem significatus facile quis videre valet. *Psychologia empirica, §. 500.*

[4]) Exemplo sit Cartesius. Posito, ut vult, omnem extensionem esse materiam, necesse omnino erit, dari ubique materiam, ubi extendio concipi potest; jam vero, cum impossibile sit, ut extra hunc mundum non concipiatur extensio, extra mundum quoque materia dabitur, atque adeo mundus erit absque limitibus in infinitum extensus. Porro cum quoque ante creationem mundi aliquam extensionem concipere queam, oportet, ut materia jam ante creationem mundi exstiterit; quae cum extensionem eam absque initio concipiam, nec initium habuit, nec creata fuit, unde sequeretur materiam non a Deo factam, sed a se ipsa exstitisse. En veritates internas cum gravissimis erroribus ac falsitatibus objectivis copulatas; ac irrefragabiles, quamdiu in mente dumtaxat considerantur, ut falsae ac absurdae, si ad realem materiae existentiam referantur. Non foret

Das Abweichen vom ſcholaſtiſch-Thomiſtiſchen Begriff des Erkennens und der Wahrheit führte auch zu abweichenden Beſtimmungen über das Object des Erkennens. Nicht der äußere Gegenſtand, ſondern die Idee des Gegenſtandes iſt nach Malebranche Object des Erkennens; ein Satz, welcher von Leibnitz gebilliget wird, weil er ihm die Mittel bietet, ſeinen antiſcholaſtiſchen Idealismus zu ſtützen [1]). Leibnitz anerkennt ferner, daß die Idee von Gott eingeflößt werde; Malebranche's Lehre vom Schauen in Gott beſage, richtig verſtanden, daß alles Wahre und Gute in unſeren Erkenntniſſen ein Geſchenk und eine Emanation Gottes ſei [2]). Man wird hiebei unwillkürlich an die von den Scholaſtikern bekämpfte Lehre von Gott als intellectus agens der Menſchenſeelen erinnert [3]). Man erkennt aber auch, wie zufolge der durch Carteſius in die Philoſophie eingeführten Iſolirung des Geiſtigen im Menſchen, ein anderer Ausweg, als der hier geſuchte, nicht übrig blieb. Ganz anders in der kirchlich-ſcholaſtiſchen Lehre, welche von jener ſchroffen, unvermittelten Auseinanderhaltung zweier Subſtanzen im Menſchen nichts wußte, daher auch nicht verſucht wurde, den lebendigen Wechſelbezug zwiſchen der menſchlichen und der ſinnlichen Außenwelt in Zweifel zu ziehen. Gerade an ihr, an der gegebenen Sinnen-

---

difficile, complura ejusmodi exempla, si res posceret, huc adducere, praesertim, si decantata illa Leibnitii, Wolfiique principia rationis sufficientis ac indiscernibilium in examen paullo accuratius vocare licebit. *Storchenau, l. c.*

[1]) Si l'Idée était la forme de la pensée, elle naitroit et cesseroit avec les pensées actuelles, qui y repondent; mais en étant l'objet, elle pourra être antérieure et postérieure aux pensées. *Nouveaux essais, Liv. II, chap. 1.*

[2]) Il est donc bon de considerer, que non-seulement dans le système du P. Malebranche, mais encore dans le mien, Dieu seul est l'objet immediat externe des ames, exergant sur elles une influence réelle. Et quoique l'Ecole vulgaire semble admettre d'autres influences, par le moyen de certains espèces, qu'elle croit que les objets envôient dans l'ame; elle ne laisse pas de reconnoître que toutes nos perfections sont un don continuel de Dieu, et une participation borné de sa perfection infinie. Ce qui suffit pour juger que ce qu'il y a de vrai et de bon dans nos connoissances, est encore une émanation de la lumière de Dieu; et que c'est dans ce sens qu'on peut dire, que nous voyons les choses en Dieu. *Lettre à Mr. Remoud de Montfort, Opp., p. 737.*

[3]) Daß die Araber etwas ganz Anderes lehrten, als Malebranche, iſt unnöthig zu bemerken; bei Malebranche handelt es ſich um das Object der geiſtigen Anſchauung, bei Avicenna um die Kraft der geiſtigen Hervorbringung. Das Tertium comparationis im Vergleiche beider iſt nur dieß, daß von Beides etwas außerhalb die Seele verlegt wird, was in der Seele oder im Vermögen der Seele liegt.

welt ſoll ſich der menſchliche Gedanke zum Unſichtbaren, Uebernatürlichen, Göttlichen erheben; ſie enthält nach Thomas Aquinas die dem menſchlichen Erkennen ſpecifiſch proportionirten Objecte. Die menſchliche Seele iſt mit dem Engelgeiſte auf gleiche Linie zu ſtellen — bemerkt Suarez [1]) — es iſt demnach gefehlt, wenn Duns Scotus in der Meinung, daß Engelgeiſt und Menſchengeiſt zu einerlei Species gehören, das Seiende als ſolches für das ſpecifiſche Erkenntnißobject der Menſchenſeele ausgibt. Die menſchliche Seele iſt als Weſensform des Leibes ihrer Natur nach auf ein Erkennen mittelſt der durch die Sinne erhaltenen Bilder angewieſen; alſo ſind die dieſen Bildern entſprechenden Objecte die der Menſchenſeele proportionirten, weil per proprias species erkennbaren Erkenntnißobjecte. Man kann aber, fügt Suarez bei, den menſchlichen Intellect an ſich und abgeſehen von ſeiner Beziehung zur Sinnlichkeit in's Auge faſſen; und dann iſt das Seiende in ſeinem ganzen Umfange als adäquates Object des menſchlichen Erkennens zu bezeichen. Denn der Intellect hat das Intelligible zu ſeinem Objecte; Alles aber, was Entität hat, iſt intelligibel, Entität und Intelligibilität involviren ſich gegenſeitig. Hieran anknüpfend bemerkt Liberatore [2]) mit Grund gegen Gioberti, welcher den Dingen für ſich alle Intelligibilität abſpricht und dieſelbe in Gott hineinverlegt, daß damit den Dingen alle Weſenhaftigkeit aberkannt, und dem Pantheismus Thür und Thor geöffnet werde. Aber auch abgeſehen von dieſen Conſequenzen iſt der aus Malebranche geſchöpfte Grundgedanke des Gioberti'ſchen Syſtems falſch, indem die Idee als ſolche kein Object der Anſchauung iſt; denn die Idee anſchauen, hieße denn doch nur ſo viel als: die Anſchauung anſchauen [3]). Freilich coincidirt bei Malebranche und Gioberti die Anſchauung der Idee mit der Anſchauung Gottes ſelber; einzig Gott iſt — lehrt Malebranche — Object unſerer unmittelbaren Anſchauung. Dagegen lehrt Suarez mit allen anderen Scholaſtikern, daß wir Gott nur aus ſeinen Wirkungen erkennen, und aus dieſen auf ſeine Exiſtenz und ſeine Eigenſchaften ſchließen. Gioberti meint, daß dieſe Art, die Gotteserkenntniß zu begründen, ſo viel beſage, als Gott aus den Geſchöpfen

[1]) Anim. IV, c. 1 ff.

[2]) Metaph. spec., S. 223.

[3]) De speciebus volunt quidam — bemerkt Suarez — per se ipsas cognosci... Dico, cognosci ejusmodi species per effectus suos h. e. per actus, in quos influunt; namque ex illis colligimus dari species, et non alio modo. *Anim. IV, c. 5, n. 4.*

erzeugen wollen. Dieſer Einwurf beweist nur — erwidert Liberatore — daß ſich Gioberti vom Abziehen der Gotteserkenntniß aus der Erkenntniß der Natur einen äußerſt rohen Begriff mache. Gioberti ſtellt ſich die Abſtraction der Ideen aus der Anſchauung der Dinge ſo vor, als ob von den Dingen gleichſam die Oberfläche abgezogen, und ſodann verſchiedenartig verarbeitet anderen Gedankenobjecten, im vorliegenden Falle Gott applicirt werde. Das Wahre iſt, daß der menſchliche Intellect fähig iſt, den durch ein Ding in concreto ausgedrückten Gedanken, z. B. jenen der Realität, auch in abstracto für ſich in's Auge zu faſſen. Er erkennt weiter, daß der Gedanke der Realität für ſich betrachtet, weder das Zufälligſein, noch auch das Nothwendigſein in ſich ſchließe, daß aber eine contingente Realität nothwendig die abſolute zu ihrer Vorausſetzung habe, letztere mithin auch als zureichender Grund der erſteren nothwendig exiſtire. So bildet ſich alſo nach Liberatore und den Scholaſtikern die Vorſtellung von Gott auf ratiocinativem Wege, und es iſt überflüßig, eine angeborne Gottesidee anzunehmen d. i. eine Idee von Gott, welche vor aller ſinnlichen Erfahrung und unabhängig von derſelben entſtanden im menſchlichen Geiſte vorhanden wäre. Ohnehin droht eine ſolche, als aprioriſch vorhanden aufzuweiſende Idee mit dem être en general zuſammenzufließen, und die Verfechter der angebornen Gottesidee in die Strudel pantheiſirender Anſchauungen hineinzuziehen [1]). Etwas anderes aber iſt es, einen ange-

[1]) Suarez' Ordensgenoſſen zeigten ſich den aprioriſchen Beweiſen für Gottes Daſein ſehr abgeneigt (vgl. Bd. I, S. 419 ff.; 427 ff.). Rapin wirft Descartes vor, daß derſelbe mehr darauf bedacht geweſen, die Schönheit ſeines Geiſtes, als die Exiſtenz Gottes zu beweiſen. Hardouin findet, daß der Beweis aus der Idee des Unendlichen ein ens in genere an die Stelle des wahrhaften und perſönlichen Gottes zu ſetzen drohe. Malebranche's Gott ſcheint Hardouin und Dutertre in eine unbeſtimmte Allgemeinheit zu zerfließen (vgl. Geſch. d. Thom., S. 611). Rapin verweist Angeſichts der neueren philoſophiſchen Beſtrebungen auf Suarez Leiſtungen zurück: Parmi cette effroyable multitude d'ecrits, qui s'est formée dans la pouissière de l'ecole de ces derniers siecles, il ne s'est rien composé d'une penetration et d'une capacité plus grande, que la Metaphysique de Suarés Jesuite. Cet ouvrage, qui renferme tout ce que la Scolastique a de subtilité et de force, est une des plus admirables productions des derniers temps. On ne peut assez le conseiller aux jeunes Theologiens, qui par le faux gout d'une methode nouvelle abandonnent la Scolastique, dans leurs disputes, pour devenir Historiens; parcequ'ils ont moins de peine à faire ostentation de leur memoire, qu'à donner des marques de leur jugement. *Reflexions sur la philosophie ancienne et moderne.* Paris, 1676.

bornen Gottesſinn, und eine angeborne Nothwendigkeit, Gott zu denken, anzunehmen; und wie erſterer von Gratry nachdrücklichſt betont wird, ſo iſt letztere durch die geſammte Erkenntnißtheorie Liberatore's, die keine andere als jene der Scholaſtiker iſt, unabweislich nahe gelegt.

Wie es kein unmittelbares förmliches Erkennen Gottes gibt, ſo noch weniger ein unmittelbares Erkennen der reinen Geiſter, die gleichfalls kein Gegenſtand der Anſchauung ſind. Ihre Exiſtenz wird auf rationativem Wege erſchloſſen, und da nicht einmal als zwingende Wahrheit erkannt [1], weil ihr Daſein kein nothwendig geforderter Erklärungsgrund der in den Bereich unſerer irdiſchen Erfahrung fallenden Dinge und Objecte iſt. Weil ohne Intuition der Engel, können wir keinen derſelben mittelſt des ihm entſprechenden eigenthümlichen Weſensbegriffes denken, ſondern alle insgeſammt nur nach gewiſſen allgemeinen Begriffen, die wir uns von rein geiſtigen Subſtanzen bilden, auffaſſen. Die Scotiſten ſind hierin mit den Thomiſten einverſtanden; ſomit iſt der Streit zwiſchen beiden Schulen, ob wir eine quidditative Erkenntniß der Engel haben oder nicht, ein bloßer Scheinſtreit. Eben ſo wenig iſt — fährt Suarez fort — die intellective Menſchenſeele ſich ſelbſt unmittelbares Object der Erkenntniß; denn in dieſem Falle müßte ſie ſich immerfort erkennen und verſtehen, was allerdings nach Plato noch Auguſtinus und mit ihm Gregor von Rimini und Picus von Mirandola angenommen haben. Dieß heißt aber, den Menſchen zum Engel hinaufrücken, der ſich ſelbſt allerdings ohne Vermittelung einer species oder eines Gedankenbildes erkennt. Da die menſchliche Seele ſich nur aus ihren Wirkungen erkennt, ſo kann ſie, im Erkennen ihrer ſelbſt auf vermittelnde Species angewieſen, nur mittelſt der Species ihrer Acte ſich und ihre Potenzen erkennen [2]. Sie hat alſo kein unmittelbares Bild von ſich ſelbſt, ſondern nur Bilder von ihren Acten, Potenzen und Habitus [3];

---

[1] *Suarez*, de anima, IV, c. 6.

[2] Unde consequenter constat, quomodo anima cognoscat habitus sibi inhaerentes; non enim possidet illorum proprias species, sed sicut potentias, ita et habitus, utpote tenentes se ex parte earum, per actus ipsos faciliter elicitos cognoscit. *Anim. IV, c. 5, n. 3.*

[3] De actibus vero esto quidam velint cognosci per se ipsos non per species, eo quod sint immediate ac per se conjuncti potentiae intellectivae; nihilo minus alii rectius pronunciant cognosci per species. Primo, quia si intellectus per se ipsum se nequit cognoscere, multo minus eos actus eo modo cognoscet. Secundo, quia transacto actu recordatur intellectus, se hoc vel illud intellexisse;

daß ſie dieſe nicht unmittelbar, ſondern mittelſt der Species derſelben erkennt, geht daraus hervor, daß ſie keine vollkommen diſtincte und intuitive Kenntniß derſelben hat. Man erkennt, wie tief in Hinſicht auf das Selbſterkennen die Menſchenſeele unter dem Engelgeiſte ſteht; ſie ſteht auf der unterſten Stufe der intelligenten Weſen, und iſt ihrem Weſen nach nur ſoweit actu, als ſie actus des menſchlichen Leibes iſt, von deſſen Sinnen ſie abhängig iſt [1]). Da dieſe Abhängigkeit mit dem Tode hinwegfällt, ſo kommt der abgeſchiedenen Menſchenſeele eine intuitive Selbſtkenntniß zu [2]).

In der Carteſiſchen Philoſophie wird die Ichheit des menſchlichen Geiſtes zum unmittelbaren Objecte des Gedankens gemacht; nach Leibnitz iſt die Seele wenigſtens ſo weit, als ſie die Ideen enthält, unmittelbares inneres Object des Denkens und Erkennens [3]). Dieſe Ideen ſind der Seele angeboren; ſie trägt in denſelben implicite die geſammte Geiſteskenntniß in ſich, welche aus einer urſprünglichen virtuellen Erkenntniß in eine actuelle übergehen, und aus einer cognitio implicita zu einer cognitio explicita ſich entwickeln ſoll. Man könnte ſich verſucht fühlen, dieſe Anſchauung vom inneren Weſen des Menſchen erhebend und groß zu finden, wenn nicht Dasjenige, was Leibnitz, über die ſpeculativen Scholaſtiker hinausgehend, dem Menſchen zulegt, denſelben des erhabenſten Vorzuges ſeiner geiſtigen Anlage, Selbſtwirker ſeiner geiſtigen Erkenntniße zu ſein, beraubte. Denn dieſe Art von Bereicherung des inneren Menſchen iſt

---

relicta ergo est in illo species actus, atque adeo per illam cognoscitur. Tertio, si actus per se cognosceretur, apertius utique cognosceretur, quam solet; juxta hanc vero sententiam eo ipso, quod intellectus operatur, resultat in illo species talis actus, imperfecta tamen, ut videtur, unde imperfecte, confuseque cognoscitur. *Ibidem.*

[1]) Quae doctrina tota est S. Thomae supra 1. qu. 87, art. 1, ac per se aperta satis. Cajetanus vero ibi prolixa quadam expositione obscuram reddit, et falsis nonnullis miscet, quale illud, intellectum nostrum non in genere solum intelligibilium, sed etiam intellectivorum esse puram potentiam. Hoc enim posterius stare non potest, cum intellectus noster actualiter et essentialiter sit potentia intellectiva; ergo intrinsece vendicat activam vim ad intelligendum. *Anim, IV, c. 5, n. 2.*

[2]) Anim. VI, c. 5.

[3]) Dieu seul est l'objet externe immédiat. On pourroit dire, que l'ame même est son objet immédiat interne; mais c'est en tant qu'elle contient les idées, ou ce qui repond aux choses, car l'ame est un petit monde, où les idées distinctes sont une représentation de Dieu et où les confuses sont une représentation de l'univers. *Nouveaux essais, Lib. II, chap. 1.*

nur auf Koſten der inneren Selbſtmächtigkeit des Menſchen möglich; Leibnitz ſelbſt ſagt es uns in ſeiner Weiſe, daß nicht von einem Auswirken, ſondern nur von einer Auswickelung des in den Menſchen gelegten Wahrheitsgehaltes die Rede ſein könne [1]). Nur von Thätigkeiten, nicht von Vermögen der Seele will er wiſſen; die Vermögen für ſich, ohne Thätigſein gedacht, ſind ihm eine leere Abſtraction, er weiß nur von einem immerwährenden, wie von ſelbſt ſich ergebenden Geſchehen in der Seele (l'ame pense toujours), von einer über dieſem Geſchehen ſtehenden Macht der Seele kann da keine Rede ſein. Hierin ſteht nun die ſcholaſtiſche Anſicht unſtreitig höher; der intellectus agens beherrſcht den ſeiner Thätigkeit unterliegenden Stoff, er bewältiget und formt ihn durch ſeine Kraft; und gerade dieß, daß ſein Thätigkeitsſtoff außer ihm liegt, ſichert ihm eine überlegene Kraft über denſelben, er vermag ihn ſich zu ſubjiciren, weil er ihm bereits von Natur aus ſubjicirt iſt.

Gleichwohl liegt in Leibnitzens Worte, daß uns nichts Anderes, als eben wir ſelbſt angeboren ſeien [2]), ſo viel Tiefes und Wahres, daß man, von der Leibnitz'ſchen Verwechſelung des Intellectes mit der menſchlichen Selbſtheit hinweggeſehen, wohl zweifeln möchte, ob in den bisherigen Verhandlungen über das Problem von den angebornen Ideen der Sinn jenes Wortes wohl auch erſchöpfend gewürdiget worden ſei. Denn obwohl die ſcholaſtiſche Theorie vom intellectus agens vollkommen richtig iſt, ſo iſt andererſeits doch nicht zu verkennen, daß mittelſt dieſer Theorie nur das Verhältniß des menſchlichen Intellectes zu den ſinnlichen Außendingen ſpeculativ erklärt iſt, ſo handelt es ſich doch weiter auch noch um Erkenntniß der überzeitlichen Verknüpfung derſelben, die gleichfalls von uns apprehendirt, wenn auch nicht durchdrungen wird. Die Erkenntniß dieſer Verknüpfung vermittelt ſich uns in den Ideen, die etwas Anderes als die abſtrahirten Notionen der Dinge ſind; und es fragt ſich nun, woher die Erkenntniß der Ideen ſtamme? Thomas Aquinas begnügt ſich zu zeigen, daß es eine überzeitliche Verknüpfung der Dinge oder eine Ord-

---

[1]) Nous ne formons pas nos idées parceque nous le voulons; elles se forment en nous, elles se forment par nous, non pas en conséquence de notre volonté, mais suivant notre nature et celle des choses.... par un certain instinct... L'ame est un automat spirituel. *Theodicée*, P. III, n. 403.

[2]) Les sens ne nous donnent point ce que nous portons déjà avec nous. Cela étant, peut on nier, qu'il y a beaucoup d'inné en notre esprit, puisque nous sommes innés à nous mêmes? *Nouveaux Essais* Liv. I, chap. 1.

nung geben müſſe, indem es widerſinnig und unvernünftig wäre, den Zufall zur abſoluten Macht zu erheben. Woher ſtammt aber der Gedanke der Ordnung, des Vollkommenen u. ſ. w. ſelber wieder? Gewiß nicht aus der Erfahrung allein, die nur dazu dienen kann, in uns die Gedanken der Ordnung des Vollkommenen u. ſ. w. zu wecken. Dieſe Gedanken müſſen alſo in uns ſchlummern, ſie müſſen in unſerer Natur, in unſerem Weſen liegen, das ja ſelber etwas Geordnetes und zum Vollkommenſein in ſeiner Art Beſtimmtes iſt. Das Innewerden des nach Thomas' Lehre eingebornen höchſten Principes des freithätigen menſchlichen Wirkens: Bonum est appetendum, malum vitandum, iſt ja ſelber nur ein Innewerden jenes Geordnetſeins und jenes Beſtimmtſeins zum Sein in der Vollkommenheit, oder ergibt ſich vielmehr als Folge aus einem ſolchen, in ſeinen Anfängen freilich höchſt dunklem Innewerden jenes Geordnetſeins, welches eben nur durch das Studium des Menſchen zu höherer Klarheit und deutlicheren Bewußtheit erhoben werden kann. Daraus geht nun auch hervor, daß eben nur die Anthropologie d. i. die Analyſe des Menſchen die Grundlage jeder zukünftigen Philoſophie ſein könne, und daß ſie die Grundlage zur Ausgleichung zwiſchen den auf katholiſchem Boden in geſchichtlicher Aufeinanderfolge hervorgetretenen Gegenſätze zwiſchen ſcholaſtiſch-peripatetiſcher und antiſcholaſtiſch-platoniſcher Denkart darbieten könne. Eine Andeutung und ein Präſagium der in dieſem Sinne aufgefaßten Bedeutung der Anthropologie iſt in dem durch die nachſcholaſtiſche Philoſophie in den philoſophiſchen Sprachgebrauch eingeführten sensus intimus enthalten, welchen zum Zeugniß aufzurufen üblich wurde, von der Zeit an, als die in der neueren nachſcholaſtiſchen Philoſophie überhand nehmenden Zerrüttungen ſchlimmſter Art es nöthig machten, an gewiſſe, allgemein giltige, aber indemonſtrable Sätze zu appelliren. Auch die Ideen d. i. die Gedanken von überzeitlichen, gottgedachten Verknüpfungen des in der ſinnlichen Erfahrung Gegebenen ſind etwas in gewiſſem Sinne Indemonſtrables, ſoweit nämlich nur Wahrheiten oder Sätze Gegenſtand einer Demonſtration ſein können, die Idee aber als ſolche kein ſachlicher Wahrheitsgehalt iſt, obwohl ſie einen ſolchen Wahrheitsgehalt in ſich ſchließt; Die Ideen ſind Lichtgedanken, Zuſammenfaſſungen des Gegebenen unter einem durch die ſinnliche Erfahrung als ſolche noch nicht gegebenen Geſichtspunct, unter welchen ſubſumirt das in der Erfahrung gegebene Mannigfaltige eine überraſchende Geſetzmäßigkeit, Einheit und Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt aufweist. Wie die Scholaſtik dem intellectus agens das

Vermögen zuſchreibt, die Notionen der Einzeldinge aus den Erfahrungsgegenſtänden zu abſtrahiren, ſo wird man weiters auch dem intellectus possibilis noch das Vermögen zuſchreiben müſſen, die in den Einzeldingen und in den Complexen von Einzeldingen oder Notionen derſelben und überhaupt in der gegebenen Erfahrung ſich ausdrückenden Ideen zu appercipiren, und dieſes Apperceptionsvermögen wird dasjenige ſein, was in der deutſchen Sprache Vernunft heißt, die von der ratio der Scholaſtiker weſentlich verſchieden iſt. Man wird einem geiſtig entwickelten Menſchen nicht abſprechen, daß er Ideen habe; man wird Demjenigen, der etwas Gegebenes ideal auffaßt, nicht den Glauben aufzwingen können, er habe ſeine Ideen aus der Erfahrung abgezogen; er iſt ſich vielmehr bewußt, dieſelben in die gegebene Erfahrung hinein zu tragen. Sie können ihm auch nicht eingezeugt ſein; denn eingezeugt wird dem Menſchen nur die Erkenntniß, die natürliche ſowohl als die übernatürliche. Die Ideen können dem Menſchen nicht eingezeugt, ſie können in ihm nur geweckt werden; ſie ſchlummern als latentes Licht in ſeiner geiſtbegabten, gottähnlichen Seele [1]), ſie ſind das, was man an einem begabten Menſchen Geiſt (actu ſeiend) nennt, nicht als beſonderes Vermögen, ſondern im Allgemeinen als Fähigkeit einer in einem höheren Elemente ſich klärenden Auffaſſung der Dinge, in welcher ſich, ihm ſelber unbewußt, ſein eigenes Weſen reflectirt, und demnach unwillkürlich eine in ſeiner unveräußerlichen Beſchaffenheit begründete Uebereinſtimmung ſeines Denkens mit ſeinem Sein hervorſtellt. Die Formen und Arten ſeiner ideellen Auffaſſung ſind durch ſein Weſen, wie es als gottgedachte Wirklichkeit exiſtirt, präfigurirt. In dieſem Sinne kann man dann wohl auch ſagen, daß er, der Geiſtmenſch, ſich ſelber angeboren iſt. Er denkt ſich jedes kleinere und größere Ganze und den Kosmos ſelber als eine organiſche Totalität, weil ſein eigenes Weſen ein in ſich abgeſchloſſenes organiſches Totum iſt, und alle vielverſchlungenen Kreiſe, Syſteme und Ordnungen des Univerſums in ſeinem Weſen mikrokosmiſch nachgebildet ſind; er denkt einen über den Welten waltenden Gott, weil in ihm ſelber ein über alle Manifeſtationen ſeines bewußten und unbewußten Lebens erhabene Selbſtmacht ſich offenbart und weil die Seele im Leibe, und der Menſch innerhalb des von ihm beherrſchten äußeren Thätigkeitskreiſes

---

[1]) Ipsum enim lumen intellectuale — ſagt der heilige Thomas Aq. — quod est in nobis, nihil est aliud, quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur veritates aeternae. *1. qu. 84, art. 5.*

waltet, wie Gott im Universum waltet. Er denkt Gott als schöpferische, alltragende und alldurchdringende Macht, weil seine Seele innerhalb des von ihr umfaßten und beherrschten Wirkungs- und Thätigkeitsgebietes ähnliche Thätigkeiten übt. Nicht, als ob der Mensch aus diesem Wissen von sich und seinem Wesen und Thun jene Gedanken über Gott und Universum gewänne; sondern weil er eben das ist, und so ist, was und wie er ist, und weil er also solcher sich selber angeboren ist, ist es ihm natürlich, so zu denken, und er wird allezeit so denken, sobald nur die entsprechenden Bedingungen zur Weckung seines höheren Geistlebens zusammentreffen.

Das der menschlichen Seele als intellectiver Seele wesentlich eignende und angeborne Vernunftlicht ist etwas ganz Anderes, als Rosmini's angeborne Seinsidee [1]), die einen dem Menschen angebornen Denkinhalt bezeichnet. Unter jenem Vernunftlicht ist, wie schon erwähnt, ein dem intellectus possibilis eignendes Vermögen, die in Natur und Geschichte sich realisirenden göttlichen Gedanken zu appercipiren, gemeint. Ein solches Vermögen, so latent es sein mag, und so sehr es bei der menschlichen Fehlbarkeit und Verderbtheit der Irreleitung und dem Mißbrauche preisgegeben sein mag, wird wohl kaum Jemand in Abrede stellen, der die Möglichkeit einer philosophischen Erkenntniß zugibt. Anders verhält es sich mit Rosmini's angeborner Seinsidee, welche ihr Urheber gleichfalls mit einem Lichte vergleicht, und welche ein ungenannter Vertheidiger Rosmini's mit dem von Thomas gelehrten concreirten Lichte des menschlichen Intellectes identificiren will [2]). Liberatore [3]) weist diese Identification mit Recht zurück. Rosmini's Anhänger glaubt die Sache so geben zu müssen: Thomas vergleicht das Licht der Vernunft mit dem physischen Lichte der Körperwelt; nun ist dieses an sich und in den Farben, die es an den Körpern erscheinen macht, ein Object für das Auge; also ist auch das geistige Licht ein Object des Intellectes. Liberatore weist nach, daß Thomas unter dem Auge des Geistes den intellectus possibilis, unter dem Lichte des intellectus agens versteht. Der Gegner kann nicht nachweisen, daß dem heiligen Thomas das ens in communi das erste Object unseres Erkennens sei, wie doch der Fall sein müßte, wenn es mit Ros-

[1]) Vgl. Gesch. d. Thom., S. 463 u. 637.

[2]) La luce dell' occhio corporeo e quella dell' intelletto. Parallelo osservato da F. P. V. Venedig, 1857.

[3]) Della conoscenza intellettuale. Rom, 1858. Tom. II, S. 310 ff.

mini's angeborner Seinsidee identiſch ſein ſoll. Nec primum objectum intellectus nostri — ſagt Thomas — secundum praesentem statum est quodlibet ens et verum, sed ens et verum consideratum in rebus materialibus [1]). Alſo iſt die Thomiſtiſche Idee des Seins eine abſtrahirte, nicht eine aprioriſch vorhandene angeborne Idee. Daran reihen ſich aber noch andere Unterſchiede von wichtigſtem Belange [2]). Während nach Thomas das noch unbeſtimmte Sein eine reine Potentialität ausdrückt, iſt es bei Rosmini von Gott, dem ens actualissimum, nur dadurch verſchieden, daß es bloß eine ideale, von der realen Form verſchiedene Form ausdrückt. Bloß im Verhältniß zum Worte, nicht aber im Verhältniß zu irgend einer anderen Idee iſt die Rosminiſche Seinsidee in potentia. Endlich ſagt Rosmini das Sein von Gott und den Creaturen univoce aus. Es hilft ihm nichts, zwiſchen einem doppelten Sinne des Wortes „Sein" zu unterſcheiden, und zu behaupten, daß Thomas die Univocität in Hinſicht auf das als Exiſtenz verſtandene Sein zugebe [3]). Thomas lehnt jedwede Univocität zwiſchen Gott und den Creaturen in ſo ausſchließender Weiſe ab, daß jede Berufung auf ihn zu Gunſten irgend einer anderen Meinung ſchlechtweg abgeſchnitten iſt [4]).

Der Streit über die angebornen Ideen und den Urſprung der Ideen überhaupt gehört der nachſcholaſtiſchen Epoche der Philoſophie an, und datirt von der Zeit her, als man, zufolge der Abkehr von der peripatetiſchen ſpeculativen Phyſik auch mit der damit zuſammenhängenden Erkenntnißlehre brach. Carteſius und Gaſſendi repräſentiren in erkenntnißtheoretiſcher Beziehung die zwei Extreme, in welche das philoſophiſche Denkſtreben zufolge des Bruches mit der Scholaſtik auseinanderfuhr. Carteſius redete einem theilweiſen aprioriſtiſchen Idealismus das Wort, Gaſſendi verfiel in einen ſenſiſtiſchen Empirismus. — Carteſius habe ſehr Unrecht gehabt — bemerkt rügend Gaſſendi — ſich den Einflüßen der Lehren Baco's zu entziehen, und dem Verſtande zuzutrauen, daß derſelbe ohne Hilfe der Dinge die Wahrheit finden könne. Alle unſere Erkenntniß ſtammt aus den Sinnen; unſere Seele iſt urſprünglich eine leere Tafel,

---

[1]) De spirituali creatura, art. 10.

[2]) Della conoscenza 1, p. 412 ff.

[3]) Vgl. Geſch. d. Thom., S. 465, Note 1. und S. 829.

[4]) Impossibile est aliquid univoce praedicari de Deo et creatura *(Pot., qu. 7, art. 7; 1. qu. 13, art. 5.)*; Nihil de Deo et rebus aliis potest univoce praedicari *(Gent. I, c. 32)*.

im Verſtande iſt nichts, was nicht zuvor in den Sinnen war, und nicht durch die Sinne in jene leere Tafel geſchrieben würde. Nichts deſto weniger — fahren die Verfaſſer der Logik von Port-Royal weiter [1]) — geſteht Gaſſendi zu, daß nicht alle Ideen in unſerem Geiſte geradezu aus den Sinnen ſtammen; er behauptet, daß einige Ideen durch Zuſammenſetzung aus ſinnlichen Vorſtellungen, durch Ampliation und Diminution der auf ſinnlichem Wege erlangten Vorſtellungen, durch Nachbildung und Ausbildung von Vorſtellungen nach Analogie appercipirter Sinnesvorſtellungen entſtehen. Und ſo kommen wir denn auch dazu, Gott, welchen wir nicht mit Sinnen wahrnehmen können, unter dem Bilde eines ehrwürdigen Alten uns vorzuſtellen. Daraus würde denn folgen, daß wir Alles, was wir immer denken und begreifen, nur in Bildern denken können, welche jenen unſerer ſinnlichen Wahrnehmungen und Imaginationen ähnlich ſind. Dieß iſt nun eben ſo ſehr der Religion als der wahren Philoſophie entgegen. Wir haben doch gewiß die allerdeutlichſte Vorſtellung davon, daß wir denken; und es kann keinen klareren Satz geben als jenen: Cogito ergo sum. Niemand zweifelt an der Wahrheit desſelben; und doch könnte er nicht ſo unmittelbar einleuchten, wenn man nicht von dem, was „Sein“ und „Denken“ iſt, vollkommen deutliche Vorſtellungen hätte. Wer wird aber behaupten wollen, daß dieſe beiden Vorſtellungen durch Sinneswahrnehmung gewonnen oder aus irgend welchen ſinnlichen Bildern geformt wären? Es wird alſo nichts übrig bleiben als zu ſagen, daß die Seele dieſe und andere Vorſtellungen durch ſich ſelber bilde (former de soi même), obgleich es oft geſchieht, daß ſie zur Hervorbringung derſelben durch ſinnliche Einwirkung äußerer Gegenſtände veranlaßt wird; gleichwie der Maler durch das ihm gebotene Geld zur Anfertigung eines Bildes veranlaßt wird. Das, was die Gaſſendiſten über unſere Vorſtellung von Gott ſagen, würde den craſſeſten Anthropomorphiten Ehre machen; ſie werfen unſere wahren Ideen von geiſtigen Dingen in eine Claſſe mit den falſchen Imaginationen, welche aus der üblen Gewohnheit entſpringen, ſich Alles in ſinnlichen Vorſtellungen faßlich machen zu wollen. Hätten wir keine andere Vorſtellung von Gott als die Gaſſendiſtiſche, ſo wären alle unſere Ausſagen über Gott, über Gottes Einfachheit, Unkörperlichkeit, Unſichtbarkeit, Allgegenwart u. ſ. w. falſch; wir müßten glauben, daß der heilige Geiſt wie eine Taube ausſieht, wir müßten uns Gott als einen

[1]) L'art de penser, P. I, chap. 1.

[illegible] „Gott“ in uns die Vorstellung „Gott“ [illegible] daß das Bild des Lautes nicht das Bild des [illegible] zum Beweise dienen, daß der Laut und jeder [illegible] nur Anlaß ist, daß die Seele selber den Ge[illegible] Gedanke zum Laute keine innere Beziehung [illegible] daß die Seele gewohnt ist, bei Wahrnehmung [illegible] einen bestimmten Gedanken zu fassen.

[illegible] der Hand nur ein negativer Entscheid erzielt, [illegible] Vorstellungen nicht aus den Sinnen stammen [illegible] anzugeben, wie und auf welchem [illegible] Vorstellungen gelangt, welche sie, wie die Ver[illegible] nicht aus den sinnlichen [illegible] kann. Bringt sie dieselben durch sich [illegible] zu wollen — bemerkt Malebranche [1]) — [illegible] schöpferisches Vermögen bei [illegible] Gedanken nicht läugnen wollen, [illegible] Hervorbringung noch ein [illegible] Hervorbringung eines früher nicht gewesenen [illegible] Man sage nicht, die Idee werde nicht eigentlich geschaffen, [illegible] Sache hervorgebracht. Diese andere Sache [illegible] Seele bei, und abgesehen hievon ist es [illegible] aus einem Steine einen Engel machen, als [illegible] weil im letzteren Falle wenigstens die [illegible] Man wird sagen, Ideen seien [illegible] an der Sache, weil, so wenig [illegible] das keine Substanz ist, [illegible] etwas Geistiges formen [illegible] Und gesetzt, der Geist könnte eine Idee [illegible] doch auch ein Vorbild vorhanden sein, nach welchem die zu [illegible] Idee gebildet werden soll d. h. er müßte die Idee bereits haben, welche doch durch ihn erst werden soll. Diesen und ähnlichen Schwierigkeiten — fährt Malebranche weiter — glauben Andere zu entgehen, die da sagen, der Geist brauche die Ideen nicht zu schaffen, weil sie ihm bereits anerschaffen seien. Wie wäre jedoch dieß [illegible]! Eine einzige mathematische Figur, z. B. die Ellipse, kann unter

[1]) [illegible] Liv. III, P. II.

unbegränzt vielen Modificationen gedacht werden, wenn man bei conſtanter Belaſſung ihrer kleinen Axe die große Axe fortwährend ändert. Alſo müßte bereits rückſichtlich dieſer einzigen Figur dem menſchlichen Geiſte eine unbegränzte Zahl von Ideen anerſchaffen ſein. Und ſo verhält es ſich mit den möglichen Modificationen der übrigen Figuren, Körper, Eigenſchaften der Körper u. ſ. w. Daß alle dieſe möglichen Vorſtellungen dem Geiſte eingeſchaffen ſein ſollen, iſt geradezu unglaublich. Und geſetzt, die Seele wäre ein ſolches Magazin unbegränzt vieler Ideen, ſo wäre ſie rathlos, wenn es ſich darum handelte, auch nur bei der einfachſten Wahrnehmung irgend eine derſelben auf den Gegenſtand der Wahrnehmung zu beziehen, da, wie anderweitig feſtſteht, der Sinneseindruck kein Bild des einwirkenden Gegenſtandes darbietet, die Seele ſomit auch nicht wüßte, welche aus den unzählig vielen Ideen auf den durch die Wahrnehmung indicirten Gegenſtand zu beziehen ſei. Es bleibt alſo, unter Abweiſung noch einiger anderer eben ſo unzuläßiger Annahmen einzig nur dieß übrig, daß wir die Dinge in den von Gott uns vorgehaltenen Gedankenbildern derſelben ſchauen, was uns begreiflich und annehmbar wird, wenn wir erfaſſen, daß Gott uns innerlich nahe und der Ort der Geiſter ſei, gleichwie der Raum der Ort der Körper iſt.

Gegen dieſe Theorie Malebranche's erſchienen beſondere Gegenſchriften von Arnauld [1]), Poiret [2]), Locke [3]) und von dem lutheriſchen Theologen Georg Pritz in Greifswalde († 1732). Arnauld findet, daß Malebranche, um die alleinzige Möglichkeit des Schauens der Dnge in Gott zu erweiſen, zu Behauptungen greife, die er nicht beweiſen könne. Dahin gehöre die ungerechtfertigte Trennung von Perception und Idee (être représentatif), als ob in der Perception gar keine Wahrnehmung deſſen, was am wahrgenommenen Dinge iſt, oder was dieſes ſelber iſt, enthalten ſein könnte; dahin gehört ferner die Behauptung, daß die Seele durch ſich entfernte Gegenſtände wahrzunehmen gar nicht im Stande ſein könne, woraus denn unter Anderem auch folgen würde, daß ſie abweſend gedachte Gegenſtände

---

[1]) De vraies et fausses idées. Cöln, 1683.

[2]) Libri IV cogitationum rationalium de Deo, anima et malo, in quibus, quid de hisce Cartesius ejusque sequaces, boni aut secus senserint, omnisque philosophiae certiora fundamenta, atque inprimis tota metaphysica verior continentur. Amſterdam, 1677; 1685; 1715.

[3]) Oeuvres diverses, Tom. II^tome. Ueber Leibnitzens Bemerkungen zu Locke's Kritik vgl. Geſch. d. Thom., S. 603 ff.

gar nicht erkennen könnte. Malebranche möchte gerne auf eine einfachſte und natürlichſte Art erklären, wie die Seele zur Kenntniß der Dinge außer ihr komme; welche Erklärung iſt natürlicher, als dieſe, daß Gott der Seele die Fähigkeit ertheilte, die Körper zu erkennen, und den Körpern die Fähigkeit, von der Seele erkannt zu werden? Damit werden jene Entitäten oder Ideen, von welchen Malebranche ſelber nur ſo dunkle, ſchwer zu entwirrende Dinge zu ſagen weiß, als angebliche Mittler der Erkenntniß vollkommen überflüßig. Und wozu auch jene Malebranche'ſchen Ideen? führen ſie etwa dazu, die wirklichen Dinge außer der Seele zu erkennen? Mit Nichten. Die Sonne, die man ſieht, iſt nach Malebranche nicht diejenige, welche man wahrnimmt, ſondern eine intelligible Sonne. Und ſo ſchiebt ſich allenthalben dem wirklichen ſinnlichen Objecte ein intelligibles unter; einzig dieſes kann von der Seele erkannt werden, weil ſie mit ihm unmittelbar vereiniget iſt, während ſie, wie Malebranche ſich ausdrückt, mit den wirklichen Sinnendingen nicht unmittelbar vereiniget iſt, dieſelben daher auch nicht erkennen kann.

Genoveſi iſt mit der in dieſen Gegenbemerkungen Arnauld's vorausgeſetzten Identität von Perception und Idee nicht einverſtanden [1]). Ist auch Malebranche's Lehre vom Schauen in Gott verfehlt, ſo iſt doch die ihr zu Grunde liegende Unterſcheidung von Perception und Idee, und die Motivirung dieſer Unterſcheidung richtig. Es iſt vollkommen wahr, daß wir die Dinge nicht nach ihrem Anſich (in se ipsis) percipiren. Vielmehr percipirt die Seele in ſich d. i. in ihr ſelbſt (in se ipsa) die Dinge, und könnte ſie nach ihrem Anſich nur dann percipiren, wenn dieſelben formaliter in der Seele vorhanden wären, was doch Arnauld ſelber gewiß nicht zugeben würde. Es iſt vollkommen richtig, wenn Malebranche ſeine êtres representatifs von den Perceptionen unterſcheidet. Auch Arnauld nimmt einen Unterſchied beider an, aber nur einen beziehungsweiſen; die Vorſtellung heiße Perception in Beziehung auf die afficirte Seele, Idee in Beziehung auf das afficirte Object. Darnach wären alſo deßungeachtet Perception und Idee ſachlich dasſelbe. Daraus würde aber folgen, daß entweder die Seele die Ideen von Außen in ſich aufnimmt, wie das Wachs den Druck des Models, oder, wenn dieß für anſtößig befunden wird, daß die Seele ſelber die Perceptionen aus ſich hervorbringe, d. h. die Ideen aller Dinge ſich erſchaffe. Beides iſt offenkundig falſch, mithin Arnauld's Anſicht unrichtig [2]).

[1]) Metaph., tom. III, p. 181 ff.

[2]) Vgl. hiezu über Arnauld: Geſch. d. Thom., S. 600 ff.

Eben ſo wenig iſt aber Genoveſi mit Malebranche's Schauen in Gott einverſtanden. Er ſieht in der von Malebranche behaupteten Einigung des menſchlichen Geiſtes mit Gott einen kaum verhüllten Pantheismus. Zudem reiche die Einigung der Subſtanzen nicht aus, wenn nicht nebenbei auch noch eine Einigung der Thätigkeiten ſtatt hat. Die Einigung wird alſo poſtulirt, um den gewünſchten Satz erweiſen zu können, was augenſcheinlich einer petitio principii gleichkommt. Heißt der Satz: Wir ſchauen Alles in Gott, ſo viel, als: wir ſchauen die Dinge in Gott wie in einem Spiegel, ſo müßte Gott gleich dem Spiegel ein von uns angeſchautes Object ſein. Zudem begreift man nicht, warum nicht Jeder Alles in Gott ſieht, da Gott in ſeiner abſoluten Einfachheit Jedem Alles ungetheilt darbieten muß; man begreift nicht, wie der Menſch ſo viel Unnützes, Falſches denken könne, man begreift den Unterſchied der geiſtigen Fähigkeiten der Menſchen nicht u. ſ. w. Soll das „in Deo“ ſo viel heißen als: velut in lumine et in principio, ſo iſt Malebranche's Lehre nichts Neues, ſondern etwas längſt von den Scholaſtikern Gelehrtes. Genoveſi berührt auch im Allgemeinen die Berufung Malebranche's auf die Auctorität des heiligen Auguſtinus, ohne indeß etwas ſonderlich zur Aufhellung der Sache Dienliches beizubringen. Etwas ausführlicher behandelt dieſen, übrigens ſchon von dem Auguſtiner Chorherrn Gusmann [1]) erledigten Punct Liberatore [2]), welcher zugibt, daß mehrere Ausſprüche Auguſtin's, vereinzelt genommen und aus dem Contexte geriſſen, Malebranche's und Gioberti's Ontologismus zu begünſtigen ſcheinen könnten, daß ſich aber aus dem Contexte, ſowie durch Vergleichung der betreffenden Stellen mit vielen anderen ſofort unverkennbar der richtige Sinn herausſtelle. Unverkennbar wolle Auguſtinus die Immutabilität unſerer geiſtigen Erkenntniſſe nicht unmittelbar, ſondern mittelbar aus den göttlichen Ideen begründen; Thomas Aquinas, der in den wahren Sinn der Auguſtiniſchen Aeußerungen doch gewiß eben ſo gut, wie irgend einer der Neueren eingedrungen, ſtelle beharrlich in Abrede, daß Auguſtinus ein unmittelbares Schauen Gottes lehre [3]).

Leibnitz [4]) findet die Beweiſe ungenügend, welche Malebranche zur

[1]) Vgl. Geſch. d. Thom., S. 634 ff.

[2]) Della conoscenza intellettuale, Bd. I, S. 215 ff.

[3]) Vgl. Gent. III, 47; 1 qu. 84, art. 5. Ueber Liberatore's Widerlegung der Malebranche'ſchen Theorie vgl. Geſch. d. Thom., S. 609—611.

[4]) Examen des principes du R. P. Malebranche. Opp., p. 690 ff.

Vermögen zuſchreibt, die Notionen der Einzeldinge aus den Erfahrungsgegenſtänden zu abſtrahiren, ſo wird man weiters auch dem intellectus possibilis noch das Vermögen zuſchreiben müſſen, die in den Einzeldingen und in den Complexen von Einzeldingen oder Notionen derſelben und überhaupt in der gegebenen Erfahrung ſich ausdrückenden Ideen zu appercipiren, und dieſes Apperceptionsvermögen wird dasjenige ſein, was in der deutſchen Sprache Vernunft heißt, die von der ratio der Scholaſtiker weſentlich verſchieden iſt. Man wird einem geiſtig entwickelten Menſchen nicht abſprechen, daß er Ideen habe; man wird Demjenigen, der etwas Gegebenes ideal auffaßt, nicht den Glauben aufzwingen können, er habe ſeine Ideen aus der Erfahrung abgezogen; er iſt ſich vielmehr bewußt, dieſelben in die gegebene Erfahrung hinein zu tragen. Sie können ihm auch nicht eingezeugt ſein; denn eingezeugt wird dem Menſchen nur die Erkenntniß, die natürliche ſowohl als die übernatürliche. Die Ideen können dem Menſchen nicht eingezeugt, ſie können in ihm nur geweckt werden; ſie ſchlummern als latentes Licht in ſeiner geiſtbegabten, gottähnlichen Seele [1]), ſie ſind das, was man an einem begabten Menſchen Geiſt (actu ſeiend) nennt, nicht als beſonderes Vermögen, ſondern im Allgemeinen als Fähigkeit einer in einem höheren Elemente ſich klärenden Auffaſſung der Dinge, in welcher ſich, ihm ſelber unbewußt, ſein eigenes Weſen reflectirt, und demnach unwillkürlich eine in ſeiner unveräußerlichen Beſchaffenheit begründete Uebereinſtimmung ſeines Denkens mit ſeinem Sein hervorſtellt. Die Formen und Arten ſeiner ideellen Auffaſſung ſind durch ſein Weſen, wie es als gottgedachte Wirklichkeit exiſtirt, präfigurirt. In dieſem Sinne kann man dann wohl auch ſagen, daß er, der Geiſtmenſch, ſich ſelber angeboren iſt. Er denkt ſich jedes kleinere und größere Ganze und den Kosmos ſelber als eine organiſche Totalität, weil ſein eigenes Weſen ein in ſich abgeſchloſſenes organiſches Totum iſt, und alle vielverſchlungenen Kreiſe, Syſteme und Ordnungen des Univerſums in ſeinem Weſen mikrokosmiſch nachgebildet ſind; er denkt einen über den Welten waltenden Gott, weil in ihm ſelber ein über alle Manifeſtationen ſeines bewußten und unbewußten Lebens erhabene Selbſtmacht ſich offenbart und weil die Seele im Leibe, und der Menſch innerhalb des von ihm beherrſchten äußeren Thätigkeitskreiſes

---

[1]) Ipsum enim lumen intellectuale — ſagt der heilige Thomas Aq. — quod est in nobis, nihil est aliud, quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur veritates aeternae. *1. qu. 84, art. 5.*

waltet, wie Gott im Universum waltet. Er denkt Gott als schöpferische, alltragende und alldurchdringende Macht, weil seine Seele innerhalb des von ihr umfaßten und beherrschten Wirkungs- und Thätigkeitsgebietes ähnliche Thätigkeiten übt. Nicht, als ob der Mensch aus diesem Wissen von sich und seinem Wesen und Thun jene Gedanken über Gott und Universum gewänne; sondern weil er eben das ist, und so ist, was und wie er ist, und weil er also solcher sich selber angeboren ist, ist es ihm natürlich, so zu denken, und er wird allezeit so denken, sobald nur die entsprechenden Bedingungen zur Weckung seines höheren Geistlebens zusammentreffen.

Das der menschlichen Seele als intellectiver Seele wesentlich eignende und angeborne Vernunftlicht ist etwas ganz Anderes, als Rosmini's angeborne Seinsidee [1]), die einen dem Menschen angebornen Denkinhalt bezeichnet. Unter jenem Vernunftlicht ist, wie schon erwähnt, ein dem intellectus possibilis eignendes Vermögen, die in Natur und Geschichte sich realisirenden göttlichen Gedanken zu appercipiren, gemeint. Ein solches Vermögen, so latent es sein mag, und so sehr es bei der menschlichen Fehlbarkeit und Verderbtheit der Irreleitung und dem Mißbrauche preisgegeben sein mag, wird wohl kaum Jemand in Abrede stellen, der die Möglichkeit einer philosophischen Erkenntniß zugibt. Anders verhält es sich mit Rosmini's angeborner Seinsidee, welche ihr Urheber gleichfalls mit einem Lichte vergleicht, und welche ein ungenannter Vertheidiger Rosmini's mit dem von Thomas gelehrten concreirten Lichte des menschlichen Intellectes identificiren will [2]). Liberatore [3]) weist diese Identification mit Recht zurück. Rosmini's Anhänger glaubt die Sache so geben zu müssen: Thomas vergleicht das Licht der Vernunft mit dem physischen Lichte der Körperwelt; nun ist dieses an sich und in den Farben, die es an den Körpern erscheinen macht, ein Object für das Auge; also ist auch das geistige Licht ein Object des Intellectes. Liberatore weist nach, daß Thomas unter dem Auge des Geistes den intellectus possibilis, unter dem Lichte des intellectus agens versteht. Der Gegner kann nicht nachweisen, daß dem heiligen Thomas das ens in communi das erste Object unseres Erkennens sei, wie doch der Fall sein müßte, wenn es mit Ros-

[1]) Vgl. Gesch. d. Thom., S. 163 u. 637.

[2]) La luce dell' occhio corporeo e quella dell' intelletto. Parallelo osservato da F. P. V. Venedig, 1857.

[3]) Della conoscenza intellettuale. Rom, 1858. Tom. II, S. 310 ff.

mini's angeborner Seinsidee identiſch ſein ſoll. Nec primum objectum intellectus nostri — ſagt Thomas — secundum praesentem statum est quodlibet ens et verum, sed ens et verum consideratum in rebus materialibus [1]). Alſo iſt die Thomiſtiſche Idee des Seins eine abſtrahirte, nicht eine aprioriſch vorhandene angeborne Idee. Daran reihen ſich aber noch andere Unterſchiede von wichtigſtem Belange [2]). Während nach Thomas das noch unbeſtimmte Sein eine reine Potentialität ausdrückt, iſt es bei Rosmini von Gott, dem ens actualissimum, nur dadurch verſchieden, daß es bloß eine ideale, von der realen Form verſchiedene Form ausdrückt. Bloß im Verhältniß zum Worte, nicht aber im Verhältniß zu irgend einer anderen Idee iſt die Rosminiſche Seinsidee in potentia. Endlich ſagt Rosmini das Sein von Gott und den Creaturen univoce aus. Es hilft ihm nichts, zwiſchen einem doppelten Sinne des Wortes „Sein" zu unterſcheiden, und zu behaupten, daß Thomas die Univocität in Hinſicht auf das als Exiſtenz verſtandene Sein zugebe [3]). Thomas lehnt jedwede Univocität zwiſchen Gott und den Creaturen in ſo ausſchließender Weiſe ab, daß jede Berufung auf ihn zu Gunſten irgend einer anderen Meinung ſchlechtweg abgeſchnitten iſt [4]).

Der Streit über die angebornen Ideen und den Urſprung der Ideen überhaupt gehört der nachſcholaſtiſchen Epoche der Philoſophie an, und datirt von der Zeit her, als man, zufolge der Abkehr von der peripatetiſchen ſpeculativen Phyſik auch mit der damit zuſammenhängenden Erkenntnißlehre brach. Carteſius und Gaſſendi repräſentiren in erkenntnißtheoretiſcher Beziehung die zwei Extreme, in welche das philoſophiſche Denkſtreben zufolge des Bruches mit der Scholaſtik auseinanderfuhr. Carteſius redete einem theilweiſen aprioriſtiſchen Idealismus das Wort, Gaſſendi verfiel in einen ſenſiſtiſchen Empirismus. — Carteſius habe ſehr Unrecht gehabt — bemerkt rügend Gaſſendi — ſich den Einflüßen der Lehren Baco's zu entziehen, und dem Verſtande zuzutrauen, daß derſelbe ohne Hilfe der Dinge die Wahrheit finden könne. Alle unſere Erkenntniß ſtammt aus den Sinnen; unſere Seele iſt urſprünglich eine leere Tafel,

[1]) De spirituali creatura, art. 10.

[2]) Della conoscenza I, p. 412 ff.

[3]) Vgl. Geſch. d. Thom., S. 465, Note 1. und S. 829.

[4]) Impossibile est aliquid univoce praedicari de Deo et creatura *(Pot., qu. 7, art. 7; 1. qu. 13, art. 5.)*; Nihil de Deo et rebus aliis potest univoce praedicari *(Gent. I, c. 32)*.

im Verſtande iſt nichts, was nicht zuvor in den Sinnen war, und nicht durch die Sinne in jene leere Tafel geſchrieben würde. Nichts deſto weniger — fahren die Verfaſſer der Logik von Port-Royal weiter [1]) — geſteht Gaſſendi zu, daß nicht alle Ideen in unſerem Geiſte geradezu aus den Sinnen ſtammen; er behauptet, daß einige Ideen durch Zuſammenſetzung aus ſinnlichen Vorſtellungen, durch Ampliation und Diminution der auf ſinnlichem Wege erlangten Vorſtellungen, durch Nachbildung und Ausbildung von Vorſtellungen nach Analogie appercipirter Sinnesvorſtellungen entſtehen. Und ſo kommen wir denn auch dazu, Gott, welchen wir nicht mit Sinnen wahrnehmen können, unter dem Bilde eines ehrwürdigen Alten uns vorzuſtellen. Daraus würde denn folgen, daß wir Alles, was wir immer denken und begreifen, nur in Bildern denken können, welche jenen unſerer ſinnlichen Wahrnehmungen und Imaginationen ähnlich ſind. Dieß iſt nun eben ſo ſehr der Religion als der wahren Philoſophie entgegen. Wir haben doch gewiß die allerdeutlichſte Vorſtellung davon, daß wir denken; und es kann keinen klareren Satz geben als jenen: Cogito ergo sum. Niemand zweifelt an der Wahrheit desſelben; und doch könnte er nicht ſo unmittelbar einleuchten, wenn man nicht von dem, was „Sein“ und „Denken“ iſt, vollkommen deutliche Vorſtellungen hätte. Wer wird aber behaupten wollen, daß dieſe beiden Vorſtellungen durch Sinneswahrnehmung gewonnen oder aus irgend welchen ſinnlichen Bildern geformt wären? Es wird alſo nichts übrig bleiben als zu ſagen, daß die Seele dieſe und andere Vorſtellungen durch ſich ſelber bilde (former de soi même), obgleich es oft geſchieht, daß ſie zur Hervorbringung derſelben durch ſinnliche Einwirkung äußerer Gegenſtände veranlaßt wird; gleichwie der Maler durch das ihm gebotene Geld zur Anfertigung eines Bildes veranlaßt wird. Das, was die Gaſſendiſten über unſere Vorſtellung von Gott ſagen, würde den craſſeſten Anthropomorphiten Ehre machen; ſie werfen unſere wahren Ideen von geiſtigen Dingen in eine Claſſe mit den falſchen Imaginationen, welche aus der üblen Gewohnheit entſpringen, ſich Alles in ſinnlichen Vorſtellungen faßlich machen zu wollen. Hätten wir keine andere Vorſtellung von Gott als die Gaſſendiſtiſche, ſo wären alle unſere Ausſagen über Gott, über Gottes Einfachheit, Unkörperlichkeit, Unſichtbarkeit, Allgegenwart u. ſ. w. falſch; wir müßten glauben, daß der heilige Geiſt wie eine Taube ausſieht, wir müßten uns Gott als einen

[1]) L'art de penser, P. I, chap. 1.

Laut denken, weil der Laut: „Gott“ in uns die Vorſtellung „Gott“ erweckt. Gerade dieß aber, daß das Bild des Lautes nicht das Bild des Gedankens ſelber iſt, mag zum Beweiſe dienen, daß der Laut und jeder andere ſinnliche Eindruck nur Anlaß iſt, daß die Seele ſelber den Gedanken bildet, und daß dieſer Gedanke zum Laute keine innere Beziehung hat, dieß ausgenommen, daß die Seele gewohnt iſt, bei Wahrnehmung eines beſtimmten Eindruckes auch einen beſtimmten Gedanken zu faſſen.

Damit iſt jedoch vor der Hand nur ein negativer Entſcheid erzielt, und ſo viel geſagt, daß unſere Vorſtellungen nicht aus den Sinnen ſtammen. Nun erübrigt aber weiter auch noch, poſitiv anzugeben, wie und auf welchem Wege die Seele zu ihren Vorſtellungen gelangt, welche ſie, wie die Verfaſſer der Art de penser zu zeigen verſuchten, nicht aus den ſinnlichen Wahrnehmungen geſchöpft haben kann. Bringt ſie dieſelben durch ſich ſelbſt hervor? Dieß behaupten zu wollen — bemerkt Malebranche [1]) — hieße die Seele Gott gleichſtellen und ihr ein ſchöpferiſches Vermögen beilegen; denn man doch die Realität der Gedanken nicht läugnen wollen, und da dieſe geiſtiger Natur ſind, ſo wäre ihre Hervorbringung noch ein größeres Wunder, als die Hervorbringung eines früher nicht geweſenen körperlichen. Man ſage nicht, die Idee werde nicht eigentlich geſchaffen, ſondern aus einer anderen Sache hervorgebracht. Dieſe andere Sache trägt nichts zum Produciren der Seele bei, und abgeſehen hievon iſt es z. B. noch weit ſchwieriger, aus einem Steine einen Engel machen, als einen Engel aus Nichts machen, weil im letzteren Falle wenigſtens die Annihilirung des Steines überflüßig iſt. Man wird ſagen, Ideen ſeien keine Subſtanzen; dieß ändert aber nichts an der Sache, weil, ſo wenig man aus einem Geiſte ein Viereck bilden kann, das keine Subſtanz iſt, eben ſo wenig aus einer materiellen Subſtanz ſich etwas Geiſtiges formen läßt, obſchon dieß keine Subſtanz iſt. Und geſetzt, der Geiſt könnte eine Idee creiren, ſo müßte in ihm doch auch ein Vorbild vorhanden ſein, nach welchem die zu creirende Idee gebildet werden ſoll d. h. er müßte die Idee bereits haben, welche doch durch ihn erſt werden ſoll. Dieſen und ähnlichen Schwierigkeiten — fährt Malebranche weiter — glauben Andere zu entgehen, die da ſagen, der Geiſt brauche die Ideen nicht zu ſchaffen, weil ſie ihm bereits anerſchaffen ſeien. Wie wäre jedoch dieß möglich! Eine einzige mathematiſche Figur, z. B. die Ellipſe, kann unter

[1]) Recherche, Liv. III, P. II.

unbegränzt vielen Modificationen gedacht werden, wenn man bei conſtanter Belaſſung ihrer kleinen Axe die große Axe fortwährend ändert. Alſo müßte bereits rückſichtlich dieſer einzigen Figur dem menſchlichen Geiſte eine unbegränzte Zahl von Ideen anerſchaffen ſein. Und ſo verhält es ſich mit den möglichen Modificationen der übrigen Figuren, Körper, Eigenſchaften der Körper u. ſ. w. Daß alle dieſe möglichen Vorſtellungen dem Geiſte eingeſchaffen ſein ſollen, iſt geradezu unglaublich. Und geſetzt, die Seele wäre ein ſolches Magazin unbegränzt vieler Ideen, ſo wäre ſie rathlos, wenn es ſich darum handelte, auch nur bei der einfachſten Wahrnehmung irgend eine derſelben auf den Gegenſtand der Wahrnehmung zu beziehen, da, wie anderweitig feſtſteht, der Sinneseindruck kein Bild des einwirkenden Gegenſtandes darbietet, die Seele ſomit auch nicht wüßte, welche aus den unzählig vielen Ideen auf den durch die Wahrnehmung indicirten Gegenſtand zu beziehen ſei. Es bleibt alſo, unter Abweiſung noch einiger anderer eben ſo unzuläßiger Annahmen einzig nur dieß übrig, daß wir die Dinge in den von Gott uns vorgehaltenen Gedankenbildern derſelben ſchauen, was uns begreiflich und annehmbar wird, wenn wir erfaſſen, daß Gott uns innerlich nahe und der Ort der Geiſter ſei, gleichwie der Raum der Ort der Körper iſt.

Gegen dieſe Theorie Malebranche's erſchienen beſondere Gegenſchriften von Arnauld [1]), Poiret [2]), Locke [3]) und von dem lutheriſchen Theologen Georg Pritz in Greifswalde († 1732). Arnauld findet, daß Malebranche, um die alleinzige Möglichkeit des Schauens der Dnge in Gott zu erweiſen, zu Behauptungen greife, die er nicht beweiſen könne. Dahin gehöre die ungerechtfertigte Trennung von Perception und Idee (être représentatif), als ob in der Perception gar keine Wahrnehmung deſſen, was am wahrgenommenen Dinge iſt, oder was dieſes ſelber iſt, enthalten ſein könnte; dahin gehört ferner die Behauptung, daß die Seele durch ſich entfernte Gegenſtände wahrzunehmen gar nicht im Stande ſein könne, woraus denn unter Anderem auch folgen würde, daß ſie abweſend gedachte Gegenſtände

---

[1]) De vraies et fausses idées. Cöln, 1683.

[2]) Libri IV cogitationum rationalium de Deo, anima et malo, in quibus, quid de hisce Cartesius ejusque sequaces, boni aut secus senserint, omnisque philosophiae certiora fundamenta, atque inprimis tota metaphysica verior continentur. Amſterdam, 1677; 1685; 1715.

[3]) Oeuvres diverses, Tom. IIeme. Ueber Leibnitzens Bemerkungen zu Locke's Kritik vgl. Geſch. d. Thom., S. 603 ff.

gar nicht erkennen könnte. Malebranche möchte gerne auf eine einfachſte und natürlichſte Art erklären, wie die Seele zur Kenntniß der Dinge außer ihr komme; welche Erklärung iſt natürlicher, als dieſe, daß Gott der Seele die Fähigkeit ertheilte, die Körper zu erkennen, und den Körpern die Fähigkeit, von der Seele erkannt zu werden? Damit werden jene Entitäten oder Ideen, von welchen Malebranche ſelber nur ſo dunkle, ſchwer zu entwirrende Dinge zu ſagen weiß, als angebliche Mittler der Erkenntniß vollkommen überflüßig. Und wozu auch jene Malebranche'ſchen Ideen? führen ſie etwa dazu, die wirklichen Dinge außer der Seele zu erkennen? Mit Nichten. Die Sonne, die man ſieht, iſt nach Malebranche nicht diejenige, welche man wahrnimmt, ſondern eine intelligible Sonne. Und ſo ſchiebt ſich allenthalben dem wirklichen ſinnlichen Objecte ein intelligibles unter; einzig dieſes kann von der Seele erkannt werden, weil ſie mit ihm unmittelbar vereiniget iſt, während ſie, wie Malebranche ſich ausdrückt, mit den wirklichen Sinnendingen nicht unmittelbar vereiniget iſt, dieſelben daher auch nicht erkennen kann.

Genoveſi iſt mit der in dieſen Gegenbemerkungen Arnauld's vorausgeſetzten Identität von Perception und Idee nicht einverſtanden [1]). Iſt auch Malebranche's Lehre vom Schauen in Gott verfehlt, ſo iſt doch die ihr zu Grunde liegende Unterſcheidung von Perception und Idee, und die Motivirung dieſer Unterſcheidung richtig. Es iſt vollkommen wahr, daß wir die Dinge nicht nach ihrem Anſich (in se ipsis) percipiren. Vielmehr percipirt die Seele in ſich d. i. in ihr ſelbſt (in se ipsa) die Dinge, und könnte ſie nach ihrem Anſich nur dann percipiren, wenn dieſelben formaliter in der Seele vorhanden wären, was doch Arnauld ſelber gewiß nicht zugeben würde. Es iſt vollkommen richtig, wenn Malebranche ſeine êtres representatifs von den Perceptionen unterſcheidet. Auch Arnauld nimmt einen Unterſchied beider an, aber nur einen beziehungsweiſen; die Vorſtellung heiße Perception in Beziehung auf die afficirte Seele, Idee in Beziehung auf das afficirte Object. Darnach wären alſo deßungeachtet Perception und Idee ſachlich dasſelbe. Daraus würde aber folgen, daß entweder die Seele die Ideen von Außen in ſich aufnimmt, wie das Wachs den Druck des Models, oder, wenn dieß für anſtößig befunden wird, daß die Seele ſelber die Perceptionen aus ſich hervorbringe, d. h. die Ideen aller Dinge ſich erſchaffe. Beides iſt offenkundig falſch, mithin Arnauld's Anſicht unrichtig [2]).

[1]) Metaph., tom. III, p. 181 ff.

[2]) Vgl. hiezu über Arnauld: Geſch. d. Thom., S. 600 ff.

Eben ſo wenig iſt aber Genoveſi mit Malebranche's Schauen in Gott einverſtanden. Er ſieht in der von Malebranche behaupteten Einigung des menſchlichen Geiſtes mit Gott einen kaum verhüllten Pantheismus. Zudem reiche die Einigung der Subſtanzen nicht aus, wenn nicht nebenbei auch noch eine Einigung der Thätigkeiten ſtatt hat. Die Einigung wird alſo poſtulirt, um den gewünſchten Satz erweiſen zu können, was augenſcheinlich einer petitio principii gleichkommt. Heißt der Satz: Wir ſchauen Alles in Gott, ſo viel, als: wir ſchauen die Dinge in Gott wie in einem Spiegel, ſo müßte Gott gleich dem Spiegel ein von uns angeſchautes Object ſein. Zudem begreift man nicht, warum nicht Jeder Alles in Gott ſieht, da Gott in ſeiner abſoluten Einfachheit Jedem Alles ungetheilt darbieten muß; man begreift nicht, wie der Menſch ſo viel Unnützes, Falſches denken könne, man begreift den Unterſchied der geiſtigen Fähigkeiten der Menſchen nicht u. ſ. w. Soll das „in Deo“ ſo viel heißen als: velut in lumine et in principio, ſo iſt Malebranche's Lehre nichts Neues, ſondern etwas längſt von den Scholaſtikern Gelehrtes. Genoveſi berührt auch im Allgemeinen die Berufung Malebranche's auf die Auctorität des heiligen Auguſtinus, ohne indeß etwas ſonderlich zur Aufhellung der Sache Dienliches beizubringen. Etwas ausführlicher behandelt dieſen, übrigens ſchon von dem Auguſtiner Chorherrn Gusmann [1]) erledigten Punct Liberatore [2]), welcher zugibt, daß mehrere Ausſprüche Auguſtin's, vereinzelt genommen und aus dem Contexte geriſſen, Malebranche's und Gioberti's Ontologismus zu begünſtigen ſcheinen könnten, daß ſich aber aus dem Contexte, ſowie durch Vergleichung der betreffenden Stellen mit vielen anderen ſofort unverkennbar der richtige Sinn herausſtelle. Unverkennbar wolle Auguſtinus die Immutabilität unſerer geiſtigen Erkenntniſſe nicht unmittelbar, ſondern mittelbar aus den göttlichen Ideen begründen; Thomas Aquinas, der in den wahren Sinn der Auguſtiniſchen Aeußerungen doch gewiß eben ſo gut, wie irgend einer der Neueren eingedrungen, ſtelle beharrlich in Abrede, daß Auguſtinus ein unmittelbares Schauen Gottes lehre [3]).

Leibnitz [4]) findet die Beweiſe ungenügend, welche Malebranche zur

---

[1]) Vgl. Geſch. d. Thom., S. 634 ff.

[2]) Della conoscenza intellettuale, Bd. I, S. 215 ff.

[3]) Vgl. Gent. III, 47; 1 qu. 84, art. 5. Ueber Liberatore's Widerlegung der Malebranche'ſchen Theorie vgl. Geſch. d. Thom., S. 609—611.

[4]) Examen des principes du R. P. Malebranche. Opp., p. 690 ff.

Begründung ſeiner Lehre vom Schauen der Dinge in Gott beibringt. Angenommen, daß Gott die reellen Dinge außer uns vernichtete, ſagt Malebranche, ſo würden wir ſie deßungeachtet noch ſehen; alſo ſehen wir ſie gegenwärtig in einer intelligiblen Welt. Dieſe letztere Folgerung iſt unſtatthaft; nur ſo viel könnte man allenfalls folgern: „Alſo würden wir dann (im angenommenen Falle der Vernichtung) die Dinge in einer intelligiblen Welt ſchauen.“. Und ſelbſt dieſe Folgerung iſt, an ſich genommen, noch nicht zwingend. Denn ein Gegner der Carteſiſch-Malebranche'ſchen Ideologie würde ſagen, daß für den Fall einer Vernichtung der äußeren Dinge Gott in den Seelen jene Species hervorbringen würde, welche gegenwärtig durch die Sinnendinge in uns cauſirt werden. Alſo bedarf es hiezu keiner eigenen intelligiblen Welt mit ihren entitativen Ideen. Und eben ſo überflüßig ſind dieſe, wenn wir, wie Leibnitz als wirklich geſchehend behauptete, ſelber in uns die inneren Phänomene unſeres Erkenntnißlebens produciren, ohne daß der Körper darauf Einfluß nähme. Niemand wird läugnen, daß es ewige Wahrheiten gebe; aber eben ſo wenig wird Malebranche erweiſen können, daß dieſe ewigen Wahrheiten Realitäten ſeien, welche ſich unſerer Seele im Denken dieſer Wahrheiten präſentiren. Auch hat Malebranche nur in Bezug auf die Realität der Raumesidee einen Nachweis verſucht. Er meinte nämlich, daß wir in der Vorſtellung vom Raume die Vorſtellung von etwas Unendlichem hätten; da nun unſere Seele endlich iſt, ſo könne die Idee des Raumes keine Modification der Seele ſein. Leibnitz geſteht zu, daß wir die Idee von etwas in ſeiner Vollkommenheit Unendlichem haben; um aber dieſes Unendliche zu denken, brauchen wir bloß das Abſolute zu denken, indem wir die Beſchränkungen vom Gedanken des Etwas fallen laſſen. Die Perception des Abſoluten iſt uns eigen, weil wir an demſelben in ſo weit participiren, als wir am Vollkommenſein Theil haben. Malebranche ſelber gibt zu, daß der Gedanke unſerer Seele vom Unendlichen, der eine Modification unſerer Seele iſt, endlich ſei; nur die Idee, die wir vom Unendlichen haben, ſoll unendlich ſein. Die Schwierigkeit, wie der endliche Gedanke die unendliche Idee als Object ſoll faſſen können, ſucht er durch die Auskunft zu beſeitigen, daß es ſich nicht darum handle, dasſelbe mittelſt des Gedankens zu meſſen; der Gedanke verfolgt das unendliche Object, ohne es als Ganzes zu umfaſſen, wie die Aſſymtote einer Hyperbel der anderen Aſſymtote ſich fortwährend nähert, ohne ſich je mit ihr zu berühren. Alſo — folgert Leibnitz daraus — kommen wir nicht zur

Anſchauung eines unendlichen Ganzen (Ganzes = ein aus Theilen Zuſammengeſetztes); jede noch ſo lange gerade Linie kann im Gedanken durch eine noch längere überboten werden, und ſo in's Unendliche fort — wir haben mit Einem Worte keine Anſchauung oder Idee (Vorſtellung) von einer unendlichen Ausdehnung, weil in der That keine ſolche Idee ſubſiſtirt. Dieſe Idee wird, wie jede andere Idee, unmittelbar durch Gott ſelbſt in uns hervorgebracht, und dieſe ununterbrochene Hervorbringung iſt eben die Vermittelung einer ununterbrochenen Participation der Menſchenſeele an der göttlichen Vollkommenheit [1]). In Kraft dieſer Participation ſind in der menſchlichen Seele die geſammte Arithmetik und Geometrie und überhaupt die nothwendigen Wahrheiten der Vernunft (im Gegenſatze zu den vérités de fait) virtuell [2]) enthalten, und die Seele findet dieſelben in Kraft göttlicher Einwirkung actuell durch ſich ſelbſt und in ſich ſelbſt. Die ſinnlichen Mittel, durch welche man Schüler zur Erkenntniß der mathematiſchen Wahrheiten und Sätze hinzuführen ſucht, ſind nicht an ſich, ſondern nur zufolge der präſtabilirten Harmonie zwiſchen Seele und Körper nöthig [3]). Dieſe letzte Bemerkung macht nun auch die Schwäche der Leibnitz'ſchen Auffaſſung ſofort in die Augen ſpringen, und deutet nebſtdem den Grund ſeiner Abweichung von der ſcholaſtiſchen Anſicht an. Wenn im Menſchen keine innere natürliche Correſpondenz zwiſchen Leib und Seele ſtatt hat, ſo kann der Urſprung des ſeeliſchen Vorſtellungs- und Denklebens zuhöchſt nur aus göttlicher Cauſalität abgeleitet werden; die nächſte wirkende Urſache desſelben aber kann ausſchließlich nur in der

---

[1]) Et c'est ainsi que notre esprit est affecté immédiatement par les idées éternelles qui sont en Dieu, lorsque notre esprit a des pensées qui s'y rapportent, et qui en participent. Et c'est dans ce sens que nous pouvons dire, que notre esprit voit tout en Dieu. *L. c., p. 697.*

[2]) Wie dieſes virtuell zu verſtehen ſei, erklärt Leibnitz: Lorsq'on dit, que les notions innées sont implicitement dans l'esprit, cela doit signifier seulement, qu'il a la faculté de les connoître; car j'ai fait remarquer qu'outre cela, il a la faculté de les trouver en soi et la disposition à les approuver quand il y pense comme il faut. *Nouveaux essais, Liv. I, chap. 1.*

[3]) Mais cela m'empêche point que l'esprit ne prenne les vérités necessaires de chez soi. On voit aussi quelques fois combien il peut aller loin sans aucune aide, par une Logique et Arithmetique purement naturelles, comme ce garçon Suedois, qui cultivant la sienne va jusqu'à faire de grands calculs sur le champ dans sa tête, sans avoir appris la manière vulgaire de compter ni même à lire et à écrire, si je me souviens bien de ce qu'on m'en a raconté. Ebendaſ.

Seele ſelber gelegen ſein, für deren Erkenntnißleben die Correſponden; mit der ſinnlichen Außenwelt etwas Zufälliges iſt, daher in dieſer Hinſicht auch die Verbindung der Seele mit dem Leibe als etwas Zufälliges und Unweſentliches erſcheint.

Wir haben bereits in der Geſchichte des Thomismus [1]) den weiteren Verlauf des Streites über die angebornen Ideen bis auf Rosmini und Balmes herab vorgeführt. Für die angebornen Ideen ſtanden im achtzehnten Jahrhunderte in katholiſchen Kreiſen bloß die Carteſianer ein, und ſpäter einige wenige Andere, welche im Gegenſatze zu dem um ſich greifenden Senſualismus durch Feſthaltung gewiſſer Elemente einer ſpiritualiſtiſchen Philoſophie die bedrohten Intereſſen der Religion und Moral zu wahren ſuchten. Sonſt aber wurden die angebornen Ideen faſt überall abgelehnt. Buffier erklärt, er habe, wenn man unter den angebornen Ideen nichts anderes verſteht, als was er unter dem sens commun verſtehe, gegen dieſelben nichts einzuwenden. Indeß bezeichnet dieſer sens commun in Buffier's Sinne weit weniger gewiſſe Wahrheiten, als vielmehr ein allen, oder wenigſtens allen einiger Maſſen geiſtig entwickelten und geiſtesgeſunden Menſchen gemeinſames Verhalten im Urtheile über Dinge, die ſich vernünftiger Weiſe nicht in Abrede ſtellen laſſen. Es ſind alſo die allergewöhnlichſten Urtheile des geſunden Sinnes damit gemeint, die ſich der Menſch aus ſeiner Lebenserfahrung unmittelbar oder mittelbar abzieht [2]). Dieſe Urtheile beziehen ſich indeß weit weniger auf die Frage von den angebornen Ideen, als vielmehr auf jene über die Gewißheit und über die erſten Fundamente aller vernünftigen Gewißheit. Buffier ſchlägt hiemit in der Philoſophie eine Richtung ein, welche ſpäter von Reid und Dugald Stewart fortgeſetzt worden iſt. Reid ſpricht von gewiſſen einfachen Acten unſeres Geiſtes, über welche ſich weiter keine Erklärung geben läßt; er rechnet zu denſelben auch die Grundſätze des geſunden Menſchenverſtandes, welchen wir Glauben ſchenken, ſo wie wir ſie vollziehen [3]).

[1]) S. 637 ff.

[2]) J'entends donc ici par le sens commun la disposition que la nature a mise dans tous les hommes ou manifestement dans la plupart d'entre eux, pour leur faire porter, quand ils ont atteint l'usage de la raison, un jugement commun et uniforme, sur des objets différents du sentiment intime de leur propre perception; jugement qui n'est la conséquence d'aucun principe antérieur. *Des premières verités*, n. 33.

[3]) Reid zollt Buffiers traité des premières vérités großes Lob; ſeit Ariſtoteles habe kein Philoſoph mehr über die erſten Principien ausführlich geſchrieben, Buffier's

Stattler [1]) lehnt die angebornen Ideen vermittelſt des aus der Wolff'ſchen Philoſophie geſchöpften Begriffes des Abſtrahirens, und der Ideenbildung überhaupt, ab. Alle Ideen, welche wir haben, drücken entweder etwas den Sinnendingen Eigenes, oder etwas den ſinnlichen und unſinnlichen Dingen Gemeinſames, oder etwas den unſinnlichen Dingen Eigenes aus. Die Ideen der erſten und zweiten Art erlangen wir entweder unmittelbar durch die Sinne, oder bilden ſie durch Abſtraction, indem wir nämlich Etwas aus dem Mannigfaltigen, was uns die ſinnlichen Wahrnehmungen darbieten, zum Gegenſtande einer geſonderten aufmerkſamen Betrachtung machen [2]) — oder auch durch Zuſammenſetzung [3]). Zu den Ideen der unſinnlichen Dinge gelangen wir mittelſt des sensus intimus, durch welchen wir die Veränderungen der Seele wahrnehmen, und weiters auch aus den auf dieſem Wege gewonnenen Ideen [4]) durch Abſtraction und Compoſition neue Ideen bilden. Solcher Art gelangen wir zu den Vorſtellungen von Subſtanz, Geiſt u. ſ. w., ja zur Vorſtellung von Gott ſelber [5]). Wir haben nur ideas adventitias und factitias; angeborne Ideen gibt es nicht.

Schrift hierüber ſei eine der beſten, welche die Philoſophie aufzuweiſen habe. Nach Dugald Stewart iſt Buffier einer der originellſten und ſcharfſinnigſten Denker deren das XVIII. Jahrhundert ſich rühmen kann.

[1]) Logica, §. 114.

[2]) Cum hac attendendi facultate ita utimur, ut in eodem objecto vel idea, in qua variae notae continentur, ita uni tantum earundem attentionem nostram affigamus, ut de ceteris quae praeterea insunt, omnino non cogitemus, mens nostra abstrahere, abstracte cognoscere notam illam, item formaliter (i. e. per ipsam cognitionem) distinguere dicitur, quae in se reipsa distincta non sunt: quatenus videlicet de una nota rei ejusdem cogitat, non item de altera; seu quatenus cogitatio et intuitus unius notae non est cogitatio et intuitus alterius. *Logica, §. 57.*

[3]) Libera haec potestas sic componendi varias ideas vocatur facultas combinatoria, vel etiam facultas fingendi; quia per eam variae rerum imagines effinguntur, quae a parte rei non existunt; sic humano capiti cervicem pictor equinam addit. *Logica, §. 58.*

[4]) Idearum loco, quas mens ipsa de se habet, et sensu intimo apprehendit ac intuetur, sunt ipsimet ejus actus, (qui et objecti simul et ideae sui ipsorum rationem habent respectu sensus intimi) atque mens ipsamet sub suis actibus veluti latens et per eos cognoscibilis. *Ibid. §. 112.*

[5]) Ipsius Dei ideam formamus abstrahendo perfectiones omnium entium, seu sensibilium seu insensibilium, ab eorum omnibus defectibus et combinando omnes earundem perfectiones in unam ideam. *Ibid.* §. 114.

Genoveſi [1]) formulirt ſein Urtheil über die Lehre von den angebornen Ideen in folgenden Sätzen: Es können nicht alle Ideen dem Geiſte concreirt ſein; ſind ihm aber nicht alle eingeboren, ſo iſt die Lehre von den angebornen Ideen eine unnütze Hypotheſe. Man muß Idee und Perception entweder als identiſch nehmen, oder beide von einander unterſcheiden; im erſteren Falle würden, wenn alle Ideen dem Menſchen angeboren wären, alle möglichen Perceptionen zugleich vorhanden ſein, was dem Selbſtbewußtſein des Menſchen widerſpricht; im letzteren Falle müßte dem Geiſte des Menſchen nicht bloß eine infinita, ſondern infinities infinita multitudo diſtincter Ideen eingegraben ſein, wie bereits Malebranche gezeigt hat. Können nun nicht alle Ideen dem Menſchen angeboren ſein, ſo müſſen einige derſelben ideae adventitiae ſein. Sollen dieſe ex sensu et conjectura ſtammen, warum nicht auch die übrigen? Denn dieſe Art des Urſprunges, nämlich ex sensu et conjectura, läßt ſich an den vornehmſten Ideen als möglich nachweiſen, und man hat keinen vernünftigen Grund, von einer zureichenden Erklärung ſolcher Art abzugehen. So verhält es ſich mit den Ideen von Gott, von erſten Principien der theoretiſchen und moraliſchen Wiſſenſchaften, von den abſtracten Ideen der Zahlen, der Proportionen u. ſ. w. Daß man auf Gott als nothwendig zu denkende Urſache des Seins und Beſtandes der Welt in der mannigfachſten Weiſe ſchließen könne, haben Thomas Aq., Locke, Derham, Nieuwentydt, Clarke u. A. in muſtergiltiger Weiſe gezeigt. Daß die erſten Axiome und Principien der Wiſſenſchaften, z. B. der Geometrie, aus Vergleichung entſpringen, iſt durch Locke zur Genüge nachgewieſen. Die moraliſchen Principien laſſen ſich aus den Ideen von Gott, Menſch, Natur und Zweck der menſchlichen Geſellſchaft ableiten.

Genoveſi läßt die Erklärung über den Urſprung der Ideen dahin geſtellt ſein, und erklärt ſich auch mit der von den Scholaſtikern gegebenen nicht einverſtanden. Die ſcholaſtiſche Doctrin ſetze einen influxus physicus der Seele auf den Leib, oder auch des Leibes auf die Seele voraus; dieſer influxus ſei aber etwas ſo Dunkles und Schwerverſtändliches, daß ſich nichts Rechtes darunter denken laſſe. Auch werde nicht begreiflich gemacht, wie die Seele die phantasmata von den Sinnen und vom Gehirne überkomme, und ſie dem intellectus passivus d. i. ſich ſelber offerire, es wäre denn, daß man neben dem intellectus passivus noch einen in-

[1]) Metaph., Tom. III, p. 203 ff.

tellectus agens annehme. Dieſer ſoll die materiell vorhandene Vorſtellung actuiren. Aber wie kann er dieß? Die Scholaſtiker ſagen: Nihil reducitur in actum nisi per ens in actu. Nun aber iſt der intellectus agens gemäß der Lehre derſelben Scholaſtiker ſelber nicht jederzeit in actu, muß alſo ſelber erſt in actum übergeführt werden. Durch wen? Durch die Sinnenbilder? Da kommen wir aber wieder auf den räthſelhaften influxus physicus. Durch Gott? Dieß würde auf den Occaſionalismus führen, und den intellectus agens überflüßig machen. Durch ſich ſelbſt? Dieß widerſtreitet dem zuvor angeführten Axiome der Scholaſtiker.

Unter dieſen Bedenken Genoveſi's erlediget ſich das erſte, den vermeintlich nothwendigen influxus physicus betreffend, in der ſcholaſtiſchen Theorie von ſelber durch die Beſtimmung des Verhältnißes von Körper und Seele, welche Eine Subſtanz bilden. Die Frage von der Communication des Sinneseindruckes aus dem leiblichen Organe an die Seele fällt weg, wenn die Seele ſelber das Empfindende iſt. So handelt es ſich alſo nur darum, wie die Empfindung und die mit der Empfindung verbundene Wahrnehmung ſich in ein Verſtehen, in eine Intellection umſetze. Dieſer Punct ſchien auch Rosmini [1]) in der auf Ariſtoteles ſich ſtützenden Doctrin des heiligen Thomas nicht genügend aufgehellt; er meint, Thomas beſchränke ſich darauf, der menſchlichen Seele ein Abſtractionsvermögen zuzuſprechen, ohne zu zeigen, wie ſich die zu abſtrahirenden Ideen wirklich bilden. Liberatore [2]) erwidert hierauf, daß ſich Thomas durchaus nicht in Vagheiten bewege, ſondern ganz beſtimmt angebe, was das Abſtrahiren zu bedeuten habe, nämlich das Percipiren der bloßen Quiddität des Sinnendinges, unter Ausſchluß der daſſelbe determinirenden individuellen Merkmale. Recht gut bemerkt Rosmini, daß den Urſprung der Ideen erklären ſo viel heiße, als den Urſprung der allgemeinen Begriffe erklären. Er täuſche ſich aber, wenn er glaube, ſie mit Hilfe der von ihm behaupteten angebornen Seinsidee beſſer erklären zu können. Dieſe ſei ein hors d'oeuvre, mit welchem nichts geholfen ſei, indem es ſeine Univerſalität nicht Anderen mittheilen könne, daher zur Bildung anderer Ideen beßungeachtet immer noch eine abſtracte Kraft erfordert werde. Rosmini findet, daß die Scholaſtik ſich in einem falſchen Zirkel bewege, wenn ſie den Allgemeinbegriff potentiell bereits in den

---

[1]) Ideologia, §. 238 ff.

[2]) Della conoscenza intellettuale. II, S. 275 ff.

Phantasmen enthalten sein lasse; dieß werde eben vorausgesetzt, um die nachfolgende Abstraction des Allgemeinen aus dem Individuellen zu erklären. Diese Unterstellung ist falsch; die Annahme einer potenziellen Präsenz des Allgemeinen in der sinnlichen Vorstellung stützt sich vielmehr auf die factisch und begreiflich feststehende Wahrheit, daß in jedem unter eine Species gehörigen Individuum ein von seiner Individualität ablösbares Allgemeines ist, welches eben die Natur desselben constituirt. Demnach enthält die Perception des Individuums z. B. des Petrus, ein Object, in welchem sich die Natur von der Individuation derselben abtrennen läßt, wofern nur auch eine cognoscitive Potenz vorhanden ist, welche zur Vornahme dieser Abtrennung befähiget ist. Dieß hat man aber, um einem weiteren Einwurfe Rosmini's zu begegnen, nicht so zu verstehen, als ob das Individuum aus Natur und Individualität wie aus zwei physisch verschiedenen Dingen zusammengesetzt sei, wie Rosmini voraussetzt, wenn er sagt, daß der scholastischen Ansicht zufolge der Sinn an der Sache mehr wahrnähme als der Verstand; nicht reell, sondern virtuell sind Individualität und Natur verschieden, und zufolge dieser Art von Scheidung kann der Intellect die eine von der andern trennen, was der Sinn nicht vermag, da er bloß das materiale Individuum wahrnimmt. Demzufolge hat der Sinn auch nicht nöthig zu urtheilen, wie Rosmini es der scholastischen Ansicht als nöthig unterschiebt; es genügt, daß er einfach das Individuum wahrnimmt. Aber wie soll man — fragt Rosmini — aus dem Singulären dasjenige abziehen können, was in ihm nicht ist? Das Allgemeine oder Commune ist nicht in den Singularitäten. Hier macht sich Rosmini einer dreifachen Verwechslung schuldig; er confundirt Universalität und Universales, direct Universales und reflectirtes Universales, Universales in actu und Universales in potentia. Nur von der Universalität, nicht aber vom Universalen kann man sagen, es sei damit nur eine Beziehung mehrerer Individuen zum menschlichen Verstande ausgedrückt; das Universale ist eine unter einem respectus communitatis aufgefaßte Quiddität, wie z. B. der Vater eine in Beziehung auf seinen Sohn aufgefaßte Quiddität ist. Nur auf das universale reflexum ferner paßt es, dasselbe etwas Beziehungsweises zu nennen, nicht aber auf das universale directum; das universale directum ist die aus dem Phantasma abstrahirte Quiddität, das universale reflexum resultirt aus der Vergleichung des mehreren Individuen Gemeinsamen als Vorstellung dessen, worin sie einander ähnlich sind. Dem universale directum ent-

ſpricht das ens actu, das universale reflexum iſt Ausdruck des in einer beſtimmten Mehrheit von Einzeldingen potentiell exiſtirenden Univerſalen. Rosmini findet es unerklärlich, daß der Intellect abſtrahiren könne, ohne zu wiſſen, was er thut; wie ſollte der Intellect Dinge trennen können, die er nicht kennt? Es müßte ihm beim Abſtrahiren eine bereits abſtrahirte Idee gegenwärtig ſein, um ihm als Regel für weitere Abſtractionen zu dienen. Dieſer Vorwurf läßt ſich gegen die Rosmini'ſche Application der angebornen Seinsidee zur Bildung ſynthetiſcher Urtheile retorquiren. Freilich antwortet Rosmini, zu dieſen Operationen ſei keine ausdrückliche bewußte Reflexionsidee auf die Seinsidee nöthig; jene Operationen machen ſich von ſelber. Dasſelbe läßt ſich, nur mit weit mehr Grund, von den erſten analytiſchen Operationen des Intellectes im ſcholaſtiſchen Sinne ſagen. Denn es iſt gewiß leichter zu begreifen, wie eine Kraft ein Compoſitum in ſeine Elemente ſcheidet, ohne dieſe früher einzeln für ſich wahrgenommen zu haben [1]), als es zu begreifen iſt, wie ſie Elemente ſoll zuſammenſetzen, d. i. eine Verbindung von Prädicat und Subject ſoll vornehmen und überdieß deren Identität ſoll affirmiren können, ohne daß ſie das Subject irgendwie kennt. Die ſynthetiſche Function im Sinne Rosmini's kann nur in Form eines Urtheiles vollzogen werden, welches nicht möglich iſt ohne vorausgehende Kenntniß der beiden Termini, die zu einander in Beziehung zu ſetzen ſind. Beim Abſtrahiren im ſcholaſtiſchen Sinne aber handelt es ſich nicht um ein Beziehen, ſondern einfach um ein Fallenlaſſen des Individuellen im Objecte der Erkenntniß. Rosmini meint, er könne ſich trotz aller gegebenen Mühe in das dem intellectus agens zugewieſene Geſchäft nicht hinein denken. Nun wohl, der Verſuch, die Rosminiſche Anſchauung ſich begreiflich zu machen, koſtet auch Mühe, und zwar, wie man fürchten muß, eine faſt vergebliche Mühe. Wie ſollen ſich das ideale Sein und die Senſation begegnen, ohne daß das eine in die Sphäre der anderen eingeht, und umgekehrt? Wie ſoll man es denkbar finden, daß die Senſation als bloße Modification des Subjectes einen terminus extrinsecus habe? Wie ſoll die Application des angebornen Seinsgedankens, der doch bloß als Gedanke vom möglichen Sein gemeint iſt, dem Gegenſtande der Wahrnehmung die wirkliche Exiſtenz als Prädicat verſchaffen? Wie ſoll ſich verhüten laſſen, daß dem Gegenſtande,

[1]) Cosa che fanno tuttodi i chimici nei loro fornelli — bemerkt Liberatore erklärend hiezu.

von welchem das Sein prädicirt wird, nicht auch die jenes Sein ſchmückenden caratteri divini beigelegt werden? Die ſcholaſtiſche Anſicht vom Abſtrahiren reducirt ſich darauf, daß die ſinnliche Vorſtellung und der intellectus agens ſich zu einander verhalten, wie die causa instrumentalis zur causa principalis. Das aus dem Zuſammenwirken beider Urſachen Reſultirende, die species impressa, hat von beiden etwas an ſich: vom Phantasma die Repräſentation des Seins des im Phantasma enthaltenen Subjectes, vom intellectus agens die Immaterialität der Repräſentation, mit welcher Immaterialität das Hinwegfallen aller individuirenden Merkmale gegeben iſt, ſo daß die Species reiner Ausdruck der Quiddität jenes Seins iſt, welches durch das im Phantasma enthaltene Subject vorgeſtellt wird. Man wundere ſich nicht über die Sublimirung der ſinnlichen Vorſtellung durch Einwirkung des intellectus agens; die causa instrumentalis erfährt hiemit nur, was z. B. dem Pinſel in der Hand Raphaels begegnet — es iſt der inſtrumentalen Kraft weſentlich, im Dienſte der causa principalis über ſich ſelber erhoben zu werden.

Der letzterwähnte Vergleich des intellectus agens mit einem Künſtler dient Liberatore dazu, an einer anderen Stelle [1]) den Unterſchied zwiſchen Locke's und Thomas' Abſtractionstheorie hervorzuſtellen. Man könnte nämlich vermuthen, daß, weil beide von der Seele als einer urſprünglichen tabula rasa ſprechen, auch eine große geiſtige Verwandtſchaft zwiſchen den erkenntnißtheoretiſchen Anſchauungen beider ſtatt hätte. Dieß wäre nun ein roher Irrthum. Bei Thomas iſt der intellectus possibilis eine noch nicht bemalte Tafel, welche der auf ſie aufzutragenden Farben und des Künſtlers harrt, der die Farben auftragen ſoll. Locke hingegen läßt anſtatt des Künſtlers einen Anſtreicher herzutreten, der auf die Tafel nicht Farben, ſondern einen Lehmüberzug aufträgt. Denn dasjenige, was in den Verſtand aufgenommen werden ſoll, ſind ihm nicht die durch eine rein geiſtige Kraft abſtrahirten Eſſenzen oder Quiddităten der Dinge, ſondern die Senſationen ſelber, um ſie ſodann in mannigfaltiger Art zu verarbeiten, was Locke in ſeiner Sprache Reflectiren nennt. Unter dem Künſtler wäre nach Locke nicht die geiſtige Lichtkraft zu verſtehen, welche der Seele das vom Sinne nicht Appercipirte ſichtbar macht, ſondern der Sinn ſelber, welcher ſeine Perceptionen dem Intellecte roh und unverarbeitet übermittelt. Der Intellect iſt bei ihm nichts Anderes als ein Vermögen, die Sinnesein-

[1]) A. a. O., S. 245 ff.

drücke zu recipiren; der Intellect hat kein anderes Object als dasjenige, welches auch der Sinn als ſolcher appercipirt, das objectum proprium des Sinnes iſt auch objectum proprium des Verſtandes. Locke's Syſtem iſt mit einem Worte roher Empirismus, welcher das andere Extrem zu den Ausſchreitungen des ſogenannten Idealismus bildet. Die Aufgabe des Verſtandes beſteht im Geiſte der Locke'ſchen Lehre einzig darin, die ſinnlichen Wahrnehmungen zu einem höheren Grade von Deutlichkeit zu erheben, und aus denſelben durch Scheidung und Zuſammenſetzung neue Vorſtellungen zu gewinnen. Daß auf ſolchem Wege eine Erhebung vom Beſonderen und Zufälligen zum Allgemeinen und Nothwendigen nicht möglich ſei, liegt auf der Hand; demgemäß gewinnt auch Locke von der Subſtanz keinen anderen Begriff, als jenen eines Complexes ſinnlicher Qualitäten, der Gedanke des Unendlichen entſteht nach ihm aus dem Gedanken einer unbeſtimmt fortgeſetzten Zuſammenſetzung des Endlichen, der Begriff der Urſächlichkeit aus der Wahrnehmung, daß im Gefolge beſtimmter Vorgänge beſtimmte andere einzutreten pflegen.

Wie die empiriſche Methode Baco's einen Locke hervorgebracht hat — fährt Liberatore fort [1]) — ſo iſt aus Locke's Empirismus Condillac's Senſismus herausgewachſen, der dem menſchlichen Verſtande ſechs Thätigkeiten: Aufmerkſamkeit, Vergleichung, Urtheil, Reflexion, Imagination, Ratiocination zuweiſt, alle dieſe Thätigkeiten aber in nichts Anderem, als in gewiſſen, ganz im Bereiche der Senſation ſtehen bleibenden Functionen beſtehen läßt. Er ſieht nicht, daß, wollte man auch die genannten ſechs Vermögen auf die Senſation als Grundprincip reduciren, noch immer eine von der Senſation verſchiedene Kraft nothwendig wäre, mittelſt welcher jene Kräfte die „Transformation der Senſation" zu vollführen hätten, wenn anders doch das Wort Transformation einen Sinn haben ſoll. Zudem laſſen ſich die genannten Thätigkeiten aus bloßer Senſation augenſcheinlich nicht erklären. So hat z. B. die Aufmerkſamkeit, welche nach Condillac darin beſteht, daß wir auf etwas gewiſſes Einzelnes unſer beſonderes Augenmerk richten, öfter ein unſinnliches Object, auf welches man demnach nicht die Sinne richten kann. Und auch bei ſinnlichen Eindrücken wird ohne Aufgebot einer gewiſſen ſeeliſchen Energie der Eindruck wenig oder gar nicht beachtet. Das Urtheilen will Condillac aus einer Vergleichung zweier Vorſtellungen erklären; das Vergleichen aber beſteht nach

[1]) Metaph. spec., p. 199.

ihm in der ſimultanen Perception zweier Vorſtellungen. Aber wie oft ſtellt ſich eine ſolche ſimultane Perception ein, ohne daß ein wirkliches Vergleichen ſtatt hat; und wie oft wird verglichen, ohne daß Convenienz oder Verſchiedenheit des Verglichenen percipirt wird, worin doch nach Condillac das Vergleichen beſtehen ſoll! Das Abſtrahiren iſt nach Condillac's Theorie ſchlechthin unerklärlich; denn durch die Abſtraction ſoll das Appercipirte aller jener individuirenden Bedingungen entkleidet werden, an welchen eben der Sinn haftet. Auch die von Laromiguiere († 1837) vorgenommenen Verbeſſerung der Condillac'ſchen Theorie reicht nicht aus, dieſelbe über Locke's Standpunkt hinauszuheben. Laromiguiere ſchreibt der Seele nebſt ihrem paſſiven Verhalten in der Senſation auch eine gewiſſe Actuoſität zu, deren Grundthätigkeit die Aufmerkſamkeit iſt; eine gedoppelte d. i. zwei Objecten zugewendete Attention ergibt das Vermögen der Vergleichung, eine gedoppelte Vergleichung conſtituirt die ratiocinirende Thätigkeit. Da nun aber die Attention einzig nur das Sinnliche als ſolches zum Objecte hat, ſo kommt die geſammte geiſtige Thätigkeit über den Kreis des Sinnlichen niemals hinaus.

So iſt alſo die durch den intellectus agens vollzogene Abſtraction das nothwendige Mittel, ſich vom Sinnlichen, welches als ſolches das Particuläre und Zufällige iſt, ſich zum Allgemeinen und Nothwendigen zu erheben. Hiebei entſteht nun die Frage, ob der abſtrahirende Intellect bloß das zu abſtrahirende Allgemeine, oder auch das Singuläre, von welchem das Allgemeine abſtrahirt wird, appercipire. Rosmini meint, die Scholaſtiker wüßten hierauf keine genügende Antwort zu geben, und ſprächen von einer reflexio quaedam, von welcher man nicht wiſſe, was man ſich darunter zu denken habe. Liberatore rügt dieſen Tadel und rechtfertiget den Ausdruck, der dem heiligen Thomas angehört; das Pronomen quaedam ſei abſichtlich gewählt, um anzudeuten, daß die Reflexion keine Reflexion im ſtrengen Wortſinne d. h. ein Zurückgehen des Intellectes auf einen vorausgegangenen Act des Intellectes, ſondern nur ein Zurückgehen auf einen dem intellectuellen Acte vorausgegangenen Act der ſenſitiven Potenz ſei. Dieſer Auffaſſung wird von Suarez [1]), der ſich in dieſem Puncte an Duns Scotus und an die Nominaliſten anſchließt, widerſprochen. Der Intellect — lehrt Suarez — erkennt die ſinnlichen Einzelnge direct (absque reflexione); wollte man dieß nicht zugeben, ſo müßte man dem

[1]) De anima. IV, c. 3.

Intellecte einen eigentlichen und distincten Gedanken vom Einzelnen ganz absprechen, wie dieß Cajetan auch wirklich gethan hat. Wenn Thomas Aq. [1]) behaupte, daß der Intellect nach vollzogener Abstraction sich auf das Phantasma zurückbeuge, aus welchem die species universalis abstrahirt worden, so sei zu fragen, wie der Intellect kraft dieser Reflexion zur Erkenntniß des Einzelnen als solchen kommen könne. Soll ihm das Phantasma das Object abgeben, mittelst dessen ihm das Einzelne kenntlich wird? Aber dann müßte er ja früher schon das fragliche Object selber kennen gelernt haben, häufig aber wissen und ratiociniren Menschen über sinnliche Einzelne, ohne daß sie sinnliche Bilder derselben haben. Auch wäre es eine Entwürdigung für den Intellect, ihm eine materielle Sache als objectum in quo des Erkennens zuzumuthen. Zudem wäre die Erkenntniß dieser materiellen Sache, des Phantasma nämlich, schon eine directe Erkenntniß eines materiale singulare, die doch im Principe abgelehnt werden will. Auch wäre eine besondere species intelligibilis nöthig, mittelst welcher im objectum in quo das äußere Sinnending erkannt würde; diese Species könnte aber keine species universalis sein, weil Species solcher Art sich gegen die singulären Besonderheiten indifferent verhalten. Soll das Phantasma die species per quam der Erkenntniß abgeben? Dieß geht abermals nicht an, indem eine res materialis nicht zu einem spirituellen Acte concurriren kann. Also kann man dem Intellecte eine directe Erkenntniß der Einzelnen nicht absprechen [2]), und diese, die individuirenden Bedingungen einer Sache repräsentirende Erkenntniß wird der Erkenntniß des Allgemeinbegriffes füglich vorausgehen,

---

[1]) Ver., qu. 2, art. 6.

[2]) Contra nostram tamen sententiam depromitur argumentum ex Aristotele de anima (III, text. 10) sic scribente: „Sensitiva ergo pars calidum discernit et frigidum, quorum quaedam est ratio caro, alia vero esse carnis discernit, aut separabili, aut sese habente ad seipsam, perinde ac se habet cum sese extendit linea reflexa.“ Ex quo loco infertur communiter singulare ab intellectu cognosci actu quasi reflexo. Sed non urget locus: quippe Aristoteles intendit solum eundem esse locum, qui cognoscit singulare et universale; nam sicut eadem linea curva est, et recta, habens se tantum diversimodo, ita et intellectus duo illa cognoscens. Sic exponit Philoponus, et insinuat Themistius in paraphrasi 3 de anima, c. 19 ad finem; quandocunque ergo Aristoteles pronuntiat intellectum esse universalium, sensum autem singularium, interpretandus erit, quod sensus cognoscat tantum singularia, intellectus vero non tantum, sed ultra singularia ad universalia quoque conscendat. *Anim. IV, c. 3, n. 9.*

der in der intellectuellen Erkenntniß des Einzeldinges bereits enthalten iſt [1]), mit diſtincter Bewußtheit aber erſt in das intellectuelle Erkennen eintritt, wenn bereits mehrere Individuen derſelben vom Intellecte erkannt worden ſind. Dieſe letztere Art von Abſtraction iſt von jener, welche in der intellectuellen Erkenntniß des Einzeldinges als ſolchen ſtatt hat, wohl zu unterſcheiden, und wird nicht durch den intellectus agens, ſondern durch den intellectus possibilis vollzogen [2]); ſie bezieht ſich nicht auf die Species, die in einem beſtimmten Dinge individuirt iſt, ſondern auf die durch die Species repräſentirte Natur, und wird im Unterſchiede von der abstractio formalis des intellectus agens die abstractio universalis genannt. Das auf dieſe Art als Erkenntnißobject im Intellect vorhandene Universale iſt das Universale metaphysicum als Abbild des in den ſingulären Einzeldingen individuirten Universale physicum, und als die im Intellecte vorhandene Erkenntniß der Natur eines jeden dieſer Dinge. Der Intellect kann aber weiters auch noch den Modus, unter welchem das Universale als Erkanntes im Geiſte exiſtirt, zum Gegenſtande der Betrachtung machen; dieſer Modus iſt das Denudirtſein von allen individuirenden Bedingungen der concreten Wirklichkeit, welches Denudirtſein als etwas in Wirklichkeit nicht Statthabendes auch nicht aus der Wirklichkeit abſtrahirt werden kann. Daher das universale logicum als conceptus objectivus eine bloße ratio rationis iſt, und als ſolche nur dann und inſoweit vorhanden iſt, als wirklich eine förmliche Bezugnahme auf die beſondere Art, in welcher das Universale im Intellecte exiſtirt, auf das Denudirtſein von allen individuirenden Bedingungen ſtatt hat. Dieſes Bezugnehmen iſt aber ein Act der Vergleichung; daher alſo zu ſagen iſt, daß, wie die intentio prima der Natur eines concreten Dinges durch Abſtraction gewonnen wird, ſo die intentio secunda zufolge eines reflexiven actus comparationis im Denken vorhanden ſei.

---

[1]) Si intellectus agens duas species abstrahit, unam repraesentantem hominem, alteram vero Petrum, abstrahet similiter aliam, atque aliam animalis, viventis ceterorumque superiorum generum, cum aequa sit distinctio omnium inter se graduum, etiam usque ad individuam differentiam. Consequens autem falsum est, jam enim multiplicabuntur intelligibiles species absque necessitate; cujus ratio a priori est, quoniam in inferiori omnia superiora continentur, sicque species repraesentans illud sufficiens principium est cognoscendi ista. *L. c. 1. n. 12.*

[2]) Vgl. das Oben S. 182 ff. über das ideale Vernunfterkennen Geſagte.

Alle Scholaſtiker weiſen der menſchlichen Seele das Vermögen einer intellectuellen Apprehenſion eines Sinnesdinges zu, und unterſcheiden dieſen Act von den nachfolgenden intellectuellen Thätigkeiten des Urtheilens und Ratiocinirens. Anders verfährt die Carteſiſche Philoſophie, die vermöge ihrer mechaniſtiſch-atomiſtiſchen Naturauffaſſung keine Subſtanzialformen der Dinge, ſomit auch keine denſelben entſprechende Concepte im menſchlichen Verſtande kennt. Daher mußte auch der Begriff des Abſtrahirens eine weſentlich modificirte Bedeutung annehmen. Die Logique de Port-Royal [1]) verſteht unter der durch Abſtraction gewonnenen Erkenntniß eine ſolche, welche durch das Eingehen in die Theile einer Sache gewonnen wird [2]), und gibt drei ſolcher Arten des Erkennens an. Man könne nämlich erſtlich einmal an einer Sache, ohne auf deren Subſtanz Rückſicht zu nehmen, einen beſtimmten Modus in's Auge faſſen z. B. die lineare Ausdehnung, weiters das Ausgedehnte nach zwei Dimenſionen zugleich betrachten, und zuletzt nach allen drei Dimenſionen, und ſo komme man endlich zu einem deutlichen Begriffe des Körpers. Dieß wäre die erſte Art des abſtractiven Erkennens. Eine zweite Art desſelben beſteht darin, daß man an einer Sache die verſchiedenen Modos auseinanderhält z. B. in der Bewegung die Richtung nach einem beſtimmten Orte, das Bewegtwerden ſelber, und die verſchiedenen Theile in einer und derſelben Determination der Bewegung; auf ſolche Art hat Carteſius Klarheit in die Vorſtellungen von Reflection und Refraction des Lichtes gebracht. Eine dritte Art der Abſtraction beſteht darin, daß man, wenn eine Sache mehrere Attribute hat, das eine, ohne an das damit ſachlich verbundene andere zu denken, zum Gegenſtande der Betrachtung macht; in dieſer Art kann ich z. B. darüber reflectiren, daß ich denke, ohne die Vorſtellung des Ich in die Betrachtung eintreten zu laſſen. Demzufolge kann die Vorſtellung, daß überhaupt Jemand denkt, auf jeden anderen Menſchen bezogen werden. So kann ich auch aus der Vorſtellung eines vor meinem Auge

---

[1]) Partie I, chap. 5.

[2]) So ſagt auch Legrand: Nascitur universalis idea per abstractionem, cum attributa, quae rei essentiam constituunt in varios gradus et velut in partes distribuimus. Nam licet rerum singularium ideae in aliquo conveniant, in pluribus tamen discriminantur. Unde quando mens id, in quo plures ideae similes reperiuntur abstrahit et seorsim quodammodo considerat, iis scil. neglectis, in quibus differunt, illud sic abstracte consideratum, idea universalis seu genus appellatur. *Inst. philos., p.* 27.

liegenden gleichſeitigen Dreieckes alle individuellen Umſtände ſeiner empiriſchen Darſtellung wegfallen laſſen, und einzig mich an die Vorſtellung der mathematiſchen Figur als ſolcher halten, die man ſodann viel ſchärfer und, ſo zu ſagen, reiner (plus nettement) faſſen wird. Ich kann weiters von der Gleichheit der Seiten abſehen, und bloß die allgemeine Vorſtellung vom Dreieck feſthalten; ich kann aus der Vorſtellung einer dreiſeitig begränzten Figur die beſtimmte Seitenzahl fallen laſſen und mich auf die Vorſtellung einer von geraden Linien begränzten Fläche beſchränken u. ſ. w. So gelangt man zu ſtets höheren Graden der Abſtraction und Allgemeinheit der Vorſtellungen.

Man erkennt aus dieſen Angaben hinlänglich, daß das Abſtrahiren hier nur als Vehikel einer logiſchen Methode gemeint iſt, die den Zweck hat, den Denkenden zu möglichſt klaren und deutlichen Vorſtellungen zu verhelfen über Dasjenige, was nicht ſchon unmittelbar klar iſt und nebſtdem vermöge ſeiner Einfachheit keiner Verdeutlichung bedarf. Von einer Abſtraction des Weſensgedankens einer Sache aus einer ſinnlichen Anſchauung kann bei den Carteſianern ſchon deßhalb keine Rede ſein, weil ſie den Ariſtoteliſchen Grundſatz: Nil in intellectu quod non ante fuerit in sensu, verwerfen. Die Seele erzeugt die Notionen der Dinge aus ſich ſelbſt, aus Anlaß der äußeren ſinnlichen Einwirkung; alle metaphyſiſchen Gedanken ſind ihr a priori eigen [1]), die (innere oder äußere) Erfahrung dient nur dazu, uns zu lehren, daß etwas ihnen Entſprechendes außer dem Denken wirklich vorhanden iſt, hinſichtlich des Gottesgedankens, der das Zeugniß ſeiner objectiven Wahrheit in ſich ſelbſt enthält, iſt ſelbſt dieſe Art von Teſtification durch Erfahrung überflüßig [2]). Zu jenen aprioriſchen Gedanken gehören denn auch die Univerſalien, welche nach des Carteſianers Legrand Ausdruck nichts anderes als Modi unſeres Denkens ſind, welchen als ſolchen keine äußere Realität entſpricht, weil es in Wirklichkeit nur lauter Einzeldinge gibt. Ein Univerſale nennt man, was von mehreren ſingulären Dingen zugleich ausgeſagt werden kann; dahin gehören

---

[1]) Als ideas innatas bezeichnet Carteſius die ideas Dei, mentis, corporis, trianguli, et generaliter omnes, quae aliquas essentias veras, immutabiles et aeternas repraesentant. *Ep. ad Mersennum.*

[2]) Existimo omnes illas, quae nullam negationem aut affirmationem includunt, esse nobis innatas; sensuum enim organa nihil nobis tale referunt, qualis est idea, quae illarum occasione formatur, et sic idea ista debuit esse antea in nobis. *Ep. ad Mersennum.*

die Angaben des generiſchen und ſpecifiſchen Charakters einer Sache, welcher letzterer jenen der ſpecifiſchen Differenz in ſich ſchließt, ferner die Angabe des commune Proprium und des commune accidens einer unter eine beſtimmte Species gehörigen Sache. Genus, Species und Differenz erſchöpfen die Eſſenz einer Sache, Proprium und Accidenz geben das aus dem eſſentiellen Charakter einer Sache Fließende an. Die Betrachtung einer Sache in Beziehung auf die fünf Prädicabilien iſt dienlich und geeignet, zu einer klaren und deutlichen Perception einer Sache zu verhelfen; ſie dient im Beſonderen dazu, ſich den ſpecifiſchen und generiſchen Charakter einer Sache, vom determinirteſten angefangen bis hinauf zum allgemeinſten, und umgekehrt wieder die in abwärts ſteigender Ordnung bis zum Individuum herab fortſchreitende logiſche Determination einer res communis klar zu machen. Im Ganzen aber legten die Carteſianer auf eine beſondere Behandlung der Lehre von den Univerſalien keinen allzu hohen Werth [1]), und fanden die ausführlichen Erörterungen der ſcholaſtiſch-peripatetiſchen Logik hierüber für ihre Zwecke wenig brauchbar, indem ſie ihre eigentliche Aufgabe darin ſuchten, die ſogenannten dunklen und confuſen Vorſtellungen des gemeinen Bewußtſeins über die Sinnendinge aufzuklären und zu verdeutlichen, während die ältere Logik nach ihrem Dafürhalten eben auf die Vorausſetzung der truglosen Richtigkeit der unmittelbaren und gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe gegründet geweſen. Demzufolge hatte auch die Carteſiſche Schule kein Verſtändniß für das, was die Scholaſtiker über das apprehenſive Erkennen des Intellectes geſagt hatten, und ſuchten die eigentliche Aufgabe des philoſophiſchen Denkens in einer inquiſitiven Thätigkeit des forſchenden Verſtandes [2]), durch welche allein erſt die Wahrheit, ſoweit ſie

---

[1]) Il sert de tres peu de savoir qu'il y a des genres, des especes, des differences, des propres et des accidens; mais l'importance est de reconnoitre les vrais genres des choses, les vraies especes de chaque genre, leurs vraies differences, leurs vraies proprietés, et les accidens qui leur conviennent. *Logique de Port-Royal, P. I, ch. 7.*

[2]) Quum in Philosophia non revelatio divina, non hominum traditio locum habeant, et ex praecedenti regula falsitatis suspectum esse debeat, quidquid a sensu proficiscitur; restat ut solus intellectus veritatis indagator constituatur, cui maxime proprium est, rerum naturas investigare, et de ipsis secundum attributa, quae illis competunt, ferre judicium. Quod non de essentiis seu naturis, ut Metaphysici vocant, abstractis solummodo intelligendum est, sed de quocumque particulari objecto quod sensus nostros ferit. Nam mens sola est, quae per organa videt, quae audit, quae palpat etc. Aurum enim e. g. quod

nicht ſchon aprioriſch feſtſtehe, ermittelt und zur Gewißheit erhoben werden könne. Dieß mußte denn letztlich zu einer grundſätzlichen Verwerfung des geſammten demonſtrativen Verfahrens der Scholaſtik führen, und zu Verſuchen neuer Methodenbildungen hindrängen. Im Geiſte der Carteſiſchen Philoſophie lag das inquiſitive Verfahren, deſſen Zweck die Gewinnung klarer und deutlicher Vorſtellungen von den Gegenſtänden der Unterſuchung iſt. Dieſem Verfahren liegt der Gedanke zu Grunde, daß Dasjenige, was klar und deutlich gedacht worden iſt, unmöglich falſch ſein könne, mithin auf objective Wahrheit unzweifelhaften Anſpruch habe. Daher das Axiom der Carteſianer: A nosse ad esse valet conclusio. Die Regeln dieſer analytiſchen Methode ſind in Malebranche's Recherche de la vérité ausführlich entwickelt; als leitender Grundſatz ſteht die Mahnung an der Spitze, ja keinem Satze beizuſtimmen, der nicht ſo evident wahr ſei, daß man ihn nicht zurückweiſen könne, ohne eine innere Pein und geheime Vorwürfe der Vernunft über die Zurückweiſung desſelben zu empfinden. Die Mittel, dieſer Forderung des philoſophiſchen Gewiſſens zu genügen, ſind der Hauptſache nach, daß man das Subject der Betrachtung nach Ausſcheidung deſſen, was nicht zur Sache gehört, in ſeine Theile zertheile, und von dem Einfachſten anfangend, einen nach dem anderen vornehme, vom einfachen zum zuſammengeſetzten fortſchreite, daß man die bei Erforſchung der einzelnen Puncte ſich ergebenden Ideen unter einander nach allen Regeln der Combination mit einander vergleiche u. ſ. w. Das Ziel dieſer Regeln iſt, wie aus den vielen eingeſtreuten Beiſpielen hervorleuchtet, die Gewinnung einer auf dem Wege rationeller Beobachtung erlangten analytiſchen Erkenntniß der Natur, für welche ſich Malebranche ſelbſt ſehr lebhaft intereſſirte. Ob aber damit auch das Weſen der Naturdinge ſelber erkannt ſei? dieß konnte von Seite der Carteſianer nur inſofern behauptet werden, als ſie vorausſetzten, daß in der analytiſchen Erkenntniß der Naturphänomene und in der Nachweiſung ihrer mathematiſchen Geſetzmäßigkeit

---

nuper ex aurifodina extractum est, primum aspicientibus terrae speciem pro se fert, et cum nondum coaluit, indigestum est; arenae potius quam metallo simile. Ubi vero fornaci immissum est, telluris formam ammittit, illius partes inter se nectuntur, fulget velut in manu astrum; et quod antea sordebat, fit omnibus delicium. Quid igitur ad auri naturam pertinere percipiebam? Nihil eorum profecto, quae sensibus attinguntur, quum illa omnia quae sub visum aut tactum cadebant, immutata sint, et auri substantia eadem remaneat. *Legrand, Inst. phil., p. 12.*

bereits das ganze Verständniß der Naturdinge erschöpft sei. Daher beruhte die Annahme einer Sufficienz ihrer Methode für ein philosophisches Verständniß der Natur auf einer petitio principii, und das postulirte Princip ist offenbar ein falsches Princip, wenn es anders wahr ist, daß bloß ein Erkennen durch Ideen ein philosophisches Erkennen sei. Malebranche suchte sich ein solches Erkennen durch seine Lehre vom Schauen in Gott zu retten; eben diese unhaltbare Nothflucht aber, die das Intelligible d. i. das Ideale nur dadurch zu retten weiß, daß sie es in Gott hinein verlegt, beweist, wie sehr sich in der Cartesischen Denkart das Verständniß der Natur entgeistet hatte. Die Scholastiker mochten von sehr vielen Dingen und Erscheinungen der Natur unrichtige Begriffe haben; aber sie hatten und anerkannten Ideen von den Naturdingen, und wie sie in diesen Dingen verwirklichte Ausdrücke göttlicher Gedanken sahen, so bedeuten auch ihre intentiones primae oder intellectuellen Apprehensionen der Sinnendinge nicht Begriffe (im logischen Sinne), sondern Ideen derselben. Denn der logische Begriff ist ja erst das Ergebniß einer der intellectuellen Apprehension oder Conception nachfolgenden reflectirenden Thätigkeit, durch welche der Inhalt der appercipirten Idee zergliedert wird. Die intellectuellen Apprehensionen der Scholastiker sind Ideen, geistige Lichtbilder der Dinge, und so konnten die Scholastiker mit Recht die objective Wahrheit derselben behaupten; während aus der von Cartesius geforderten Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe die objective Wahrheit derselben sich nicht folgern läßt [1]). Daraus erklärt sich auch, wie Lamennais, welcher im Bewußtsein seiner gebildeten Zeitgenossen den Cartesischen Begriff der abstrahirten Denkklarheit vorfand, sich genöthiget sehen konnte, die objective Giltigkeit der menschlichen Ver-

[1]) Balmes stellt als scheinbares Paradoxon den Satz auf: „Das Princip der Evidenz ist nicht evident.“ Beweis: „Dieses Princip lautet, in der einfachsten Form ausgesprochen, folgendermaßen: Das Evidente ist wahr. Ich behaupte, daß dieser Satz nicht evident sei. Wann wäre er evident? Wenn wir in der Idee des Subjectes das Prädicat sähen. Dieß ist aber nicht der Fall. Evident ist das, was mit Klarheit gesehen wird, was sich dem Geiste ganz klar darstellt. Wahr ist das, wobei Conformität der Idee mit dem Objecte vorhanden ist. Ich frage nun, wie sehr man auch die Idee „mit Klarheit gesehen“ analysiren möge, kann man in ihr jene andere „dem Objecte conform“ entdecken? Hier ist ein ungeheurer Sprung vorhanden, man geht von der Subjectivität zur Objectivität über; man behauptet, daß die subjectiven Bedingungen der Reflex der objectiven sind; man macht den Uebergang von der Idee zu ihrem Object, einen Uebergang, der das transscendentalste, schwierigste, dunkelste Problem der Philosophie bildet.“ Fund. d. Phil. Bd. I, §. 221.

nunfterkenntniß von der allgemeinen Uebereinſtimmung der Menſchen abhängig zu machen, da ihm durch das Carteſiſche Kriterium der Wahrheit auch nicht einmal die erſte und nächſte aller Ueberzeugungen, die Gewißheit der eigenen Exiſtenz verbürgt ſchien [1]). Lamennais ſpricht dem Menſchen nicht das intellectuelle Erkennen ab; er behauptet aber nebenbei mit eben ſo großer Entſchiedenheit, der Menſch könne ſeine intellectuellen Erkenntniſſe nicht auf dem Wege des Raiſonnirens gewinnen [2]). Da er von den durch intellectuelle Apprehenſionen gewonnenen Ideen der Dinge als Grundelementen aller intellectuellen Erkenntniß nichts weiß, ſo bleibt ihm nichts übrig, als ſich auf die allgemeinen Ueberzeugungen der menſchlichen Geſellſchaft zu berufen, deren Zeugniß für die objective Wahrheit und Gewißheit unſerer intellectuellen Erkenntniſſe einſtehen muß. Dieſelbe Urſache, welche Lamennais auf ſeine Lehre vom sens commun hindrängte, führte den Marquis Bonald auf den Gedanken, alle intellectuelle Erkenntniß aus einer durch die Sprache vermittelten Ueberlieferung der Ideen zu erklären, wobei ſich ihm eine ungerechtfertigte Identification jener Ideen, die in den intellectuellen Notionen der einzelnen Dinge enthalten und aus-

[1]) In einem Geſpräche zwiſchen einem Carteſianer und einem Narren läßt Lamennais den Narren fragen: Repondez seulement, sur quelle preuve croyez-vous à votre existence? Comment en êtes-vous certain? *Le Cartesien:* Parce que quand je dis „Je suis, j'existe" j'ai une claire et distincte perception de ce que je dis. *Le fou:* Vous convenez donc que tout ce que l'on perçoit clairement et distinctement est vrai? *Cart.* C'est le premier principe de ma philosophie. *Fou.* Et comment êtes-vous sûr que vous avez une perception claire et distincte de votre existence? *Cart.* Parce qu'il m'est impossible d'en douter. *Fou.* A merveille! je vois avec joie que vous avez parfaitement compris ma doctrine. Venez donc, mon cher disciple et embrassez votre maître. Vous ne pouvez plus le désavouer maintenant; car je vous déclare que jai une perception très-claire et tres-distincte, que je suis réellement Descartes; et la preuve que cette perception est très-distincte et très-claire, c'est qu'il m'est impossibile d'en douter. *Defense de l'essai sur l'indifference,* p. IX.

[2]) Dieß iſt der Sinn ſeiner kritiſchen Skizze, die er über die Geſchichte aller bisherigen Philoſophie entwirft. Vgl. Geſch. d. Thom., S. 790 ff. Lamennais tadelt an Leibnitz (a. a. O., S. 793), daß demſelben die unmittelbaren Apprehenſionen des Intellectes als wahr gelten. Soweit damit implicite die oben vertretene ſcholaſtiſche Anſicht berührt wurde, wäre zu erinnern, daß es ſich bei den intellectuellen Apprehenſionen als erſten Acten des Intellectes eben nur um die Idee des Gegenſtandes, nicht aber um ſpäter vielleicht mannigfach zu berichtigende Vorſtellungen vom Objecte der Idee handle. Wir haben in unſeren Erkenntniſſen ein Dreifaches zu berückſichtigen: die Wahrheit, Gewißheit und Richtigkeit derſelben.

gedrückt ſind, mit den leitenden Ideen der religiöſen, ſittlichen und politiſchen Geſellſchaft unterſchob. Offenbar hatte er zufolge ſeiner eigenen Erklärungen vornehmlich die Ideen letzterer Art im Auge [1]); aber vom Einfluße der Carteſiſchen Denkart beherrſcht, kannte er außer dem von ihm im Vereine mit Malebranche verworfenen aprioriſtiſchen Denken angeborner Wahrheiten nur das raiſonnirende Denken, und ſubſtituirte dem nach ſcholaſtiſcher Lehre durch den Intellect producirten Worte das überlieferte Wort [2]). Auf dieſe Bedeutung des überlieferten Wortes ſich ſtützend, rechtfertiget er, daß Lamennais das Carteſiſche Cogito ergo sum nicht als einen philoſophiſch gewiſſen Satz gelten läßt, wofern nämlich damit geſagt ſein ſoll, daß wir die Gewißheit jenes Axioms lediglich aus uns ſelbſt geſchöpft hätten. Vermöchten wir doch den fraglichen Satz gar nicht zu denken, wenn uns nicht die Worte, in welchen wir ihn zu denken haben, überliefert wären! Ohne das Mittel der Sprache, die ſich der Menſch nicht ſelber gibt, hätte er kein Bewußtſein um ſein Sein und ſein Denken, weil er ohne Sprache gar nicht denken, ſomit auch nicht wiſſen (Gewißheit haben) könnte. Seine Exiſtenz wäre und bliebe wohl auch dann eine Wahrheit, aber von einer Gewißheit derſelben (d. h. über dieſelbe) könnte dann keine Rede ſein [3]).

Die beſte Widerlegung oder vielmehr Richtigſtellung der Bonald'ſchen Theorie vom Worte findet ſich in der ſcholaſtiſchen Theorie vom Worte als natürlichem Ausdrucke der intellectuell apprehendirten Notion eines

[1]) En supposant le fait du don primitif du langage, nous découvrons facilement l'origine pour chacun de nous des idées de vérités générales, morales ou sociales; car ses idées n'etant connues de notre esprit que par les expressions qui les lui rendent présentes et perceptibles, nous les retrouvons toutes et naturellement dans la société à laquelle nous appartenons, et qui nous en transmet la connaissance en nous communiquant la langue qu'elle parte. *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales. Tom. I, chap. 1.*

[2]) Il y avait dans le monde de la géométrie avant Newton, et de la philosophie avant Descartes; mais avant le langage, il n'y avait rien, absolument rien, que les corps et leurs images; puisque le langage est l'instrument nécessaire de toute opération intellectuelle et le moyen de toute existence morale. Tel que la matière, que les livres saints nous representent informe et nue, inanis et vacua, avant la parole féconde qui la tira du chaos, l'esprit aussi avant d'avoir entendu la parole est vide et nu. *L. c., chap. 2.*

[3]) *Bonald* sur un dernier ouvrage de Mr. l'Abbé de la Mennais. Abgedruckt im Anhange zu Lamennai's Defense sur l'indifference.

fingulären Objectes. Man kann ſich hierüber nicht wahrer ausdrücken, als Suarez [1]), wenn er das Wort (zunächſt das verbum mentis) als Terminus oder Abſchluß des Erkenntnißactes bezeichnet, und dieß näher dahin beſtimmt, daß das Wort realiter et formaliter ipse actus cognoscendi in facto esse (im Gegenſatze zum Erkenntnißacte in fieri) ſei. Gegen Duns Scotus [2]) und die mittelalterlichen Nominaliſten Durand, G. Biel wird die modale Diſtinction des Wortes von der actio cognoscitiva (in fieri) feſtgehalten, unter Hinweis auf die heiligen Väter und Lehrer der Kirche, auf einen Auguſtinus, Johannes Damasc., Anſelmus, Thomas Aq., welche eben durch ihr Beſtreben, die generatio verbi divini zu erklären, auf Beobachtung eines analogen Vorganges im menſchlichen Intellecte hingeführt worden ſind. Das innere Wort iſt ein natürliches Product und Ergebniß des Erkenntnißactes, und immanenter Zweck desſelben; demgemäß iſt es falſch, das Wort mit einigen Thomiſten: Capreolus, Silveſter von Ferrara, Cajetan vom Intellectionsacte ſachlich abzuſcheiden, und es gleichſam als Spiegel und Bild, in welchem die erkannte Sache betrachtet würde, hinzuſtellen, als ob es gleichſam nur dazu diente, die Anſchauung der Sache ſelber zu erſetzen. Daraus folgt nun erſtlich einmal, daß jede Intellection die Production eines Wortes zum Ergebniß habe, und auch die dereinſtige Anſchauung Gottes keine wortloſe ſei, wie die Thomiſten behaupten. Man kann Suarez in dieſem ſeinem Widerſpruche gegen die Thomiſten nur beiſtimmen; denn obwohl kein geſchaffener Intellect Gott begreifen, daher auch nicht jenen Einen Namen ausſprechen kann, mit welchem Gott ſich ſelber nennt, ſo wird Gott doch auf eine dem geſchaffenen Intellecte faßbare Weiſe dadurch offenbar, daß er ſich demſelben im endloſen ſeligen Sein des letzteren ſucceſſiv nach den unendlich vielen Seiten ſeines Weſens zeigt, welche in eben ſo vielen Ideen des geſchaffenen Intellectes apprehendirt, und in eben ſo vielen Namen, als unendlich vielen Namen deſſen, welchen keine Namen nennen, ausgeſprochen werden.

Wie man nun aber auch das Verhältniß des Wortes zum Erkenntnißacte faſſen mag, ob in Suarez' Weiſe, oder ob in jener der von ihm bekämpften Thomiſten, jedenfalls iſt durch die ſcholaſtiſche Anſicht vom inneren Worte als Producte des Gedankens die Bonald'ſche Theorie aus-

[1]) De anima, III, c. 5.

[2]) Vgl. Geſch. d. Thom., S. 82. — Vgl. auch Kleutgen, Philoſophie der Vorzeit (Münſter, 1860), S. 351, §. 217.

geſchloſſen. Das äußere hörbare Wort kann in dieſem Falle den Gedanken im Menſchen wecken und den Menſchen zur Erzeugung des inneren Wortes ſollicitiren; aber es kann ihm den fertigen Gedanken nicht unmittelbar überliefern, der Empfänger muß denſelben in ſich ſelbſt hervorbringen. Was der Menſch nicht ſelber denkt, wird er, wenn er es auch hundertmal von anderen ausſprechen hört, nie verſtehen. Demnach würde auch eine Tradition von Ideen durch Wort und Schrift, obwohl eine primäre Grundbedingung aller Cultur und Civiliſation, für ſich allein nicht ausreichen, die Menſchen in das Verſtändniß der Wahrheit einzuführen. Eine ſtets ſich wiederholende und Jedermann zugängliche Erfahrung zeigt, daß man Niemanden nöthigen könne, unter einem ihm überlieferten Worte genau das zu verſtehen, was es im Sinne des Ueberliefernden bedeutet; die Möglichkeit des Andersverſtehens und des Mißverſtehens iſt ein Beweis, daß es eine gewiſſe vom Einfluße des hörbaren Wortes unabhängige Thätigkeit des intellectus agens gebe. Der einzelne Laut für ſich ſteht in einem zufälligen Verhältniße zu dem Gedanken, deſſen hörbarer Ausdruck er iſt; er läßt ſich, wenn die mit einander Verkehrenden ſich darüber einigen wollen, durch einen anderen erſetzen, und ein und derſelbe Menſch kann ſeine Gedanken und Empfindungen in verſchiedenen Sprachen ausdrücken. Die bloßen Empfindungslaute ſind allerdings in den verſchiedenen Sprachen gleichförmiger, ſie ſind unmittelbarere und weniger zu mißdeutende Ausdrücke des menſchlichen Inneren, aber ſie ſind, ſoweit ſie eben nur Aeußerungen des natürlichen Gefühles ſind, keine Sprache des Gedankens. Jeder articulirte Ausdruck iſt etwas durch menſchliche Selbſtthätigkeit Gemachtes, was auch anders geformt und gegliedert ſein könnte; und die einzige nicht zu mißdeutende und für alle gleich verſtändliche, weil unmittelbar und weſentlich d. i. durch ſich ſelbſt das Innere ausdrückende Verlautbarung, die Muſik nämlich, gibt eben nur das Nichtauszuſprechende kund, oder Dasjenige, was der Gedanke nicht mit ſcharfer Beſtimmtheit faſſen kann, weil er ſelber darin zerfließt. Wahr iſt, daß der hörbare Laut, das Wort, ein nothwendiges Mittel zur Fixirung des Gedankens iſt; in dieſem Sinne genommen hat aber das Wort nur eine werkzeugliche Bedeutung, den an das Wort geknüpften Gedanken muß der Menſch in ſich ſelbſt hervorbringen. Wenn Bonald ſagt: der Menſch denke früher das Wort, als er den Gedanken ausſpreche [1]), ſo kann dieß ſtrenge und ſchlechthin

[1]) „L'homme, intelligence servie par les organes, pense sa parole, avant de parler sa pensée.“

nur in Beziehung auf Denkobjecte gelten, welche der ſinnlichen Erfahrung entrückt, und nebſtbei auch keine Gegenſtände der inneren Selbſtwahrnehmung ſind. Denn die ſinnlichen Gegenſtände kann er ſich, wenn ſie abweſend ſind, durch ſeine Imagination vorhalten, ſein Denken darüber wird kaum von den mit denſelben verknüpften Bezeichnungen abhängig ſein — und eben ſo wenig ſein Wiſſen um die unmittelbar appercipirten ſeeliſchen Acte des Empfindens, Vorſtellens, Imaginirens u. ſ. w. Geſetzt, er vergäße die Wortbezeichnungen ſinnlicher Gegenſtände und ſeeliſcher Vorgänge, dieſelben würden deßungeachtet noch Gegenſtand ſeiner Erinnerung und ſeines Nachdenkens ſein können. Die innerliche Denkthätigkeit ſtützt ſich fundamental auf die bildliche Vergegenwärtigung der Objecte, welche Gegenſtände des Denkens ſind. Der erſte Menſch konnte ſich, weil nicht nur die äußere Welt vor ſeinen Blicken balag, ſondern auch Gott ſelbſt ſich ihm auf eine dem Weſen des Menſchen als Erdenwanderers angemeſſene Weiſe offenbarte, Alles, was er nicht unmittelbar ſah, berührte und wahrnahm, bildlich vergegenwärtigen, Himmliſches und Irdiſches; das Wort, zu deſſen Ausſprechen er durch einen von Gott in ihm ſollicitirten und geleiteten Drang ſeiner eigenen Natur veranlaßt wurde, diente ihm zur Fixirung, zur feſten und beſtimmten Geſtaltung und Begränzung ſeines inneren Gedankenlebens, und war ihm überhaupt unentbehrliches Inſtrument ſeines geiſtigen Lebens und Verkehres; aber es wurde ihm nicht eingegeben und geoffenbart, ſondern er fand es ſelber unter göttlicher Führung und Leitung [1]), deren Zwecken und Abſichten es weiterhin wieder als Vehikel zur Fortführung der dem Finden der Sprache vorangehenden Offenbarungsthätigkeit mittelbar oder unmittelbar dienſtbar gemacht wurde.

Ventura poſtulirt das Wort aus anderen Gründen als den eben angegebenen; nach ihm iſt es mit dem Gedanken ſo unzertrennlich verknüpft, daß es ohne denſelben gar nicht gedacht werden könne, ſo wie man den Menſchen nicht als bloße Seele ohne Leib denken könne [2]). Liberatore [3]) macht auf das Schiefe und Falſche in dem Vergleiche zwiſchen Menſch und der im Worte ausgedrückten Idee aufmerkſam; das Wort iſt dem

[1]) Formatis igitur, Dominus Deus, de humo cunctis animantibus terrae et universis volatilibus coeli, adduxit ea ad Adam, ut videret, quid vocaret ea; omne enim quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen ejus. 1. Mos. 2, 19.

[2]) Vgl. Geſch. d. Thom. S. 456.

[3]) Della Conoscenza I, S. 291 ff.

Gedanken kunſtgemäß angebildet, nicht aber auf natürliche Weiſe mit ihm vereiniget, wie der Leib mit der Seele vereiniget iſt. Der natürliche Leib des Gedankens iſt das innere Bild des Gegenſtandes, das im inneren Sinne recipirte Phantasma, welches nicht vom Worte, ſondern von der ſinnlichen Perception abhängt. Das Wort iſt nicht ſo ſehr Leib als vielmehr Hülle, unter welcher der Gedanke des Menſchen ſich nach Außen offenbart. Verfehlt iſt — fährt Liberatore fort — weiter auch Rosmini's Anſicht, welche im Worte ein ſtellvertretendes Zeichen erblickt, welches den Allgemeinbegriff des Einzeldinges in unſer Denken einführen ſoll, gleichwie die Senſation die intellectuelle Perception des Einzeldinges veranlaßt. Somit hätte der Menſch nur mittelſt der Sprache von der unſinnlichen und moraliſchen Welt Kenntniß. Muß er aber die Sprache nicht verſtehen, und in das Wort, welches ihm einen Blick in die intelligible Welt erſchließen ſoll, nicht einen beſtimmten Sinn legen, in deſſen Ermangelung das Wort ganz nutzlos wäre? Alſo muß der Geiſt in der intellectiven Apprehenſion des Gegenſtandes den Allgemeinbegriff desſelben appercipiren und aus der ihm eingezeugten Species abſtrahiren können; mithin wird die univerſale Intellection nicht durch das Wort als ſolches gewirkt, ſondern durch den intellectus agens. Die Function des intellectus agens kann ſonach, wie man ſieht, auch nicht durch Rosmini's angeborne Seinsidee erſetzt werden, ſo wenig als durch das intuitive Erkennen Gioberti's, welcher gleichwohl erſt in dem durch die Sprache vermittelten Erkennen den Menſchen zum wirklichen Denken und Begreifen kommen läßt [1]). Dem Geſagten zufolge darf man ſich nicht wundern, daß Rosmini's und Gioberti's Anhänger über die Bedeutung der Sprache für das menſchliche Erkennen ſich faſt eben ſo ausdrücken, wie die Traditionaliſten, während umgekehrt de Bonald hinwiederum nicht Anſtand nimmt, angeborne Gedankenkeime im Menſchen anzuerkennen [2]), und von dieſem Geſichtspuncte aus, gleich

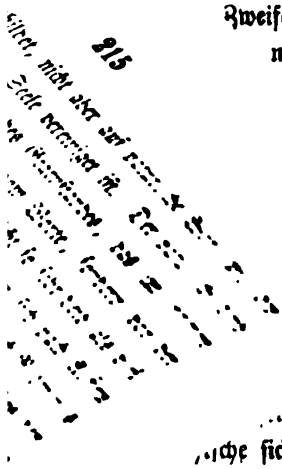
[1]) Die Idee iſt nach Gioberti kein Concept des denkenden Geiſtes: Nell' adoperare questo vocabolo („idea") voglio significare non già un concetto nostro, nè altra cosa o proprietà creata, ma il vero assoluto ed eterno in quanto si affaccia all' intuito dell' uomo. *Introduzione alla filosofia. Vol. I, cap. 3.*

[2]) La pensée est le germe qui attend que la parole vienne le féconder. *Recherches etc. tom. I, chap. 2.* — Il y a, au reste, peu de merite à se ranger dans cette question du parti de Descartes, de Fenelon, de Malebranche et de Leibnitz contre Locke et Condillac, et à braver, ainsi accompagné, le rédicule qu'on a voulu jeter sur la question des idées innées, condamnées sans avoir été entendu. *O. c., chap. 8.*

nur in Beziehung auf Denkobjecte gelten, welche d[illegible] ahr-
entrückt, und nebstbei auch keine Gegenstände [illegible] rund
nehmung sind. Denn die sinnlichen Gegenst[illegible] Lehre
abwesend sind, durch seine Imagination [illegible] r ein-
wird kaum von den mit denselben ve[illegible] Neuzeit
sein — und eben so wenig sein Wiss[illegible] Philo-
seelischen Acte des Empfindens, Ve[illegible] ren der
er vergäße die Wortbezeichnung [illegible] gebnisse
Vorgänge, dieselben würden d[illegible] losophie
ung und seines Nachdenken[illegible] ung der-
stützt sich fundamental a[illegible]
welche Gegenstände des [illegible] rbum mentis das verbum
nicht nur die äußer[illegible] welche in der scholastischen Spe-
selbst sich ihm a[illegible] nämlich die Repräsentation des Wesens
angemessene Wei[illegible] des Gedachten. Da nun nach traditionalistischer
und wahrnahm[illegible] das Wort nicht selber gefunden hat, sondern jeder
das Wort, [illegible] verkommt, mithin alle Ideen oder Universalgedanken aus-
citirten u[illegible] als traditionelles Gut in der menschlichen Gesellschaft vor-
ihm zur [illegible], so bleibt dem individuellen Menschen nur das ratiocinative
seines [illegible] eigen, welches in Vergleichung, Verbindung und Trennung
Ins[illegible] der auf dem Wege der Erfahrung erlangten Vorstellungen so wie
n[illegible] durch die Sprache überlieferten Gedanken sich bethätiget. Man könnte
[illegible] fragen, ob es dem einzelnen Menschen nicht möglich wäre, aus den
durch eigene Erfahrung und fremde Mittheilung erlangten Vorstellungen
und Erkenntnißen durch folgerichtige Ratiocination weitere Erkenntniße
abzuleiten, auf deren Richtigkeit er unter Voraussetzung der Richtigkeit
und Giltigkeit der Prämissen bauen könnte. Lamennais stellt dieß schlecht-
hin in Abrede; er traut nicht einmal den Regeln der Logik. Wer ver-
bürgt uns, fragt er, daß zwischen der Wahrheit und gewissen Denkopera-
tionen unseres Geistes ein nothwendiger und unlöslicher Zusammenhang
bestehe? Nicht zu reden von der Unsicherheit und Trüglichkeit der sinn-
lichen Erfahrung, welche uns nach Lamennais nicht einmal das Vorhan-
densein äußerer Dinge, unseres eigenen Körpers vergewissern soll können.
Wir lassen diesen letzteren Punct bei Seite, welcher im Vorausgehenden
bereits öfter als einmal zur Sprache gekommen ist, und beschränken uns

---

[1]) Vgl. Gesch. d. Thom., S. 776. 777.



…ren, der die Untrüglichkeit und ſichere Gewißheit des logiſchen
…Zweifel zieht. Man ſtaunt wohl billig über dieſe Art von
…noch mehr darüber, daß er der Anerkennung der raison
… bereiten ſoll, als ob die untrügliche Sicherheit eines
…haltens der Einzelvernunft nicht gleichfalls unter
…elle anerkannten und verbürgten Wahrheiten
…Lamennais' ſagten, der Skepticismus des-
…e Gewißheit der Einzelvernunft, ſondern
…iſche Gewißheit gekehrt. Wir wollen
…ſcheidung zwiſchen natürlicher und
…en und nur ſo viel bemerken, daß eine
… ganz gewiß nur auf Grund der natürlichen
…, und wofern dieſe untergraben wird, noch viel weniger
…iche ſich begründen laſſe. Man kann ſagen, philoſophiſch
… dasjenige, was aus Ideen begründet wird; man kann noch um
…en Schritt weiter gehen und ſagen, das aus Ideen Begründete erweist ſich als philoſophiſch gewiß, ſoweit es aus den im methodiſch analyſirten menſchlichen Selbſtbewußtſein enthaltenen Wahrheiten und Thatſachen erprobt wird. Dürfen aber je dieſe Arten und Stufen von Gewißheit mit der ſogenannten natürlichen Vernunftgewißheit in Widerſpruch ſtehen? Iſt nicht die natürliche Vernunftgewißheit der fortwährende Prüfſtein und das perpetuirliche Correctiv aller höheren Arten von Gewißheit, welche außerdem noch beanſprucht werden? So wie die vom Selbſtbewußtſein ausgehende philoſophiſche Betrachtungsweiſe nur unter Vorausſetzung einer idealen Anſchauung und Auffaſſung der Dinge und Verhältniße zu gedeihlichen Ergebniſſen gelangen kann, ſo muß die ideale Auffaſſung wieder auf eine natürlich unbefangene Anſchauung der Dinge und Verhältniße geſtützt ſein, und aus dieſer ſich begründen, wofern ſie überhaupt ſich ſelbſt als eine berechtigte und wahre erweiſen will. Demnach iſt die natürliche Vernunfteinſicht als ſolche ſelbſt ſchon die erſte Stufe philoſophiſcher Einſicht und das nothwendige Fundament jeder anderen Art von philoſophiſcher Gewißheit, wenn man anders der idealen und weiters auch noch der pſychologiſchen Erprobung philoſophiſcher Denkwahrheiten den Charakter der Denkgewißheit vindiciren will, welcher ſtreng genommen doch nur der demonſtrativen Gewißheit der ſogenannten natürlichen Vernunfteinſicht, oder Demjenigen, was die Scholaſtiker Philoſophie nannten, angehört. Denn nicht von Graden geſteigerter Gewißheit, ſondern nur von Graden

de Maiſtre [1]), der franzöſiſchen Idealphiloſophie des ſiebenzehnten Jahrhunderts entſchieden das Wort ſpricht. Man kann demnach mit Grund ſagen, daß das Abhandenkommen des Verſtändniſſes der ſcholaſtiſchen Lehre vom intellectus agens als die Haupturſache aller verfehlten oder einſeitigen Anſätze und Bemühungen der beſſeren Philoſophie der Neuzeit anzuſehen, und keine andere normale Fortentwickelung der chriſtlichen Philoſophie, als in directem Anſchluße an die erprobten Sätze und Lehren der ſpeculativen Scholaſtik zu erzielen ſei. Demnach müſſen die Ergebniſſe der beſſeren Philoſophie der Neuzeit vorerſt an der ſcholaſtiſchen Philoſophie corrigirt werden, ehe an eine weitere Verwerthung und Fortbildung derſelben gegangen werden kann.

Der Traditionalismus ſubſtituirt dem verbum mentis das verbum oris, und weist ihm jene Bedeutung zu, welche in der ſcholaſtiſchen Speculation das verbum mentis hat, nämlich die Repräſentation des Weſens (Quiddität) und der Natur des Gedachten. Da nun nach traditionaliſtiſcher Theorie der Menſch das Wort nicht ſelber gefunden hat, ſondern jeder es von Anderen überkommt, mithin alle Ideen oder Univerſalgedanken ausſchließlich nur als traditionelles Gut in der menſchlichen Geſellſchaft vorhanden ſind, ſo bleibt dem individuellen Menſchen nur das ratiocinative Vermögen eigen, welches in Vergleichung, Verbindung und Trennung u. ſ. w. der auf dem Wege der Erfahrung erlangten Vorſtellungen ſo wie der durch die Sprache überlieferten Gedanken ſich bethätiget. Man könnte nun fragen, ob es dem einzelnen Menſchen nicht möglich wäre, aus den durch eigene Erfahrung und fremde Mittheilung erlangten Vorſtellungen und Erkenntnißen durch folgerichtige Ratiociuation weitere Erkenntniße abzuleiten, auf deren Richtigkeit er unter Vorausſetzung der Richtigkeit und Giltigkeit der Prämiſſen bauen könnte. Lamennais ſtellt dieß ſchlechthin in Abrede; er traut nicht einmal den Regeln der Logik. Wer verbürgt uns, fragt er, daß zwiſchen der Wahrheit und gewiſſen Denkoperationen unſeres Geiſtes ein nothwendiger und unlöslicher Zuſammenhang beſtehe? Nicht zu reden von der Unſicherheit und Trüglichkeit der ſinnlichen Erfahrung, welche uns nach Lamennais nicht einmal das Vorhandenſein äußerer Dinge, unſeres eigenen Körpers vergewiſſern ſoll können. Wir laſſen dieſen letzteren Punct bei Seite, welcher im Vorausgehenden bereits öfter als einmal zur Sprache gekommen iſt, und beſchränken uns

[1]) Vgl. Geſch. d. Thom., S. 776. 777.

auf den erſteren, der die Untrüglichkeit und ſichere Gewißheit des logiſchen Verfahrens in Zweifel zieht. Man ſtaunt wohl billig über dieſe Art von Skepticismus, und noch mehr darüber, daß er der Anerkennung der raison universelle die Wege bereiten ſoll, als ob die untrügliche Sicherheit eines tadelfreien logiſchen Verhaltens der Einzelvernunft nicht gleichfalls unter die von der raison universelle anerkannten und verbürgten Wahrheiten gehörte! Einige Vertheidiger Lamennais' ſagten, der Skepticismus desſelben ſei nicht gegen die natürliche Gewißheit der Einzelvernunft, ſondern gegen deren Anſpruch auf philoſophiſche Gewißheit gekehrt. Wir wollen hier nicht über das Recht dieſer Unterſcheidung zwiſchen natürlicher und philoſophiſcher Gewißheit aburtheilen und nur ſo viel bemerken, daß eine philoſophiſche Gewißheit doch ganz gewiß nur auf Grund der natürlichen Gewißheit möglich ſei, und wofern dieſe untergraben wird, noch viel weniger eine philoſophiſche ſich begründen laſſe. Man kann ſagen, philoſophiſch gewiß ſei dasjenige, was aus Ideen begründet wird; man kann noch um einen Schritt weiter gehen und ſagen, das aus Ideen Begründete erweist ſich als philoſophiſch gewiß, ſoweit es aus den im methodiſch analyſirten menſchlichen Selbſtbewußtſein enthaltenen Wahrheiten und Thatſachen erprobt wird. Dürfen aber je dieſe Arten und Stufen von Gewißheit mit der ſogenannten natürlichen Vernunftgewißheit in Widerſpruch ſtehen? Iſt nicht die natürliche Vernunftgewißheit der fortwährende Prüfſtein und das perpetuirliche Correctiv aller höheren Arten von Gewißheit, welche außerdem noch beanſprucht werden? So wie die vom Selbſtbewußtſein ausgehende philoſophiſche Betrachtungsweiſe nur unter Vorausſetzung einer idealen Anſchauung und Auffaſſung der Dinge und Verhältniße zu gedeihlichen Ergebniſſen gelangen kann, ſo muß die ideale Auffaſſung wieder auf eine natürlich unbefangene Anſchauung der Dinge und Verhältniße geſtützt ſein, und aus dieſer ſich begründen, wofern ſie überhaupt ſich ſelbſt als eine berechtigte und wahre erweiſen will. Demnach iſt die natürliche Vernunfteinſicht als ſolche ſelbſt ſchon die erſte Stufe philoſophiſcher Einſicht und das nothwendige Fundament jeder anderen Art von philoſophiſcher Gewißheit, wenn man anders der idealen und weiters auch noch der pſychologiſchen Erprobung philoſophiſcher Denkwahrheiten den Charakter der Denkgewißheit vindiciren will, welcher ſtreng genommen doch nur der demonſtrativen Gewißheit der ſogenannten natürlichen Vernunfteinſicht, oder Demjenigen, was die Scholaſtiker Philoſophie nannten, angehört. Denn nicht von Graden geſteigerter Gewißheit, ſondern nur von Graden

gesteigerter Vertiefung kann man in Beziehung auf die neben der demonstrativen Erweisung noch denkbaren Versuche einer ideellen Begründung und psychologischen Bewahrheitung reden; wobei es die Natur der Sache mit sich bringt, daß, je tiefer gegriffen werden will, desto mehr das Verfahren einen lemmatischen Charakter annehmen werde; und wenn bereits die auf inductiven Nachweis angewiesene Idealphilosophie immer etwas relativ Unvollendbares an sich haben muß, so wird um so mehr die an die Tiefen der Mystik rührende psychologische Vermittelung auf eine demonstrative Begründung geradezu verzichten müssen. Dieß zur Verständigung über Wesen und Charakter einer vom Selbstbewußtsein ausgehenden Philosophie, die, wie gesagt, als höchste Stufe des philosophischen Erkennens die beiden ihr vorangehenden Stufen zur nothwendigen Voraussetzung hat (Aristoteles — Plato — Auguſtin).

Die demonstrative Gewißheit der scholastischen Philosophie stützt sich einerseits auf die natürliche Erfahrungsgewißheit, andererseits auf die Untrüglichkeit des auf unfehlbare Principien gegründeten logischen Verfahrens. Die abstrahirende Verstandesthätigkeit gibt uns die einzelnen Worte oder Termini, aus welchen der urtheilende Verstand Sätze bildet, und weiters aus mehreren mit einander verbundenen Sätzen Schlußsätze abzieht. Das ganze hiebei zu beobachtende Verfahren ist auf den Satz des Widerspruches als oberstes Denkgesetz gebaut, und insofern an sich und formell ganz gewiß ein untrügliches, welches anzuzweifeln Widersinn wäre. Auf die demonstrative Ratiocination der Scholastiker paßt auch nicht, was Lamennais vom inquisitiven Ratiociniren sagen zu müssen glaubt, daß es ein des sicheren objectiven Grundes und Haltes entbehrendes Suchen sei; denn in den Prämissen der Demonstration sind ja virtuell die Folgerungen bereits enthalten, und es handelt sich da nur, daß das in se notum durch eine logische Operation auch als ein nobis notum hervorgestellt werde. Es handelt sich also nur darum, ob die termini, aus welchen die Sätze und Prämissen der Schlüße gebildet werden, wahr und richtig seien. Diese termini sind in dem von der irdischen Erfahrungsgewißheit ausgehenden demonstrativen Erkennen der Scholastik unmittelbar oder mittelbar aus der irdischen Erfahrung des Menschen abgezogen; ihre objective Wahrheit und Giltigkeit stützt sich auf eine morphologische Ansicht der sinnlichen Erscheinungswelt. Nun aber ist die morphologische Ansicht eine natürliche und wahre und zugleich ideale Ansicht, welche implicite das ideale Verständniß der in der Erscheinungswelt sich darbietenden Objecte in sich

ſchließt, weil die μορφη eben nur der äußere, ſichtbare Ausdruck der Idee oder des Weſens eines Dinges iſt. Alſo ſind die aus ſolchen terminis gebildeten Sätze vollkommen zuläſſige und objectiv giltige Prämiſſen von Schlußſätzen, welche in das Gebiet der Metaphyſik gehören. Mithin iſt die ſcholaſtiſche Metaphyſik wahr, und ihre Sätze und Erweiſe haben, ſoweit ſie der hier gegebenen Charakteriſtik entſprechen, auf wiſſenſchaftliche Gewißheit Anſpruch [1]). Etwas anderes iſt es, wenn es um Erforſchung der nächſten, in der Natur ſelber gelegenen Gründe und Geſetze der Naturerſcheinungen ſich handelt; indeß hat es auch in dieſer Beziehung einem Suarez wenigſtens nicht an Einſicht in die richtige Methode gefehlt, mittelſt welcher im Gebiete der Naturwiſſenſchaften zu reellen und förderlichen Ergebniſſen zu gelangen ſei [2]), und zudem iſt es in metaphyſiſcher Beziehung, d. h. ſoweit es ſich um Schlüße von der ſinnlichen Erfahrungswelt auf das Ueberſinnliche und Ueberweltliche handelt, von untergeordneter Bedeutung, ob ein implicites oder explicites Verſtändniß der in der ſinnlichen Erſcheinungswelt realiſirten göttlichen Gedanken vorhanden ſei.

Wenn nun der Bau der ſcholaſtiſchen Metaphyſik auf ſo ſicheren Grundlagen ruht, und die erfahrungsmäßige und logiſche Evidenz in ihr nirgends außer Acht gelaſſen iſt, wie erklärt ſich der ſcholaſtiſche Metaphyſiker die Irrthümer, die deßungeachtet auch von ihm im Einzelnen einbekannt werden müſſen, und worin iſt der eigentliche Grund der Schwierigkeiten, die das Zuſtandekommen eines fehlerloſen Syſtems hindern, gelegen? Die beſte Erklärung hiefür — antwortet Suarez [3]) — gibt Thomas Aq., wenn er ſagt, daß die höheren Objecte unſeres Erkennens, obwohl an ſich die intelligibelſten, doch gerade durch dieſe ihre Vorzüglichkeit unſere nur ſehr relativ vermögende intellectuelle Kraft excediren, wie das Sonnenlicht, obwohl das Allerhellſte, was es geben kann, die Sehkraft unſeres Auges excedirt. Bei den der niederen Ordnung angehörigen Dingen iſt hinwiederum der geringe Grad von Intelligibilität, der ihnen zukommt, in's Auge zu faſſen, und aus dem Defecte, der in der ſinnlichen Realität als ſolcher liegt, die Schwierigkeit eines adäquaten Verſtändniſſes zu erklären. Zudem darf nicht überſehen werden, daß neben jeder wahren Anſicht über irgend einen Gegenſtand, die nur eine iſt, viele unrichtige und falſche

[1]) Darnach iſt das in Geſch. d. Thom. (S. 627. 628), über den Peripatetismus Geſagte richtig zu ſtellen.

[2]) Vgl. Geſch. d. Thom., S. 485.

[3]) Metaph., disp. 9, sect. 3.

möglich ſind; ſo daß bei der factiſchen Fehlbarkeit des menſchlichen Verſtandes das Irren viel leichter und wahrſcheinlicher iſt, als das Finden des Rechten. Es wäre aber zu weit gegangen, mit Duns Scotus, Ant. Andreas, Major u. A. einzig nur in der Unvollkommenheit unſeres Intellectes den Grund der Schwierigkeiten eines wahren Erkennens ſuchen zu wollen; denn die ſinnlichen Dinge ſtehen in Hinſicht auf natürliche Vollkommenheit doch gewiß unter jener des menſchlichen Intellectes, und demnach muß in ihnen ſelbſt, und nicht bloß im Intellecte die Urſache der Schwierigkeiten, ſie zu verſtehen, liegen.

Aus dieſem inadäquaten Verhältniß zwiſchen dem Intellecte und den Dingen, die über ihm und unter ihm ſind, erklärt ſich demnach, wie er in ſeinen Urtheilen über ſie die Convenienz oder Disconvenienz von Subject und Prädicat der über ſie ausgeſagten Sätze häufig nicht zur völligen Evidenz zu bringen vermag, und ſomit der Gefahr zu irren preisgegeben iſt. Die Carteſianer gehen weiter und ſagen, unter Vorausſetzung des von den Scholaſtikern beobachteten Verfahrens muß der Verſtand irren; denn die Scholaſtiker wollen, ſtatt von Nominaldefinitionen auszugehen, auf Realdefinitionen ſich ſtützen, wobei ſich ihnen eine von der Imagination unterſchobene Vorſtellung als vermeintlicher Realbegriff aufdrängt. Wir kennen bereits die Urſache dieſer falſchen und ſchiefen Kritik der Carteſiſchen Philoſophie über die ſcholaſtiſche; es geht ihr das Verſtändniß des intellectus agens ab, und ſomit erkennt ſie in den intellectuellen Apprehenſionen der Sinnendinge keine ideellen Appercceptionen, und weiß überhaupt nichts von intellectuellen Apprehenſionen. Daher das Sich-zurückziehen auf ſogenannte Nominaldefinitionen, die im Lichte angeborner Ideen die ſubjectiven Apperceptionen zu klaren und deutlichen Gedanken erheben ſollen [1]). Es iſt dieß jener falſche Subjectivismus, der nur dadurch die objective Wahrheit und Giltigkeit des menſchlichen Erkennens zu retten weiß, daß er Gott als Garanten derſelben einſetzt, und

---

[1]) In Aristotelica philosophia edocti dupliciter hallucinantur. Primo, dum rei definitionem cum nominis definitione confundunt, et illi attribuunt, quod huic tantum convenit. Nam ubi quam plurimas non nominum sed rerum definitiones, prout ab imaginatione pelluntur, adduxerunt, quae omnino falsae sunt, et quae nec rerum essentiam, nec ideas quas de illis naturaliter formamus, ullatenus explicant, volunt tamen, ut hujusmodi definitiones tanquam principia a nobis considerentur, seu perspicuae notiones, quibus contradicere nemo potis est. *Legrand, Inst. phil., p. 53.*

welcher nebenbei den reellen Gehalt der sinnlichen Objecte auf das durch die Sinne Vernehmbare reducirt. Jener Recurs auf Gott gestaltete sich in Malebranche's Geiste zu einem förmlichen Schauen der denkenden Seele in Gott, und die Erkenntniß der Wahrheit wird ihm zu einer Handlung des religiös-sittlichen Willens, weil er eine von der Willensthätigkeit des Geistes verschiedene Selbstthätigkeit des Geistes gar nicht kannte und anerkannte. Man kann in dieser Hinsicht Schellings Wort, welcher Malebranche einer „krankhaften Frömmigkeit" zieh, nicht ungerecht finden, obschon es ein hartes Wort ist und den christlich edlen Wahrheitseifer des frommen Mannes allzuwenig würdiget. Wahr ist, daß in Malebranche's Philosophie der Menschenverstand in lauter Vernunft, sein Denken und Erkennen in lauter Vernehmen aufgeht, und die männliche Rolle des besonnenen intellectus agens der Scholastiker in ein passives Verhalten den Weltdingen gegenüber umschlägt, vor deren Trug und Schein sich die beängstigte Menschenseele nicht anders zu retten weiß, als daß sie sich unmittelbar Gott in die Arme wirft, um durch ihn zu erlangen, was sie durch sich selbst zu erlangen sich unvermögend fühlt. Die Malebranche'sche Theorie vom Schauen in Gott ist durch einen philosophischen Skepticismus unterbaut, und dieser Skepticismus hat seinen Grund in dem Abgehen von den gesunden und richtigen Anschauungen der scholastischen Speculation. Sollen wir jenen Recurs auf Gott unbedingt verwerfen, und den frommen Priester eines an einen grundwesentlichen Irrthum hingeopferten Lebens zeihen? Wäre es so, so müßten wir nicht ihn, sondern sein Jahrhundert anklagen; und auch dieß müßten wir uns verwehren, da wir ja mit weit schwereren Irrungen unserer Zeit zu ringen haben, und eben erst die nicht ohne große Mühen errungene Erkenntniß derselben uns die aus dem Zeitalter der großen scholastischen Theologen hinterlassenen Güter der Erkenntniß schätzen und würdigen lehrt. Indeß, ein vollständiger Irrthum war Malebranche's Lehre nicht; und abgesehen von vielem Schönen und Anregenden im Einzelnen ist als das relativ Wahre (nicht in seiner eigenen Lehre, sondern) in seiner Opposition gegen die scholastische Erkenntnißtheorie dieß anzusehen, daß es ein von der intellectuellen Apprehension der Einzeldinge verschiedenes Erkennen von Ideen höherer Art gebe, welche sich nicht auf Einzeldinge oder deren Arten und Genera beziehen, sondern Verschiedenartiges zusammenfassen, und zwar unter den mannigfaltigsten Gesichtspuncten und Beziehungen, deren Apprehension den Eingebungen glücklicher Stunden zu verdanken ist. Diese Ueberzeugung begann in der besseren nachscholastischen

Philoſophie allmälich durchzubrechen, und lag, wie wir bereits früher andeuteten, in der ſcholaſtiſchen Speculation implicite ſelber ſchon enthalten; ein ausgebildetes ſpeculatives Verfahren wird man heutzutage jenes nennen, in welchem die Ergebniſſe analytiſcher Betrachtung auf Ideen zurückgeführt und aus ihnen erprobt werden. Ein Analogon hiefür bietet ſich in den mancherlei, durch Induction begründeten Hypotheſen der Naturlehre, welche gleichfalls als „Ideen“ ihrer Erfinder anzuſehen ſind; die philoſophiſche Moral erbaut ſich über der „Idee“ des Menſchen, und in Fichte's Anthropologie iſt neueſtens [1]) der ſchätzenswerthe Verſuch gemacht worden, das Weſen des Menſchen aus der Idee der im Körper ſich einleibenden Seele zu begreifen. Indeß bloß aus Ideen läßt ſich noch keine Wiſſenſchaft machen; und wenn die Aufgabe der Wiſſenſchaft iſt, die Wahrheit von Ideen nachzuweiſen, ſo muß ſie auf etwas von Ideen Verſchiedenes, ſie muß ſich auf erfahrungsmäßig Gegebenes und Erprobtes, auf Wahrnehmungen und Thatſachen ſtützen, und ſo iſt denn in der That nicht zu begreifen, wie auf dem Gebiete der chriſtlichen Philoſophie ein wahrhafter Fortſchritt, d. i. ein Fortſchritt ohne gleichzeitige Rückſchritte, zu erzielen ſei ohne Anſchluß an die Principien und erprobten Ergebniße der ſcholaſtiſchen Philoſophie, die durch ſich allein wohl nicht die höchſte und einzige Form philoſophiſcher Erkenntniß repräſentirt und auch im Bewußtſein des Zeitalters der Scholaſtiker für die Myſtiker nicht repräſentirte, aber jedenfalls wirkliche und ächte philoſophiſche Einſichten bot, gegen welche ſich eine undankbare Nachwelt nur zu ihrem eigenen Nachtheile verſchließen würde.

Man könnte ſchließlich noch die Frage aufwerfen, ob eine Nothwendigkeit vorhanden ſei, über die ſcholaſtiſche Philoſophie hinauszugehen und zu einer ſogenannten Idealphiloſophie, wie deren Weſen im Vorausgehenden geſchildert wurde, ſich zu erheben? Dieſe Nothwendigkeit möchte durch gewiſſe, der chriſtlichen Denkart geltende Wahrnehmungen angezeigt ſein. Der einer idealen Philoſophie geltende Gegenſatz zwiſchen Idee und Wirklichkeit iſt nicht bloß ein dem chriſtlichen Denken ſehr geläufiger Gegenſatz, ſondern in Wahrheit erſt durch die chriſtliche Weltanſicht zur Geltung und allgemeinen Anerkennung gebracht worden; auch die ſcholaſtiſche Speculation kannte ihn unter der Form des Gegenſatzes zwiſchen göttlicher

[1]) J. H. Fichte: Anthropologie. Die Lehre von der menſchlichen Seele. Neubegründet auf naturwiſſenſchaftlichem Wege für Naturforſcher, Seelenärzte und wiſſenſchaftlich Gebildete überhaupt. 2te Aufl. Leipzig, 1860.

Idee und dem in den geſchaffenen Dingen verwirklichten Ausdrucke derſelben. Die durch Bajus veranlaßten Wirren, der den betreffenden Gegenſatz auf anthropologiſchem Gebiete mit dem Gegenſatze zwiſchen dem, was iſt und was ſein ſollte, confundirte, gaben zunächſt auf anthropologiſchem Gebiete den Anſtoß zu näheren und ausführlicheren Unterſcheidungen, ob und wie weit das erfahrungsmäßig Gegebene als unentſtellter Ausdruck des göttlichen Gedankens gelten dürfe oder nicht. Die ſtrengen Auguſtiner und die Thomiſten betonten ſehr entſchieden die Deterioration und Zerrüttung der menſchlichen Natur, in deren Fall indeß, wie ſich aus mannigfaltigen Anzeichen erkennen läßt, auch die äußere irdiſche Natur hineingezogen iſt, ſo daß ſich ſowohl in Bezug auf den Menſchen als auch in Bezug auf die äußere irdiſche Natur der Gegenſatz zwiſchen dem, was thatſächlich iſt, und dem, was eigentlich ſein ſollte oder der rechten Ordnung gemäß wäre, aufdrängt. Durch die Reflexion auf Letzteres begründet ſich nun eigentlich der Standpunct der „Idee," der in ſich ſelber bereits implicite die Anerkennung der chriſtlichen Wahrheit und des chriſtlichen Heiles in ſich trägt, weil einzig die chriſtliche Wahrheit den ſonſt unerklärlichen Zwieſpalt zwiſchen Idee und Wirklichkeit im inneren und äußeren Menſchendaſein in ſeinen wahren Gründen erkennen macht, und in den Verheißungen und Anbietungen des durch die Kirche gebotenen chriſtlichen Heiles eine eben ſo ſehr Gottes würdige, als Geiſt und Gemüth des Menſchen befriedigende und erhebende Art der Löſung und Ueberwindung jenes Zwieſpaltes vorweist.

Eilftes Capitel.

Suarez' Tugendlehre und Ascetik. Verhältniß ſeiner hieher gehörigen Lehren zu verſchiedenen, moraliſche Fragen betreffenden, theologiſchen Streitigkeiten nachfolgender Zeiten.

Die Tugend wird nach ihrer allgemeinſten Bedeutung als ſeeliſche Tüchtigkeit von Suarez ſo definirt: **Virtus est bona qualitas perficiens naturam rationalem** [1]). Dieſe Begriffsbeſtimmung paßt gleichſehr auf die intellectualen und moraliſchen, erworbenen und eingegoßenen Tugenden. Die intellectualen Tugenden unterſcheiden ſich von den moraliſchen durch

[1]) Comm. in Primam Secundae. Tract. IV, Disp. 3.

ihr ſpecifiſches Object; das ſpecifiſche Object der erſteren iſt das verum, das ſpecifiſche Object der letzteren das bonum. Obwohl der Intellect ſeinem Range nach höher ſteht als der Wille, ſo ſind deßungeachtet die moraliſchen Tugenden in vollkommenerer Weiſe Tugenden, als die intellectuellen Tugenden; denn die moraliſchen Tugenden ſtreben das Gute formaliter und direct an, und tragen durch ſich ſelbſt unmittelbar zur Vervollkommnung der ſittlichen Selbſtbeſtimmung des Willens bei [1]), was Alles von den intellectuellen Tugenden ſich nicht ſagen läßt, die, ſoweit man dem gewöhnlichen Sprachgebrauche zufolge unter Tugend ein principium actus moraliter boni verſteht, nicht simpliciter, ſondern nur analogiſch Tugend genannt werden können. Wohl aber kann man die moraliſchen Tugenden an ſich betrachtet ſchlechthin und ohne Beſchränkung Tugenden nennen; denn ſie ſind Habitus, die aus moraliſchen Handlungen, welche actus simpliciter recti ſind, erwachſen. Aber freilich reichen ſie ihrerſeits wieder nicht zu, den Menſchen zu einem simpliciter rectus zu machen, wozu ſich nur die eingegoßenen Tugenden eignen; daher mit dieſen verglichen die virtutes morales nicht simpliciter Tugenden genannt werden können.

Die moraliſchen Tugenden, welchen aus den intellectuellen die Klugheit am meiſten ſich nähert [2]), zerfallen in virtutes circa passiones und circa operationes. Die Tugenden erſterer Art haben vornehmlich zum Zwecke, das ſinnliche und natürliche Begehren in's rechte Gleichmaß zum ſittlichen Willen zu ſetzen; die virtutes operationis verfolgen einen darüber hinausliegenden Zweck, nämlich die pflichtgemäße Leiſtung an einen anderen, wohin die Pflichten der justitia legalis, distributiva und commutativa, ſowie die Pflichten der Gottesverehrung, der Pietät gegen die Eltern, die Reſpects- und Dankeserweiſungen gegen Reſpectsperſonen und Wohlthäter gehören. Mit der von Thomas Aq. vorgenommenen Diverſification der virtutes circa passiones [3]) iſt Suarez im Einzelnen nicht einverſtanden; er findet ſie dunkel, zweifelhaft und nicht in allen Einzelheiten

---

[1]) Virtutes appetitivae perficiunt hominem non solum in ordine ad operationem humanam ex specie sua, sed etiam ex modo, quoniam perficiunt voluntatem quatenus cum dominio et indifferentia operatur, in quo dominio consistit proprius ille modus humanae operationis. *L. c., sect. 2, n. 4.*

[2]) Eo, quod haec virtus maxime pendet ab appetitu, et minus potest per se sola rectitudinem in illo efficere. *L. c., disp. 3, sect. 4, n. 1.*

[3]) 1, 2 qu. 60, art. 2.

richtig motivirt; die affectus sensitivi seien nicht die adäquate Materie jener Tugenden, die Unterscheidung nach Potenzen (irascibilis und concupiscibilis) sei nicht maßgebend für die, vielmehr mit Beziehung auf Acte und Objecte vorzunehmende specifische Scheidung der Habitus [1]). Suarez verschiebt das Nähere auf den von ihm beabsichtigten Commentar über die Secunda Secundae, zu dessen Ausfertigung er jedoch nicht gekommen ist [2]). Es scheint überhaupt nicht, daß es bei irgend einem der noch folgenden Scholastiker zu einer principiellen Erörterung der hier von Suarez beregten Fragen gekommen sei; eine Moral als philosophische Tugendlehre (im Unterschiede von Gesetzes- und Pflichtenlehre) ist von den Scholastikern nicht bearbeitet worden, und auch in den aus der nachscholastischen Zeit herrührenden Bearbeitungen einer Philosophia Moralis katholischer Moralisten findet sich noch stetig die herkömmliche Unterscheidung der vier Cardinaltugenden zu Grunde gelegt. Auch Suarez bezieht sich auf dieselben; es läßt sich indeß nicht sagen, in welches Verhältniß er die Unterscheidung der vier Cardinaltugenden zu der oben erwähnten Unterscheidung der Tugenden circa passiones und circa operationes gesetzt haben würde, wenn er an die Commentirung der Secunda Secundae gegangen wäre [4]).

---

[1]) Non potest tamen hoc loco explicari non intellectis rationibus omnium virtutum et passionum. Haec sola nunc dicenda videntur: Primo, non omnes has virtutes per se primo respicere proprie affectus et passiones appetitus sensitivi, ut patet de veracitate, et fortasse de philotimia et liberalitate. Secundo videtur certum, non esse hic enumeratas a D. Thoma omnes virtutes, quae ad hoc genus pertinent; omisit ergo patientiam, modestiam, castitatem, et Aristoteles insuper addidit verecundiam et nemesin, quae, an virtus sit, suo loco dicemus. Tertio fortasse etiam verum est, non omnes has virtutes numeratas esse species essentialiter distinctas, sed solum gradus distinctos ejusdem virtutis, ut fortasse liberalitas et magnificentia, philotimia et magna nimitas. *L. c., n. 17.*

[2]) Hier fügt sich ergänzend an: *Lessii* de justitia et jure ceterisque virtutibus cardinalibus libri quatuor ad Secundam Secundae D. Thomae a qu. 47 usque ad qu. 171. Löwen, 1605 u. ö.

[3]) So in Legrand's Institt. philos., in Roye' (S. J.) Ethica et Jus Naturae (Wien, 1761). Eine von der herkömmlichen Behandlungsart abweichende Begründung und Durchführung der Moralphilosophie findet sich zuerst in Muratori's Filosofia morale esposta e proposta ai giovanni. Venedig, 1746.

[4]) Dicuntur autem virtutes cardinales, ut idem D. Thomas Aq. late exponit, vel quatenus illa quatuor nomina in generali quadam significatione usur-

Unter den eingegoſſenen Tugenden, welche im Range über den erworbenen ſtehen, ragen abermals die theologiſchen Tugenden beſonders hervor, welchen nebſt ihrem Gewirktſein durch Gott noch dieß eigen iſt, daß Gott entweder an ſich, oder in Hinſicht auf eine ſeiner Weſenseigenſchaften Objecten derſelben iſt, und daß ſie ſchlechthin nur als eingegoſſene Tugenden möglich ſind; daher ſie denn auch principiell von gewiſſen, ihnen einigermaßen ähnlichen Habitualitäten natürlicher Weisheit, natürlicher Gottesliebe und natürlicher Seligkeitshoffnung unterſchieden werden müſſen, von welchen übrigens weder die heidniſchen Philoſophen etwas wiſſen, noch die heiligen Väter und chriſtlichen Theologen viel zu ſagen haben [1]). Auch der rein menſchliche Glaube an die geoffenbarten Wahrheiten und die natürliche Liebe zu den übernatürlichen Gütern können nicht, wie Duns Scotus und die Nominaliſten wollen, zu den theologiſchen Tugenden gerechnet werden; indeß darf man nicht ſo weit gehen wie Cajetan, und ihnen die Bedeutung moraliſcher Habitus ganz abſprechen — ſie gehören, ſo weit ſie Tugenden ſind, zu den moraliſchen Tugenden [2]).

---

pantur, ut videlicet dicant quatuor generales conditiones in omnibus virtutibus repertas; vel si sumantur, ut significant quatuor particulares virtutes, dicuntur cardinales, quia ex parte materiae habent quamdam excellentiam, et sunt maxime necessariae et veluti introitus et janua ad ceteras virtutes, unde non est necesse has esse praecipuas perfectione et essentia, sed necessitate et usu; et adhuc isto modo non comparantur cum theologicis, quae non solum sunt praecipuae, sed alia ratione sunt magis necessariae, quia sunt fundamenta honestae vitae, ut patet de fide 1. Cor. 3, 10., de spe Hebr. 6, 19. 20., et ad Eph. c. 3. charitas dicitur radix, qua de re vide D. Thomam quaestione de Virtutibus art. 12 ad 14um. *L. c., sect. 5, n. 1.*

[1]) Hi habitus deficiunt ab illa ratione virtutis theologicae, in suo tamen genere revera virtutes sunt, et generali voce morales dici possunt eo modo, quo omnes actus voluntatis ad mores hominum pertinent. Philosophi autem, quia parum de Deo cognoverunt, eas tantum virtutes morales numerarunt, quae ad vitam politicam spectant, atque eas virtutes, quae ad Deum pertinent omnes comprehendunt sub una voce Religionis. Patres etiam et Theologi de his parum curant, quia de virtutibus supernaturalibus praecipue loquuntur. *L. c., n. 4.*

[2]) Videtur certum, actus talium habituum posse, et saepe esse moraliter bonos, vel per denominationem ab actibus voluntatis, si sint actus intellectus; hoc patet, quia, licet non sint actus perfecti, nullam tamen habent malam circumstantiam, et alias non habent bona objecta, et prudenter fieri possunt, quia non semper est imprudentia non operari optimo modo. Ultimo dico, habitus praedictos posse dici ad morales virtutes pertinere, quia sunt habitus elicientes

Der Glaube iſt ein der menſchlichen Seele eingegoſſener Habitus, der im Intellecte ſubjectivirt, und demſelben eine Neigung und übernatürliche Fähigkeit ertheilt, die Zuſtimmung zu der durch Gott als veritas prima verbürgten Offenbarungswahrheit zu eliciren. Der habitus fidei iſt eine einfache Qualität als göttliches Licht, in deſſen Kraft der Intellect die Wahrheit des intellectuell apprehendirten Inhaltes der Glaubenslehre erkennt. Der habitus fidei iſt ſonach jene eingegoſſene Qualität, welche den Intellect über die ihnen als Wahrheit dargebotene Lehre richtig urtheilen macht; dieſe ſelber iſt ein Complex von Sätzen, deren Elemente, Subject und Prädicat, durch den apprehenſiven Intellect als notiones rerum credendarum dem Erkennen zu eigen werden. Die dieſen Notionen entſprechenden Species müſſen nicht nothwendig ſupranaturale und eingegoſſene Species ſein [1]); ſie ſind oder können vorhanden ſein, ehe der Menſch in Kraft des ihm eingegoſſenen Habitus den erſten Glaubensact ſetzt, und er kann trotz ihres Vorhandenſeins ein Ungläubiger bleiben, ſofern er ſich nämlich zu jenem in Kraft übernatürlicher Efficienz zu Stande kommenden Acte des zuſtimmenden Urtheiles nicht beſtimmen läßt. Aus dem Letztgeſagten erhellt, daß neben dem eingegoſſenen Habitus des Intellectes auch noch ein beſonderer Habitus des Willens nothwendig iſt, in Kraft deſſen der durch den erſteren Habitus elicirte Conſens wirklich geleiſtet wird [2]). Dieſer Habitus des Willens iſt als virtus moralis im weiteren Sinne zu verſtehen, und daher keineswegs mit dem habitus charitatis zu confundiren, da er auch bereits zum Vorhandenſein der fides informis nothwendig erfordert wird. Jene virtus moralis des zuſtimmenden Willens iſt nun weder auf die virtus obedientiae, noch auf die virtus religionis oder virtus studiositatis oder ſonſt eine moraliſche Tugend zu reduciren, hat vielmehr ein von den Objecten dieſer Tugenden ganz verſchiedenes Object, muß daher auch als eine von den genannten moraliſchen Tugenden verſchiedene virtus moralis genommen werden, die

---

actus per se bonos, et ita constat eo modo, quo virtutes sunt, ad quod genus virtutis pertinere possint. *L. c., n. 5.*

[1]) Nam res fidei — ſagt Suarez — apprehendimus modo naturali et per analogiam vel respectum aliquem ad eas res, quae sensibus percipimus. *De triplici virtute theologica, Tract. I, disp. 7, sect. 1.*

[2]) Quando actus per se pendent a duabus potentiis, una eliciente, altera imperante, necessarius est habitus in utraque potentia, ut subjectum sit integre dispositum habitualiter, seu intrinsece constitutum in actu primo. *L. c., sect. 2, n. 3.*

man per antonomasiam den habitus piae affectionis nennen kann, oder auch, wie Thomas Aq. andeutet, die virtus captans et recte movens intellectum in obsequium Dei.

Suarez bemerkt noch [1]), daß der Habitus des Intellectes für sich allein und im Unterschiede von dem Willenshabitus oder habitus piae affectionis nicht simpliciter eine Tugend genannt werden könne, sondern als virtus intellectualis zu bezeichnen sei. Der Cardinal Johann de Lugo, dessen Werk de virtute fidei divinae das erschöpfendste und gründlichste aus allen ist, welche je über diesen Gegenstand geschrieben worden sind [2]), ist mit der von Suarez gewollten Restriction nicht einverstanden [3]); sie sei weder in den Concilien noch in den Vätern begründet, und lasse sich auch rationell nicht zurecht legen, indem ja der habitus intellectualis durch den Hinzutritt der pia affectio nicht zu einer virtus theologica, was er an sich schon ist, sondern nur zu einer virtus moralis qualificirt wird. Ist er für sich allein schlechthin und ohne Restriction eine theologische Tugend, so wird er für sich allein auch schlechthin eine Tugend genannt werden müssen. Lugo ist ferner auch damit nicht einverstanden, daß der habitus fidei, der den Consens elicirt, dem Intellecte unmittelbar inhäriren soll. Die nähere Erörterung hierüber reducirt sich auf die Frage, ob die Vermögen der intellectiven Seele, Intellect und Wille, von der Seele selber irgendwie, sachlich oder modaliter, geschieden seien oder nicht. Lugo verneint diese Unterscheidung, und damit ergibt sich seine Abweichung von Suarez von selbst.

Der Affect der Hoffnung wird von Suarez aus der concupisciblen Liebe zu Gott als Object und Quelle unseres Seligseins deducirt. Die Hoffnung ist ein Act dieser concupisciblen Liebe, und hat ihren specifischen Charakter und Namen nur daher, daß ihr Object, das Seligsein, kein gegenwärtiges, sondern ein abwesendes und der Zukunft angehöriges ist. Bei Duns Scotus und mehreren Nominalisten — bemerkt Suarez weiter — kommt es zu keiner vollkommenen Unterscheidung zwischen den theologischen Tugenden des Hoffens und Liebens, wenn sie das specifische Wesen des Hoffens hauptsächlich nur aus dem Charakter des Objectes der Hoffnung

[1]) Mit Berufung auf Thomas 1, 2 qu. 56, art. 2.

[2]) Disputationes scholasticae et morales de virtute fidei divinae. Ein Band in Fol., und zugleich als dritter Band der Venetianer Ausgabe seiner Werke in 7 Bänden, 1718.

[3]) O. c., Disp. 15, sect. 2.

erklären wollen. Objectum spei — ſagen dieſe Theologen — est bonum arduum. Dieſes bonum arduum iſt aber auch Object der theologiſchen Liebe, und man ſieht nicht ein, wie ſich unter dieſen Vorausſetzungen der Act der Hoffnung als ein beſonderer Act vom Acte der Liebe loslöſen ſoll. Der Grundfehler iſt, daß die Schwererreichbarkeit oder arduitas zur ratio tendendi gemacht wird, während ſie für den Strebenden doch nur ein Umſtand iſt, der allerdings darnach geartet iſt, daß der durch ihn bedingte Strebeact eine beſondere Denomination erhält. Derſelbe würde ſich jedoch deßungeachtet hiedurch allein vom Acte charitativer Liebe nicht ſpecifiſch abſcheiden, wenn er nicht zugleich aus einer von der charitativen Liebe verſchiedenen Wurzel ſproßte. Darin alſo, daß er aus der concupisciblen Liebe herauswächſt, liegt ſein Unterſchied von dem Acte der theologiſchen Liebe begründet; und darin iſt demnach der Grund zu ſuchen, weßhalb die theologiſche Hoffnung als beſondere Tugend neben der theologiſchen Tugend beſteht.

Die eben entwickelte Deduction des Begriffes der theologiſchen Hoffnung iſt die gemeinhin geltende Lehre der Scholaſtiker, und wird auch von dem heiligen Franz von Sales vertreten, der in ſeinem Buche von der Liebe zu Gott [1]) zwiſchen der hoffenden Liebe als concupisciblem Affecte und zwiſchen der charitativen Liebe unterſcheidet. Henricus a St. Ignatio [2]) tadelt dieſe Unterſcheidung, und meint, Saleſius ſei in dieſem Puncte zufolge ſeiner Abhängigkeit von den Scholaſtikern ſeiner Zeit von dem Geiſte des heiligen Auguſtinus und der übrigen Väter abgekommen; in der Liebe zu Gott als höchſtem Gute für uns ſei bereits implicite die Liebe zum höchſten Gute an ſich enthalten. Darauf erwidert B. M. de Rubeis [3]), daß nicht bloß die ſcholaſtiſchen Zeitgenoſſen des heiligen Franciscus Saleſius, ſondern auch Thomas Aq. die hoffende Liebe als eine in ihrer Art minder vollkommene von der charitativen Liebe unterſchieden

[1]) Buch II, Kap. 17.

[2]) Ethica amoris, Tom. II, lib. III. De amore sperante, c. 2 §. 2.

[3]) De caritate, virtute theologica, ejusque natura, multiplici actu, perfectione, praecepto: vi etiam justificandi hominem, et appretiatione Dei super omnia: ordine in subjectis diligendis, objectisque: intentione, puritate, operumque relatione in Deum: ac interitu demum per lethale peccatum. Tractatus theologicus, in quo haeresum historia texitur, dogmata fidei adversus errores invectos vendicantur, ac solidiores, quae agi solent in scholis, juxta S. Thomae Aq. doctrinam dirimuntur quaestiones. Venedig, 1758. Abgedruckt in *Thesaur. theol., Tom. VI, p. 257—644.*

habe [1]); nicht minder Boſſuet, welcher im Eingange ſeiner Abhandlung: Schola in tuto [2]) eine Reihe von Propoſitionen aufſtellt, welche durchgängig gegen die von Henricus vertretene Anſchauung gekehrt ſind. Es iſt zwar richtig, daß beide Arten von Liebe ſich auf dieſelbe göttliche bonitas increata beziehen; aber der einen Art kommen Vorzüge zu, welche der anderen fehlen, und deßhalb iſt dieſe als etwas Secundäres anzuſehen, welches ſich jener als etwas Primäres unterzuordnen hat. Charitas im eigentlichen Sinne iſt doch nur amor amicitiae. Fenelon fällt in einen der Irrung des Henricus entgegengeſetzten Irrthum, und kann die concupiscible Liebe oder den amor spei nicht tief genug herabdrücken; oder vielmehr er identificirt den amor spei mit dem amor amicitiae, ſoweit dieſer nicht ausſchließlich nur Gottes Ehre zum Gegenſtande hat. Denn in jeder anderen Liebe ſieht er eine Art intereſſirter Rückſicht auf die eigene Seligkeit, als ob — bemerkt de Rubeis [3]) — die Liebe zu Gott als unſerem höchſten Gute nicht auch die göttliche bonitas increata zum Gegenſtande hätte, und zwar als finis qui, als finis quo und endlich auch als finis cui! Zur höchſten Vervollkommnung dieſer Liebe gehört einzig nur, daß die auf Gott als bonum nobis summum bezüglichen Acte auf Gott als summum in se bonum bezogen werden.

Die theologiſche Tugend der Liebe unterſcheidet ſich nach Suarez, wie oben geſagt wurde, von der theologiſchen Hoffnung dadurch, daß ſie Gott um ſeiner ſelbſt willen zum Objecte hat. Sie inhärirt wie die Hoffnung dem Sterbevermögen des Menſchen, und iſt die höchſte aller Tugenden, der theologiſchen ſowohl als der moraliſchen; ſie ſteht auch im Range über allen intellectuellen Perfectionen des Zeitmenſchen, nicht aber über der intellectuellen Perfection des dereinſtigen Gottſchauens, weil, wenn es wahr iſt, daß die Perfectionen des Erkennens über jenen des Wollens ſtehen, folgerichtig auch die höchſte Perfection des Erkennens über der höchſten Perfection des Wollens ſtehen muß. Das Erkennen kann aber in dieſem Leben nicht zur höchſten Vollendung gelangen, während die Charitas im Leben dieſer Zeit wirklich ſchon specie et numero mit dem jenſeitigen und zukünftigen habitus charitatis identiſch

---

[1]) Vgl. Quaest. disput.: De spe, art. 3; — 2, 2 qu. 17, art. 8.

[2]) De nova quaestione tractatus tres: Mystici in tuto — Schola in tuto — Quietismus redivivus.

[3]) O. c., c. 41.

ist [1]). Unrichtig ist Cajetan's Behauptung, daß der mindeste Grad der jenseitigen Charitas die ganze Fülle und Intension des höchsten diesseits erreichbaren Grades der Charitas in sich schließe; der heiligen Jungfrau war gewiß schon im Diesseits ein höherer Grad und eine größere Fülle der himmlischen Charitas eingegossen, als den nach der Taufe verstorbenen und zur seligen Anschauung gelangten Kindern eigen ist.

Wir hörten bisher die Tugenden als Habitus d. i. als eine bestimmte Art von Qualitäten bezeichnen, deren Träger bestimmte Vermögen der Seele seien oder die Seele selber, wie die späteren Scholastiker gemeinhin annahmen. Die Cartesische Philosophie gieng aber weiter, und hob den Begriff des Habitus als einer vom Wesen der Seele unterschiedenen Form der Seele förmlich auf, und sah in denselben nur Modos der Seele, welche durch öfter wiederholte Bethätigungen gewisser Art, oder auch auf außerordentliche Weise durch die Gnade erlangt würden [2]). Da ferner das Wesen der Seele von der neuen Philosophie ausschließlich in das Denken und Wollen gesetzt wurde, so nahm demgemäß auch die Ethik einen von der bisherigen peripatetischen Weise abweichenden stoischen Charakter an, der gewisser Maßen an Kant erinnert, wie aus Geulinx's Definition der Tugend zu ersehen ist [3]), der nebstdem auch ex professo

---

[1]) Sed dices: Si haec vera sunt, fieret, ut charitas viae posset pervenire ad tantum perfectionem quantam habet in patria. Respondetur: Duplex est perfectio charitatis. Una essentialis, quae in eo consistit, ut totum hominis affectum ponat in Deum, tanquam in supernaturalem finem ultimum, et consequenter excludat omnem effectum peccati mortalis, et in hoc charitas viae et patriae sunt aequales; imo omnis charitas viae etiam minima illam habet, ut dicitur 1. Joann. 2 et 4. Alia est perfectio accidentalis, quae partim in intensione, partim in vitandis peccatis sita est, et hac ratione distingui solent tres gradus charitatis, incipientium, proficientium et perfectorum; et in hac perfectione non est necesse, charitatem viae esse aequalem charitati patriae, cum neque omnis charitas viae in hoc sit aequalis. *De triplici virtute theol., tract. 3, disp. 3, sect. 3.*

[2]) Ex actionibus crebro repetitis (vel etiam Deo peculiari gratia vigorem extraordinarium quasi superfundente) habitus existunt, qui non sunt novae res, quemadmodum arbitrantur Aristotelici, intellectui et animae superadditae, sed modi, perinde ut crebris saltationibus pedes, agilitatem acquirunt, quae nativam movendi facultatem modificat. *Legrand, Inst. phil., p. 236.*

[3]) Alius est amor quidam, qui virtutem constituit, nempe firmum propositum faciendi quod recta ratio faciendum esse decreverit. *Ethica,* (opus postumum). Leyden, 1688, S. 6. — Dieselbe Definition findet sich auch bei Legrand:

gegen die peripatetiſche Lehre von den Habitus polemiſirt [1]). Nun mochte freilich die neue Lehre der im peripatetiſchen Sinne gefaßten Habitus entrathen zu können glauben, da ihr überhaupt die causae secundae im Verhältniß zur causa prima kaum mehr eine metaphyſiſche Geltung zu haben ſchienen; woraus ſich auch erklärt, wie die Janſeniſten mit den Carteſianern befreundet zuſammenhängen konnten, und in dieſen die philoſophiſchen Vorkämpfer gegen die von ihnen ſelber aus theologiſchen Gründen angefeindete Scholaſtik ſahen. In dieſer Beziehung könnte man den proteſtantiſchen Geulinx für einen der conſequenteſten und den Janſeniſten am meiſten geiſtesverwandten Carteſianer anſehen [2]). Die katholiſchen Carteſianer waren nicht ſo conſequent, bemerkten aber auch nicht, daß ihr Mangel an Sinn und Verſtändniß für das Dynamiſche und Lebendige ſie nothwendig früher oder ſpäter auch auf dem Gebiete der Moral mit den hergebrachten Lehren der Theologie zuſammenſtoſſen machen würde. Die proteſtantiſchen Carteſianer hatten kein Bedürfniß, ſich mit der Zergliederung des Begriffes eines moraliſchen Habitus zu befaſſen; auf katholiſchem Standpuncte mußte man auf die Unzureichendheit der in der Carteſiſchen Philoſophie gebotenen Vorausſetzungen zur Erklärung des moraliſchen Habitus aufmerkſam werden, daher denn die theologiſch gebildeten unter den mit der neuen Philoſophie Vertrauten eklektiſch verfuhren, wie

---

Mentis institutum et vigor, quo ad ea, quae bona esse credimus, facienda ferimur. — — Firmum propositum ea faciendi, quae ratio optima esse persuadebit etc. *Inst. phil.*, p. 753 ff.

[1]) Virtus non debet constitui in habitu: Primo, quia virtus est ante probas actiones, et habitus post illas. Secundo, virtus spectat ad mores, habitus ad res naturales. Tertio, quia virtus potest haberi repente, habitus nonnisi sensim et per frequentatos actus. Quarto (quod est argumentum ab auctoritate) quia sic censent in Ecclesiis suis omnes Christiani. O. c., p. 43.

[2]) Wie ſehr die Janſeniſten auch auf dem Gebiete der Moral mit dem Calvinismus ſich berührten, iſt ſchon früher (Bd. I.) hervorgehoben worden. Nicole's Essai de Morale gibt in dem Capitel de la charité et de l'amour propre eine exaggerante Schilderung der menſchlichen Selbſtſucht, die geradezu zur erklärenden natürlichen Urſache eines menſchlichen Gemeinweſens und alles ſocialen Verkehres, ſomit auch aller anderen natürlichen Tugenden des Menſchen, der nicht Chriſt iſt, gemacht wird. Dieſes Capitel der Nicole'ſchen Moral wird von dem Jeſuiten Daniel, dem Herausgeber der Etudes de Theologie, de Philosophie et d'histoire (Paris, 1857), einer vom Salze witziger Laune gewürzten Kritik unterzogen in dem Aufſatze: La morale philosophique avant et après l'evangile (Etudes, Tom. II, p. 261 ff.), welcher zunächſt gegen J. Simon's Schrift de Devoir gerichtet iſt.

der Oratorianer Du Hamel, während Andere die peripatetiſche Erklärungsart geradezu beſtritten und als eine dem Geiſte der kirchlichen Lehre widerſtreitende darthun zu können glaubten, wie der Jeſuit Aloys Kimmet [1]) und der ſchon einmal erwähnte Carteſianer J. H. Wiber [2]), welcher ſich Le Roy anſchließt. Es läßt ſich freilich kaum denken, wie die von dem letzteren beigebrachten Argumente, daß die gratia habitualis nicht als Qualität oder aceidens absolutum genommen zu werden brauche, ſich mit der kirchlichen Lehre von der Heiligungsgnade als inhärirender Form ſoll vereinbaren laſſen. Er meint [3]), die Schrift wiſſe nichts von Formen, welche der Seele durch die Gnade imprimirt wären; nicht irgend ein Accidens, welches als ſolches etwas in ſeiner Art höchſt unvollkommenes iſt, ſondern Gott ſelber werde der gnadenvoll geheiligten Seele zu Theil, indem ſie durch Einwohnung des dreieinigen Gottes zu einem Tempel des heiligen Geiſtes umgeſchaffen werde. Das Concil von Trient lehrt, daß die Heiligung der Seele nicht in einer bloßen Zurechnung der Gerechtigkeit Chriſti beſtehe; um ſo weniger in der bloßen Zulegung einer tief unter der Gerechtigkeit Chriſti ſtehenden accidentalen Form, durch welche die Subſtanz der Seele gar nicht afficirt würde, weil das Accidens absolutum ſeinem Begriffe zufolge etwas vom Weſen reell Verſchiedenes ſein ſoll. Nach Kimmet iſt die Uebernatürlichkeit ein Modus, welcher alles Recht und Vermögen der Kreatur überſteigt, und daher gar nicht unter eine der vier erſten Kategorien einbezogen werden kann, weil er ſonſt die Kreatur substantialiter übernatürlich machen würde, was einen Widerſpruch in ſich ſchließt, weil ſodann die Kreatur ſich ſelber über ihr Recht und Vermögen hinaus ſteigern würde. In ſeinen weiteren Ausführungen reducirt Kimmet die geſammte Gnadenlehre auf einen myſtiſch-pſychologiſchen Verkehr der Seele mit Gott, und ſchwächt die unauslöſchlichen Charaktere der Taufe, Firmung und Prieſterweihe in nominaliſtiſcher Weiſe zu bloßen titulis spiritualis honoris, officii vel potestatis ab. Nach Wiber [4]) iſt die habituelle Gnade eine der Seele eingedrückte Qualität, welche die Seele zu einem Bilde des dreieinigen Gottes macht. Er glaubt mittelſt dieſer Definition alle der habituellen Gnade zugeſchriebenen

[1]) Philosophia vera, Theologiae et Medicinae magistra in theatrum mundi dijudicanda. Auctore A. *Temmik* (Kimmet). Cöln, 1706.

[2]) Philos. antiperipat., p. 236 ff.

[3]) Phil. Rad. Eclect. p. 112 ff.

[4]) L. c., S. 249 ff.

Eigenſchaften erklären zu können, auch jene der Mehrung und Minderung, Intenſion und Remiſſion der Gnade, da das Eine Bild die Aehnlichkeit mit dem dreieinigen Gotte mehr oder weniger hervorſtellen könne. Hier iſt nun freilich überſehen, daß es ſich eigentlich um Erklärung der Mehrung oder Minderung der heilsthätigen Wirkungsfähigkeit der gottbegnadeten Seele handle; und inſofern muß Wiber's Erklärungsart als eine ſolche bezeichnet werden, die vom eigentlichen Weſen der Sache ganz ablenkt. Er faßt nur das Sein, nicht das Können der Seele in's Auge; und doch iſt es nur letzteres, auf welches ſich die Begriffe von Potenz, Actus, Habitus beziehen. Du Hamel [1]) anerkennt, daß die habitus infusi gottverliehene Potenzen und wie der heilige Auguſtinus lehrt, gottgewirkte Qualitäten in uns ſeien; er läßt aber unerklärt — bemerkt de Rubeis [2]) — wie eine intenſive Mehrung derſelben möglich ſei. Ferner ſcheint die neuere Auffaſſung, fährt de Rubeis fort [3]), faſt unvermeidlich dahin zu führen, daß man nicht Gott ſondern den gottbegnadeten menſchlichen Willen als causa efficiens der Gnadenmehrung nehmen muß. Denn jenen Neueren zufolge beſteht die habituelle Charitas in dem Actus ſelber, welcher nach Vorübergang des ausdrücklichen Gedankens, der actuellen Advertenz und Reflexion in der Seele verborgen zurückbleibt, um durch eine neue Advertenz und Reflexion und durch einen neuen Gedanken excitirt zu werden. Alſo müßte von dieſer erneuerten Reflexion und Advertenz die Mehrung der Gnade abhängen. Wie verträgt ſich dieß mit der Gnadenmehrung, welche ſtatt hat, wenn einem Kinde nach der Taufe ſofort das Sacrament der Firmung oder Euchariſtie geſpendet wird? Wie mit der Gnadenmehrung durch die ex opere operato wirkenden Sacramente? De Rubeis will übrigens die Erklärungsart der Neueren nicht ſchlechthin verwerfen, meint aber, daß nach ſcholaſtiſcher Auffaſſung ſich Alles einfacher und ungezwungener erkläre.

Uebrigens galt die Frage über das Wie der Intenſion und Remiſſion der Qualitäten bereits bei den älteren Scholaſtikern als ein ſchwieriger Gegenſtand, und einige unter ihnen: Gilbert von Poirée, Gottfried von Fontaines, Durand, Niphus, Walter Burleigh glaubten ſie ſchlechthin nicht zugeben zu können; daher ſie die Intenſion und Remiſſion einer

[1]) Theologia speculatrix et practica. Tract. de fide, spe et charitate. Lib. IV, dissert. 2, cap. 5.

[2]) Tract. theol. de caritate.

[3]) O. c., c. 28, vgl. c. 27.

und derſelben Qualität, die als indiviſible Form kein Mehr und kein Minder zulaſſe, für eine förmliche Mutation der urſprünglich vorhandenen nahmen. Die Thomiſten erklärten den Vorgang der Intenſion und Remiſſion aus einem mehr oder minder vollkommenen Afficirtwerden des Subjectes durch die Form. In den näheren Erklärungen aber über die Art, wie man ſich dieß zu denken habe, gehen die Meinungen auseinander. Einige glauben, die eine und ſelbe Qualität könne, obwohl quoad entitatem essentiae untheilbar, doch verſchiedene Exiſtenzen haben, deren eine vollkommener, die andere minder vollkommen ſei. Dieſe Anſicht wird von Suarez [1]) als unhaltbar bezeichnet; Exiſtenz und Eſſenz laſſen ſich nicht in ſolcher Weiſe auseinander halten, wie die angeführte Meinung vorausſetze, Exiſtenz und Eſſenz ſeien naturaliter untrennbar mit einander verknüpft, die Exiſtenz intrinsecus actus der actuellen Eſſenz. Capreolus und Cajetan ergreifen einen anderen Ausweg, und reden von einer intenſiven Mehrung der indiviſiblen Form, die in dem Grade, als ſie mehr und mehr ex potentia subjecti reducirt wird, mehr und mehr im Subjecte radicire. Wie ſoll aber eine ſucceſſive Eduction der Form gedacht werden, wenn dieſe indiviſibel iſt, und daher ſchon im erſten Anfange der Eduction tota und secundum se totam actuell vorhanden ſein muß? Deßhalb geben auch andere Theologen: Albert d. Gr., Bonaventura, Richard, D. Scotus, Occam, G. Biel, Niphus, Toletus die Anſicht auf, daß die Qualität etwas indiviſibles ſei, und glauben, daß ihre Steigerung in Form von Hinzufügungen neuer Theile beſtehe, die geſteigerte Form ſomit ein Compositum ſei. In dieſem Falle aber käme die intenſive Steigerung einer äußerlichen aggregativen Mehrung gleich, die möglicher Weiſe bis in's Unendliche fortſchreiten könnte. Richtig iſt, daß die intenſible Qualität nicht als eine in ihrer Entität intenſible gedacht werden könne; aber man hat ſich die Intenſion nicht als eine Häufung vollkommen ähnlicher Grade derſelben Qualität zu denken, ſondern muß ſich dieſelbe als eine Zuſammenſetzung ſolcher Theile vorſtellen, die per se von einander verſchieden, einer den anderen als prius vorausſetzen.

Dieſe letztere Anſicht wird denn nun auch von Compton [2]) als die gewöhnliche ſchon bei Albert d. Gr. und Bonaventura vorkommende und faſt von allen neueren Scholaſtikern angenommene bezeichnet, und mit

---

[1]) Metaph., disp. 46, sect. 1.

[2]) Philos. univ., p. 443.

Rückſicht auf die habitus infusos aus den Entſcheidungen des Concils von Trient gefolgert; das Concil ſpreche von einer Mehrung der Gnade in den Gerechten, die nicht denkbar wäre, wenn es nicht verſchiedene Stufen der Gnade gäbe [1]).

Es iſt nicht ſchwer, den Unterſchied und Gegenſatz in der ſcholaſtiſchen und antiſcholaſtiſchen Faſſung des ſupranaturalen Habitus zu erkennen. Die Scholaſtiker faſſen ihn primär nach ſeiner objectiven Seite als etwas Gottverliehenes auf, wie denn auch ihre Disputationen hierüber an die Frage des Lombarden anknüpften, ob die Charitas nicht der heilige Geiſt ſelber ſei. Die Neueren faßten den Habitus lediglich ſubjectiv, als etwas der Seele Eignendes und in fortſchreitender ſeeliſcher Thätigkeit ſich mehr und mehr Entwickelndes; daher denn auch Du Hamel das Wachſen der Charitas analogiſch durch die Art des Wachſens der Seele zu erläutern ſucht [2]). Die aus der Wechſelwirkung zwiſchen den eingegoſſenen Habitus und der ſeeliſchen Thätigkeit ſich ergebende Steigerung des Habitus oder vielmehr Vertiefung desſelben wird Niemand in Abrede ſtellen wollen; dieſe iſt aber jedenfalls nicht identiſch mit der ausſchließlich durch Gott gewirkten Mehrung, die doch eigentlich gemeint iſt, wenn von der Mehrung der heiligmachenden Gnade durch die Sacramente die Rede iſt. Die ſcholaſtiſche Auffaſſung coincidirt in Wort und Begriff unmittelbar mit den dogmatiſchen Lehrbeſtimmungen der Kirche; der habitus im kirchlich dogmatiſchen und im ſcholaſtiſchen Sinne iſt ein Lichtgewand der Seele, eine gottgewirkte Glanzhülle, welche die Seele im Angeſicht des Himmels erglänzen macht, ſo daß nicht mehr ſie mit ihren Schwächen und Unvollkommenheiten, ſondern einzig nur der gottverliehene Glanz an ihr ſichtbar

[1]) Definit concilium Tridentinum, homines non mereri primam gratiam, sed augmentum gratiae; item, gratiam per bona opera augeri, ergo ipsa gratia debet augeri et fieri major, ergo justus habet majorem gratiam, seu plus gratiae post bona opera quam ante, ergo gratia habet diversos gradus. *Ibid.*

[2]) Habitus infusus et caritas augetur fere ut anima rationalis; quae eadem manens secundum entitatem, una cum corpore perfici et crescere videtur; nam ubi organa sunt melius disposita, actiones suas, perfectius exserit. Ita fere gratia aut caritas crescit, cum ex actibus repetitis melius anima disponitur, et major facilitas acquiritur.... Actus voluntatis aut naturales aut infusi non fiunt citra cognitionem, quae ex repetitis actibus augetur et roboratur; speciesque divinitus impressae efficiunt sanctas cogitationes, quas voluntatis affectus aut propensiones consequuntur. *Philosophia vetus et nova ad usum scholae accomodata. Vol. II, Tract. 4, disp. 1, qu. 4.*

iſt. Die gottgewirkte Mehrung dieſes Habitus wird man ſich nach Art der Mehrung und Vervielfältigung der ein leuchtendes Geſtirn umgebenden Glanzhüllen zu denken haben, ſoweit überhaupt der menſchliche Gedanke dieſen hohen und geheimnißvollen Dingen zu folgen vermag. Nebenbei wird man aber auch die Wirkung dieſes Habitus auf das innere Seelenleben in's Auge zu faſſen haben; er wird die Seele ſelber durchleuchten, heiligen und klären, ihre Thätigkeiten geheimnißvoll erregen und beſchwingen, die Seele wird in ihm wie in einem geiſtigen Aether athmen und leben, und wird lebend und wirkend dieſen Aether wie ein ihm immanentes Licht ausſtrahlen, und ſo ihre anerſchaffene Aehnlichkeit mit Gott, dem ewigen Urlichte, in weſenhafteſter Wirklichkeit darſtellen.

An die Lehre von den theologiſchen Tugenden ſchließt ſich die Lehre von der Virtus Religionis an, welche nach Suarez [1]) im Range unter den theologiſchen Tugenden, aber über den moraliſchen Tugenden ſteht. Während der Glaube Gott sub ratione primae veritatis, die Hoffnung sub ratione summi nostri boni, die Liebe sub ratione summi boni in se zum Objecte hat, bezieht ſich die Religion auf die summa excellentia Gottes, und hat nicht Gott, ſondern etwas Geſchaffenes zur materia proxima. Sie ſteht aber über den moraliſchen Tugenden, und zunächſt einmal über der geſetzlichen Gerechtigkeit, indem ſie Gott zum objectum cui, und die Gott gebührende Verehrung zum objectum quod hat, während die justitia legalis zum objectum cui das Gemeinweſen, und zum objectum quod das gemeine Wohl hat. Die Religion ſteht auch über der barmherzigen Liebe, weil es beſſer und vorzüglicher iſt, mit Gott als dem Höheren ſich in Gemeinſchaft zu ſetzen, als einem Mangel des tiefer Geſtellten abzuhelfen. Sie ſteht höher als der Gehorſam, weil ſie auf Gottes Perſon, und nicht bloß auf Gottes Gebot gerichtet iſt, wie der Gehorſam. Sie ſteht endlich auch über der Bußtugend, ſoweit dieſe in Deteſtation begangener Sünden beſteht. Sofern aber die Tugend der Buße auf das Beſtreben gerichtet iſt, die Schuldigkeit an Gott ſtrenger zu leiſten, als es in den Cultacten als ſolchen geſchieht, ſteht ſie über der Tugend der Religion.

Wie es eine virtus religionis gibt, ſo auch eine status religionis [2]), welcher, im weiteren Sinne verſtanden, alle Jene in ſich begreift, die durch

[1]) De virtutis religione et statu. Tractatus tertius.

[2]) O. c., tract. VII—X.

ein bestimmtes Gelübde, z. B. durch jenes der Keuschheit, und durch einen bestimmten modus vivendi sich dem Dienste Gottes widmen. Im engeren Sinne versteht man unter dem status religionis die kirchlich approbirten Genossenschaften solcher, welche sich durch besondere Gelübde zur Befolgung der drei evangelischen Räthe: Keuschheit, Armuth, Gehorsam gegen einen besonderen geistlichen Oberen verpflichten. Der Stand der Religiosen ist seinem Wesen nach von Christus selbst eingesetzt und empfohlen worden, obwohl Christus die particulären Bestimmungen eines diesem Stande gemäßen modus vivendi den besonderen Umständen, Verhältnissen und Bedürfnissen der Personen, Zeiten und Orte anheimgestellt hat. In diesem Sinne kann nun gesagt werden, daß der Stand der Religiosen jure divino existire (jure non praecipiente sed consulente). Da die Ordensprofession nicht bloß in Ablegung von Gelübden besteht, sondern nebendem auch noch eine Selbstauslieferung des Gelobenden an eine Gottes Stelle vertretende Person involvirt, welche die Gelübde in Gottes Namen entgegennimmt, und ferner diese Person (die Kirche) von Gott selber zur Entgegennahme des Angebotenen bestellt sein muß, so ergibt sich, daß Christus die Ablegung der sogenannten feierlichen Gelübde als eine durch Intervention der Kirche vermittelte gewollt habe, und die Concession und Regelung solcher modi vivendi unter die der Kirche von Christus übertragenen Gewalten und Vollmachten gehöre. Der Stand der Religiosen hat in der Kirche von den Zeiten der Apostel angefangen ununterbrochen fortgedauert. Paulus und Barnabas werden in Apostgsch. 15, 26 in einem Zusammenhange, der kein Mißverstehen zuläßt, als solche bezeichnet, qui tradiderunt animas suas pro nomine Domini nostri Jesu Christi. Die Apostel sammelten allenthalben, wohin sie kamen, Einige um sich, welche sich zu einem armen, ganz nur dem Dienste Gottes und der Verkündigung des Evangeliums gewidmeten Leben freiwillig verpflichteten; die von den Aposteln eingesetzten Bischöfe vereinigten an ihren Sitzen Priester und Kleriker um sich, um mit denselben gemeinsam den Uebungen der Andacht und Selbstverläugnung zu obliegen. Augustinus hat diese später sich lockernde Institution wieder erneuert, und seine regula vivendi ist das Muster für die Ordensregeln der nachgehends entstandenen Ordensgesellschaften geworden.

Daß die Gesellschaft Jesu [1]) dem eben Gesagten zufolge mit voll-

[1]) Ueber sie handelt Suarez im vierten Foliobande seines Werkes de Religione, Tractatus decimus, p. 355—746.

kommenſten Rechte für eine Religio zu gelten anſprechen könne, ſteht ex fide feſt. Sie hat alle, einem religiöſen Ordensinſtitute weſentlichen Requiſite vorzuweiſen, und iſt ausdrücklich von der Kirche anerkannt und gebilliget. Sie unterſcheidet ſich von allen Ordensgenoſſenſchaften nur in ſolchen Stücken, in welchen auch die übrigen Ordensgeſellſchaften unter ſich verſchieden ſind [1]); ſie hat eben, wie jeder andere Orden, ihre eigenthümliche Regel und Verfaſſung, in monarchiſcher Durchbildung unter Leitung eines beſonderen Pater generalis. Sie nennt ſich nach dem Namen des göttlichen Stifters der Kirche, weil der heilige Ignatius aus Demuth in dem von ihm gegründeten Inſtitute nicht ſeinen eigenen Namen verewigen wollte. Zudem widmet ſich die Geſellſchaft ganz ſpecifiſch der Ehre und dem Dienſte Jeſu, indem ſie in ihrer Weiſe das Leben Jeſu nachzuahmen beſtrebt iſt, für Jeſus Seelen zu gewinnen beſtrebt iſt, und zufolge eines beſonderen Gelübdes dem Stellvertreter Jeſu zur Uebernahme von Miſſionen und anderen Werken des apoſtoliſchen Berufes ſich zur permanenten Verfügung ſtellt. Zweck der Geſellſchaft iſt, ihre eigenen Glieder zur Vollkommenheit anzuleiten und auf die Vervollkommnung Anderer hinzuwirken. Zum Zwecke der eigenen Vervollkommnung verpflichten ſich die Genoſſen der Geſellſchaft Jeſu zur ſtrengen Wahrung der Reinigkeit und Keuſchheit, zur ſtrengſten Armuth, bei deren Angelobung ſie überdieß ſich verpflichten, keine Reſtriction derſelben zu dulden, es wäre denn die Reſtriction unter ſtrengſter Gehorſamspflicht aufgetragen. Außerdem bedienen ſie ſich beſonderer Mittel zur Erzielung eines höheren Grades von andächtigem Sinne und reinem Herzen (tägliche geiſtliche Leſung, Gebet, Meditation, Gewiſſenserforſchung) und zur Verläugnung und Abtödtung ihrer ſelbſt (das Gelübde, keine kirchlichen Würden und Ehren ohne ausdrückliches Geheiß des Papſtes anzunehmen). Die von ihr aufgebotenen Mittel zur Vervollkommnung und Heiligung Anderer ſind folgende: Die Genoſſen der Geſellſchaft Jeſu empfangen die prieſterliche Weihen, um ſich zur Feier des Gottesdienſtes und zur Spendung der Sacramente zu befähigen; ſie üben alle heiligen Dienſte, welche zur Reinigung, Erleuchtung, Vervollkommnung Anderer dienlich und nützlich ſind; ſie verkünden das Wort Gottes in Predigten, Katecheſen u. ſ. w., ſie halten geiſtliche Uebungen mit Heilsbedürftigen, leiten kirchlich genehmigte fromme Ver-

---

[1]) Die nähere Ausführung deſſen: O. c., Tractatus nonus: De varietate religionum.

brüderungen von Perſonen jedes Standes, übernehmen Miſſionen in die Heidenländer, widmen ſich im kirchlichen Auftrage dem Geſchäfte der Bekehrung Irrgläubiger, unterhalten Gymnaſien zum Zwecke der Belehrung und religiöſen Erziehung der Jugend, lehren und verbreiten die heilige Wiſſenſchaft durch Wort und Schrift. Um alles Dieſes gut, richtig und ordnungsgemäß zu leiſten, gliedert ſich der Orden in einfache Religioſen, Scholaren, Coadjutoren, Profeſſen mit ihren mannigfaltigen, ſpäter zu erwähnenden Functionen; auch iſt er von der Verpflichtung zum gemeinſamen Chore eximirt, weil dieſe die freie ungehinderte Action ſeiner Glieder beeinträchtigen würde. Denn der Orden iſt kein rein beſchaulicher Orden, ſondern verbindet die Functionen des activen Lebens mit jenen des contemplativen. Die Ordensregel legt den Genoſſen keine beſtimmte Art von Abtödtungen und Kaſteiungen auf, verpflichtet ſie aber, freiwillig oder je nach dem Rathe der nächſten Oberen, Werke der Buße und Selbſtverläugnung auf ſich zu nehmen, die übrigens im richtigen Verhältniße zu den übrigen Pflichten des Ordensgliedes ſtehen müſſen. Die Geſellſchaft Jeſu iſt kein eigentlicher Büſſerorden; ihre Regel dringt aber deſto genauer auf ſtrenge Obſervanz und Uebung in allen Werken der gottſeligen Tugend und Frömmigkeit, die zur inneren Vervollkommnung gehören. Der Orden nimmt keine Perſonen als Mitglieder an, welche ſich der Apoſtaſie, wenn auch nur insgeheim, oder eines Irrthums im Glauben ſchuldig gemacht und wegen desſelben nachher ausdrücklich verurtheilt worden ſind, oder als Anhänger häretiſcher Irrthümer anrüchig ſind, oder der kirchlichen Excommunication verfallen, ſich öffentliche Infamie zugezogen haben. Ausgeſchloſſen ſind ferner Jene, welche ſich die ſittliche Schuld eines Todſchlages aufgeladen haben, welche bereits das Kleid eines anderen Ordens, wenn auch nur Einen Tag, getragen haben, welche in einer bereits fleiſchlich conſummirten Ehe leben, der nöthigen intellectuellen Befähigung ermangeln, oder in irgend einer Linie von Juden oder Saracenen abſtammen. Außerdem gibt es noch verſchiedene andere ſecundäre Hinderniſſe, bei deren Obwalten es zum mindeſten nicht gerathen ſcheint, das Begehren um Aufnahme in den Orden zu bewilligen. Die Aufgenommenen müſſen ein zweijähriges Novieiat beſtehen, in deſſen Verlauf ſie jedes halbe Jahr die den Orden betreffenden päpſtlichen Erläſſe, allgemeinen Ordensregeln und Conſtitutionen durchzugehen und dem Magister Novitiorum von ihrer Kenntniß derſelben Rechenſchaft zu geben haben; am Ablaufe jedes halben Jahres haben ſie eine Generalbeichte abzulegen, wie auch bereits beim

erſten Eintritte in den Orden. Nebſtdem hat ſich der Noviz noch folgenden Prüfungen zu unterziehen: Er muß einen Monat lang mit geiſtlichen Uebungen ſich beſchäftigen, weiters einen Monat in einem oder mehreren Spitälern dienen, dann einen Monat ohne Geld als Medicant reiſen, zu verſchiedenen niederen Dienſten des Hauſes ſich verwenden laſſen, Knaben und ununterrichtete Menſchen in der chriſtlichen Lehre unterweiſen, im Predigtamte und in Verwaltung des Bußamtes ſich üben. Der Orden nimmt Jünglinge auf, welche die üblichen Vorbereitungsſtudien für den geiſtlichen Stand noch nicht vollendet haben, und gibt ihnen Gelegenheit, in denſelben ſich unter ſeiner Leitung und Erfahrung durchzubilden. Dieſe Jünglinge heißen Scholaren, und können, wenn ſie das ſechzehnte Lebensjahr zurückgelegt haben und bereits Ein Jahr im Orden zubrachten, die drei Gelübde als einfache Gelübde ablegen, wodurch ſie ſich zum Bleiben im Orden verpflichten, während der Orden ſich vorbehält, ſie nach Umſtänden entweder zu behalten oder zu entlaſſen. Das einfache Keuſchheitsgelübde der Scholaren hört [1]) auf zu verbinden, wenn der Orden den Scholaren entläßt; es löst eine früher eingegangene giltige Ehe nicht auf. Das Armuthsgelübde der Scholaren hindert nicht, daß dieſelben Eigenthum erwerben und behalten können; jedoch müſſen ſie ſich dem Willen des Oberen fügen, ſobald dieſer ihnen völlige Verzichtleiſtung auf allen Eigenbeſitz gebietet. Die Regel verbietet ihnen aus ascetiſchen Gründen, ihren Eigenbeſitz an Verwandte abzutreten, ſofern dieß bloß aus verwandtſchaftlicher Liebe ohne andere beſondere moraliſche Beweggründe geſchähe. Der Orden macht keine Anſprüche auf derlei Beſitzthümer, verſchmäht es indeß im Falle der Noth, Schenkungen der Scholaren anzunehmen. Die der Regel gemäße Obſervanz der Armuth verbietet, Speiſe und Trank im Zimmer aufzubewahren; Geſchenke ſolcher Art ſind der Communität mitzutheilen. Eben ſo ſoll der Religioſe keine überflüßigen Kleider in ſeinem Zimmer verwahren, nichts unter Verſchluß haben, keine eigene Bibliothek beſitzen, für geiſtliche Dienſte keine Gabe annehmen, und auch nicht die geringſte Kleinigkeit entlehnen oder darleihen. Er darf kein Ding wie ſein Eigenthum behandeln; demnach iſt ihm jede Eigenmacht über dasſelbe, die nur dem Eigenthümer als ſolchem zuſteht, unterſagt. Die Profeßhäuſer können keinen liegenden und unbeweglichen Beſitz haben, ſoweit dieſer nicht mit den allernächſten Zwecken der Wohnlichkeit des Hauſes

[1]) Laut Conſtitution Gregor's XIII. (a. 1584): Ascendente Domino.

zuſammenhängt, z. B. ein Garten zur nöthigen Ambulation oder Erzeugung des nöthigen Gemüſes, Obſtes u. ſ. w. für den Hausgebrauch. Die Profeßhäuſer können Legate annehmen, wofern dieſe unter keinen die grundſätzliche Armuth beeinträchtigenden Modalitäten oder Bedingungen gemacht werden. Die Collegien und Probationshäuſer können des Eigenthumsrechtes auf bewegliche und unbewegliche Güter füglich nicht entbehren, haben aber in Verwaltung derſelben das Gelübde der Paupertät im Auge zu behalten, weil ſie nicht im eigenen Namen, ſondern in jenem der geſammten Geſellſchaft über dieſelben ſchalten. Sie können Vermächtniße annehmen; in Annahme von Almoſen wird ihnen Moderation und umſichtige Erwägung geboten.

Die Vorgeſetzten in der Geſellſchaft können ihren Untergebenen unter einem doppelten Geſichtspuncte Befehle ertheilen: als geiſtliche Leiter und als Vorgeſetzte, welchen man ſich kraft des Gelübdes unterworfen hat. Die Gehorſamspflicht in letzterem Sinne hat einen ſehr großen Umfang; der heilige Ignatius theilt dem General-Oberen die Macht zu, in allen Dingen, welche ſich auf den vom Orden angeſtrebten Zweck der Vollkommenheit, auf Gottes Ehre und des Nächſten Heil beziehen, an ſeine Untergebenen Befehle zu erlaſſen. Damit der Gehorſam wahrhafter Gehorſam im Geiſte des Gelübdes ſei, iſt es nicht genug, zu thun, was befohlen wird; ſondern es muß zugleich auch darum geſchehen, weil es befohlen wird. Der Gehorſam ſoll dem Oberen als Stellvertreter Gottes erwieſen werden, und die Thätigkeit des Verſtandes nicht auf Prüfung des Auftrages, ſondern auf die Art, wie demſelben am beſten entſprochen werden könne, gerichtet ſein. In Kraft dieſes Verhaltens und dieſer Auffaſſung des Verhältniſſes zum Oberen iſt der Gehorſam, trotzdem, daß er blind iſt, doch ein erleuchteter Gehorſam. Es wird dem Untergebenen nicht zugemuthet, den Oberen für untrüglich und unfehlbar zu halten; er ſoll aber, wenn er keine ſicheren und entſchiedenen Gründe für die Unzuläßigkeit des Gebotenen hat, im Zweifel immer der Einſicht und dem guten Willen des Oberen vertrauen; er ſoll nicht den Kritiker der Befehle des Vorgeſetzten machen und nicht der eigenen Klugheit und Einſicht vertrauen. In dieſer Art von Leitſamkeit beſteht die prudentia spiritualis et supernaturalis des gelobten Gehorſams.

Die Scholaren werden binnen einer beſtimmten Zeit zur Ablegung der drei einfachen Gelübde aufgefordert. Dieſen wird als viertes noch das Verſprechen des Eintrittes und lebenslänglichen Verbleibens im Orden

beigefügt. Sie ſind in Kraft dieſes Gelübdes gehalten, ſeiner Zeit in den von dem Oberen nach freiem Ermeſſen ihnen zugedachten Gradus eines Coadjutors oder Profeſſen einzutreten; ausgenommen, er würde ihnen bloß als Gunſtbezeugung angeboten, für welchen Fall ſie ihn auch zurückweiſen dürfen. Für die ſolenne Profeſſion der Gelübde iſt kein Termin fixirt; jedenfalls darf ſie nicht vor Ablauf eines im Orden zugebrachten Biennums ſtatt haben. Bei den Scholaren iſt es Regel, daß ſie nach zurückgelegten Biennium noch ein weiteres Probejahr beſtehen. Bei der ſolennen Ordensprofeſſion erhält das eine der Gelübde, das Gelübde des Gehorſams, noch einen beſonderen Zuſatz, den Knabenunterricht betreffend. Vor Ablegung der feierlichen Gelübde muß der Ordenscandidat über eine Reihe philoſophiſcher und theologiſcher Theſen mit vier Gegnern disputiren, drei Tage von Haus zu Haus betteln und geiſtliche Exercitien halten. Die Profeßceremonie findet während einer von Demjenigen, in deſſen Hände das Gelöbniß abgelegt wird, celebrirten Meſſe ſtatt; der Candidat ſpricht die Profeſſionsformel angeſichts des ihm vom Celebranten vorgehaltenen Sacramentes, welches er nach Ableſung der Formel empfängt, und die abgeleſene Schrift in die Hände des Celebranten gibt.

Die ſolenne Profeſſion begreift außer den drei gewöhnlichen Gelübden, welche allen Ordensgeſellſchaften gemeinſam ſind, noch ein viertes in ſich, die Bereithaltung für jeden von Seite des Papſtes ergehenden Ruf zur Miſſion in die Länder der Ungläubigen oder Irrgläubigen. Indeß werden nicht alle Ordensglieder zur Ablegung des vierten Gelübdes zugelaſſen. Die Professi trium votorum können nicht zu Provincialen und Rectoren der Profeßhäuſer, wohl aber zu Rectoren der Collegien und Probationshäuſer beſtimmt werden; ſie haben, wenn es zur Wahl eines Generaloberen kommt, weder actives noch paſſives Stimmrecht, werden auch nicht zur Provinzialcongregation einberufen, und können nicht als Procuratoren der Provinz zu der alle drei Jahre in Rom zu haltenden Congregation geſendet werden. Unter den Professis trium votorum ſtehen die geiſtlichen Coadjutoren und weiters auch noch die Temporal-Coadjutoren der Geſellſchaft, welche durch einfache Gelübde zum Bleiben im Orden verbunden ſind, vom Orden aber im Falle, daß ſie ſich als ungeeignet erweiſen, entlaſſen werden können.

Den drei oder vier feierlichen Gelübden ſchließen ſich noch fünf einfache Gelübde an. Der Profeß verpflichtet ſich, in keine Relaxation der Armuth des Ordens zu willigen, um keine kirchlichen Würden und Ehren

ſich zu bewerben und ſie nur in Kraft eines heiligen Gehorſams anzunehmen, bei einer etwaigen Erhebung zur biſchöflichen oder Cardinalswürde die auf ſein Seelenheil und ſeine geiſtliche Amtsführung bezüglichen Rathſchläge des General-Oberen niemals gegen ſeine beſſere Ueberzeugung bei Seite ſetzen zu wollen, und ſolche Ordensmitglieder, welche etwa eine Prälation innerhalb oder außerhalb des Ordens anſtreben würden, dem Oberen anzuzeigen.

Hier wäre nun der Ort, die reiche ascetiſche Literatur des Ordens zu verzeichnen [1]). Dieſe Aufgabe fällt indeß über die dieſer Arbeit geſteckten Gränzen hinaus, und wir gehen demnach an das letzte Capitel derſelben, welches Suarez' Werk de Legibus nach ſeinem näheren Inhalte darlegen ſoll.

Zwölftes Capitel.

Suarez' Geſetzes- und Rechtslehre [2]) in ihrem Verhältniße zu den nächſtfolgenden Entwickelungen und verwandten Leiſtungen auf dieſem Gebiete.

Unter Geſetz verſteht Suarez mit Thomas Aquinas eine Regel und Richtſchnur, welcher gemäß Jemand zu einem gewiſſen Thun und Laſſen

---

[1]) Vgl. eine Reihe von Autornamen bei Buß: Die Geſellſchaft Jeſu, ihr Zweck, ihre Satzungen, Geſchichte, Aufgabe und Stellung in der Gegenwart. Mainz, 1853. S. 1579 ff.

[2]) Vgl. hiezu: Guarini (S. J.): Juris Naturae et Gentium principia et officia ad christianae doctrinae regulam exacta et explicata a Doctore eximio Francisco Suarez, digesta notisque perpetuisque illustrata a Joanne B. Guarini S. J. Palermo, 1758. Abgedruckt im Thesaurus theologicus, Tom. VIII, p. 1—62.

Andere hieher gehörige, und mit Suarez Werk de Legibus verwandte Schriften zeitgenöſſiſcher Theologen ſind:

Soto Dominicus (O. P.): De Jure et Justitia Libri X. Ad Carolum Hispaniae Principem. Salamanca, 1556.

Molina Ludov., De Justitia et Jure. 3 Voll. in Fol. Concha, 1593—1600 u. ö. Näheres über dieſes Werk weiter unten.

Salas (Joann. de). Tractatus de Legibus, in Primam Secundae S. Thomae. Opus non solum theologis moralibus, sed etiam juris utriusque consultis pernecessarium. Lyon, 1611.

Ferner die einſchlägigen Tractatus de Legibus, de Jure etc. in den Commentaren zur Summe des heil. Thomas Aq. von Vasquez, Gregor von Valentia,

angeleitet wird. Dieſer Begriff von Geſetz wird im engeren Sinne auf die Regel und Richtſchnur moraliſcher Handlungen beſchränkt, und zwar derjenigen, welche nicht bloß gerathen, ſondern moraliſch nothwendig ſind. Die im Menſchen ſelber gelegene regula proxima der menſchlichen Handlungen iſt die menſchliche Vernunft [1]) und das der Vernunft eignende Vermögen zwiſchen Thätigkeiten, die ihr als ſolcher entſprechen oder nicht entſprechen, iſt das dem Menſchen einwohnende natürliche Geſetz ſeiner Handlungen. Vasquez geht weiter, und macht die rationale Natur des Menſchen zum natürlichen Geſetze der menſchlichen Handlungen. Dieß verſtößt aber gegen den gewohnten Sprachgebrauch aller Philoſophen und Theologen; zudem übt die Natur als ſolche keine jener Thätigkeiten, welche man einer geſetzgebenden Macht zuſchreibt, und könnte daher nur ſehr metaphoriſch ein Geſetz genannt werden. Man kann ſie wohl ein Maaß oder eine Richtſchnur (mensura) der natürlichen Gerechtigkeit nennen; aber der Begriff des Maaßes iſt weiter als jener des Geſetzes, daher nicht Alles, woran etwas bemeſſen wird, deßhalb auch ſchon Geſetz genannt werden kann. An der Natur des Körpers bemeſſe ich die Nothwendigkeit des Mäßigſeins; Niemand wird aber ſagen, die Natur des Körpers ſei die Regel des Maaßhaltens. Zudem würde aus Vasquez' Anſicht folgen, daß das natürliche Geſetz eine von Gottes Willen völlig unabhängige Geltung für den Menſchen, und Gott nicht zum Urheber hätte, indem es der vernünftigen Natur per se eigen wäre, ſo wie es ihr per se eigen iſt, daß ſie eben dieß und nichts Anderes iſt.

Arriaga [2]) iſt mit Suarez' Ausführungen gegen Vasquez in ſo weit einverſtanden, als ſie auf den Unterſchied zwiſchen Verbindlichkeit oder Geſetzmäßigkeit einer Handlung und dem Fundamente der Verbindlichkeit oder Geſetzmäßigkeit hinweiſen, wie aus dem angeführten Beiſpiele vom Maaßhalten im Nahrungsgenuße hervorgehe. Suarez gehe aber zu weit, wenn er Vasquez' Anſicht zur Laſt legt, daß derſelben zufolge es für Gott eben ſo, wie für den Menſchen ein natürliches Geſetz gebe, weil z. B. die Lüge nicht bloß der rationalen Natur des Menſchen, ſondern auch der

---

Arriaga u. ſ. w. Von ſpäteren Theologen, welche einſchlägige Arbeiten lieferten, möge hier noch erwähnt werden: *Antonius Condomitti* (O. P.): Theologia speculativo-practica Primae Secundae S. Thomae elucidata, disputata et propugnata. Neapel, 1706. 2 Voll. Fol.

[1]) De legibus, lib. II, c. 5.

[2]) Cursus theolog., Tract. de Legibus, Disp. 1, sect. 2.

göttlichen Natur widerſtreite. Sollte denn Suarez nicht gleichfalls mit Vasquez ſagen müſſen, daß die göttliche Natur eine regula honestatis ſei, und ſollte dieſer Satz nicht in der That vollkommen richtig ſein? Es iſt alſo an Vasquez' Behauptung weniger die Sache ſelbſt, als vielmehr die ungewöhnliche, und allerdings auch nicht exacte Ausdrucksweiſe zu tadeln; richtig iſt, daß das Geſetz, möge es ein natürliches oder poſitives, göttliches oder natürliches ſein, der Natur, der geſchaffenen oder ungeſchaffenen, gemäß ſein müſſe.

Dieß Letztere wollte nun ſelbſtverſtändlich Suarez gewiß nicht beſtreiten; für ihn handelte es ſich vielmehr darum, einer falſchen Autonomie der ſittlichen Vernunft entgegenzutreten, welche beſonders ſpäter ausdrücklich bekämpft wurde, als die Frage aufgeworfen wurde, ob ſich das Naturrecht unabhängig von aller Religion begründen laſſe. Wer ſieht nicht — antwortet der Jeſuit F. X. Roys hierauf [1]) — daß eine ſolche ſouveraine Stellung der Vernunft den Widerſpruch in ſich ſchließe, daß die Vernunft zugleich Gebieterin und Unterthanin, alſo unter Einem über ſich und unter ſich geſtellt ſein müſſe? Ein anderer Geſichtspunct, welcher ſich Suarez in ſeiner Bekämpfung der Vasquez'ſchen Anſicht aufdrängt, iſt die Rückſicht auf den göttlichen Willen, als deſſen Ausfluß er formaliter alles Geſetz (zunächſt die lex aeterna) betrachtet wiſſen will [2]). Im Zuſammenhange damit urgirt er weiter [3]) gegen die Nominaliſten Gregor von Rimini, G. Biel, Almainus [4]), Cordubenſis [5]), daß ſich das natürliche Geſetz auch im Menſchen nicht bloß als Anzeige eines Gebotes oder Verbotes, als Wiſſen um Gut und Böſe, ſondern als wirkliches Gebot oder Verbot ankündige, und ſomit auf einen über der Vernunft ſtehenden Gebietenden oder Verbietenden, nämlich auf Gott, der durch ſeinen Willen Urheber und Regierer der Welt iſt, hinweiſe. Indeß erſchöpft der Umſtand, daß etwas durch Gottes Willen geboten oder verboten ſei, noch nicht den Grund der Güte oder Bosheit einer Handlung, wie Occam, Gerſon, Peter d'Ailly,

---

[1]) Dissertatio de nexu juris naturae cum naturali theologia. Als Anhang zu Roys' ſchon erwähnter Schrift: Ethica et jus naturae.

[2]) De legg. II, 3. — Natura semel creata — ſagt Arriaga (l. c., disp. 13, sect. 2) — ex se ita dictat, furtum, mendacium etc. esse malum; ut si per impossibile existerent homines Deo non existente, adhuc eo jure obligarentur.

[3]) Legg. II, 6.

[4]) Moralium Lib. III, c. 16.

[5]) De conscientia, lib. III, qu. 10.

Andreas de Novo Castro meinen; vielmehr wird der Grund eines Gebotes oder Verbotes darin zu ſuchen ſein, daß etwas an ſich gut oder böſe ſei. Denn die Naturen der Dinge ſind quoad esse essentiae und ſomit auch in Hinſicht auf Convenienz oder Disconvenienz ihrer natürlichen Proprietäten unveränderlich, in ſo fern wenigſtens, als es unmöglich iſt, daß ihnen die Beraubung einer natürlichen Proprietät oder die Annahme einer entgegengeſetzten connatural ſein oder werden könnte. Eben darin aber, daß etwas natürlich gut oder natürlich böſe iſt, liegt ein neuer Grund, warum etwas durch Gottes Willen geboten oder verboten ſein kann; und es läßt ſich wohl denken, daß eine an ſich gute Sache durch ein beſonderes Gebot zur Pflicht gemacht, oder die ſchon an ſich gebotene Sache durch eine neu hinzukommende Verbindlichkeit noch auf eine andere Art zur Pflicht gemacht werde, nämlich nicht bloß als natürliches, ſondern im Beſonderen auch noch als göttliches Gebot. Und hieraus erklärt ſich, warum das natürliche Geſetz von uns als eine unſeren freien Willen verbindende Macht anerkannt wird; denn ſobald es als Ausdruck des göttlichen Willens daſteht, erſcheinen dieſe ihm zuwiderlaufenden Handlungen nicht bloß als unangemeſſene und der recta ratio zuwiderlaufende, ſchlimme Handlungen, ſondern als eigentliche Uebertretungen und Prävaricationen, gemäß dem Ausſpruche der Schrift: Per praevaricationem legis Deum inhonoras (Röm. 2.). Daß aber das natürliche Geſetz Gottes Gebot ſei, iſt ſelbſt auch Vernunfteinſicht, und demgemäß kann Niemand, welcher wiſſentlich dem natürlichen Geſetze zuwider handelt, von der Schuld einer Verſündigung gegen Gott freigeſprochen werden.

Wenn das natürliche Geſetz ein Ausfluß der ewigen, weltordnenden und weltregierenden Weisheit iſt, ſo kann die von einer ſpäteren profanen Philoſophie aufgeworfene Frage gar nicht Platz greifen, unter welchem Titel Gott das Recht zukomme, den Menſchen Geſetze aufzulegen? Hobbes [1]) erklärt dieſes Recht aus der unwiderſtehlichen Macht Gottes, welcher ſich die Menſchen vermöge ihrer Schwäche fügen müſſen. Pufendorf [2]) meint, daß die bloße Ueberlegenheit der Macht für ſich allein nicht ausreiche, ein Recht auf Gehorſam zu begründen, wenn mit den Machterweiſungen nicht auch Erweiſungen der Güte verbunden ſind. Barbeyrac, Pufendorf's Gloſſator hält dieſe Begründung für ungenügend, und meint, man müſſe

[1]) De cive, c. 15 u. c. 16.

[2]) De jure naturae et gentium, lib. I, c. 6, n. 12.

auf die natürliche Abhängigkeit des Menſchen von Gott reflectiren. Der Genfer Burlamaqui († 1740) [1]) leitet das göttliche Herrſcherrecht aus der Idee des Schöpfers und der im Schaffen ſich offenbarenden Eigenſchaften der göttlichen Macht, Weisheit und Güte her. Dieſer Begründung ſchließt ſich der Jeſuit Steinkellner an [2]), und widerlegt zugleich die vorerwähnten falſchen und unzureichenden Anſichten. Aus Hobbes Auffaſſung würde keine moraliſche Obliegenheit gegen Gott reſultiren, ſondern einzig nur die Nothwendigkeit einer reſignirten Fügſamkeit zur Verhütung von Schlimmerem; Hobbes ſelbſt ſagt, daß man gegen Denjenigen, der nur durch Gewalt und Zwang herrſcht, auch wieder mit Gewalt und Zwang retorquiren dürfe, wenn man es im Stande iſt. Von einer Gewiſſensverbindlichkeit gegen Gott wäre da keine Rede. Die Güte, welche Pufendorf als Titel des göttlichen Herrſcherrechtes hinſtellt, begründet wohl einen Anſpruch auf Dankbarkeit, aber keine Obliegenheit, ſich unter die Befehle des Wohlthäters zu ſtellen; zudem gehört die Dankbarkeit unter die ſogenannten unvollkommenen Pflichten, die Verpflichtung zum Gehorſam gegen den zum Herrſchen Berechtigten aber iſt eine vollkommene Pflicht, und reſultirt aus der natürlichen Gerechtigkeit. Barbeyrac's Erklärungsart beweist, daß Gott mit dem Menſchen machen könne, was er wolle, weil der Menſch das, was er iſt und hat, durch Gott iſt und hat; aber damit iſt nicht auch ſchon gezeigt, daß Gott von dem Menſchen fordern könne, was er wolle. Denn dieß iſt eine Befugniß ganz anderer Art, die auf gewiſſe Eigenſchaften Gottes geſtützt ſein muß, unter deren Vorausſetzung erſt Religion, Pietät und Gehorſam für den Menſchen zur unverbrüchlichen Pflicht werden. Der Menſch iſt als Geſchöpf von Gott wohl abhängig, aber hiedurch Gott noch nicht unbedingt verpflichtet. Si vera est Epicuraeorum sententia — ſagt Cicero [3]) — qui Deum rerum nostrarum incurium per summam impietatem finxere, quae potest esse pietas, quae sanctitas, quae religio? Und der Dichter [4]) ſingt:

Num quid erit, quare solito dignemur honore
Numina, si demas velle juvare Deos?

Zur Begründung einer abſoluten Verpflichtung des Menſchen gegen Gott wird alſo außerdem, daß Gott unſer Schöpfer iſt, auch noch erfordert,

[1]) Principes du droit de la nature et des gens, P. I, c. 9.

[2]) Institutiones philosophiae moralis. Wien, 1768.

[3]) De natura Deorum, Lib. I.

[4]) *Ovidius* Ex Ponto, Lib. II, Eleg. 2.

daß er unſer Beſtes beabſichtige und uns einem höchſten von uns begehrten Ziele, nämlich einem glückſeligen Sein entgegenführen wolle; daß er ferner auch jene Weisheit beſitze, in deren Kraft er die rechten und zweckdienlichen Mittel zur Erreichung ſeiner gütigen Abſichten zu finden weiß; und daß er endlich jene Macht innehabe, welche nöthig iſt, um jene Mittel in's Werk zu ſetzen, und ſoweit es an ihm iſt, wirkſam zu machen. Unter dieſen Vorausſetzungen iſt es gerecht, uns Gottes Willen zu fügen, und das Gegentheil wäre Unvernunft; und unter der Vorausſetzung, daß Gott die Eigenſchaften der Güte, Macht und Weisheit im höchſten, unüberſteiglichen Maaße beſitze, daß ſie ihm unbedingt und unbeſchränkt zukommen, ſind wir ihm auch zu einem unbedingten, durch nichts zu beſchränkenden Gehorſam verpflichtet.

Das bisher Geſagte iſt indeß nur hypothetiſch geſprochen; und es fragt ſich nun, ob wirklich ein ſolches, durch Gottes Gebot bekräftigtes und ſanctionirtes natürliches Geſetz exiſtire, wie in dem bisher Geſagten vorausgeſetzt wird? Den Theologen, welche die Geſetzeslehre behandelten, fiel es nicht ein, einen Zweifel darüber aufzuwerfen und zu beantworten. Anders ſtellte ſich die Sache, als in dem ſogenannten Naturrechte neuerer Philoſophen Behauptungen an den Tag traten, die einen ausdrücklichen rationellen Nachweis der früher ſtillſchweigend Vorausgeſetzten nothwendig machten. Hobbes und Spinoza identificiren das natürliche Geſetz und Recht mit dem natürlichen Können des Menſchen; jedem iſt von Natur aus dieß und ſo viel erlaubt, als er mit ſeinen Kräften vermag. Chr. Thomaſius [1]) ſieht in den natürlichen Geboten keine eigentlichen Geſetze, ſondern bloß etwas durch die richtige und natürliche Einſicht der Menſchen Nahegelegtes, ſo daß es von Seite des Menſchen thöricht, jedoch nicht eigentlich ſchlecht oder böſe wäre, ſich der vernunftgemäßen Obſervanz entziehen zu wollen. Thomaſius' Commentator, Laurenz Fleiſcher [2]) ſagt geradezu, die natürlichen Gebote ſeien keine eigentlichen Geſetze, ſondern bloße Räthe und väterliche Mahnungen, indem die ſich ſelbſt überlaſſene Vernunft nichts von einem göttlichen Geſetzgeber und Herren, ſondern bloß von einem himmliſchen Vater und Lehrer etwas wiſſe. Der Göttinger Rechtslehrer J. J. Schmauß [3]) nimmt nicht Anſtand, zu behaupten, daß der Menſch,

[1]) Fundamenta juris naturae et gentium, Lib. I, c. 5.

[2]) Institutiones juris naturae et gentium, 1730.

[3]) Neues Syſtem des Rechtes der Natur. Göttingen, 1753.

wie er von Natur aus geſchaffen iſt, durch gar keine natürlichen Pflichten gebunden ſei. Derlei grobe Irrthümer — bemerkt Steinkellner — ſind einſtens ſchon von den Platonikern und Stoikern widerlegt worden, und haben auch in der neueren Zeit von vielen Seiten ihre verdiente Würdigung gefunden. Was erſtlich einmal Schmauß' Anſicht anbelangt, ſo ſtreitet ſie geradezu mit den Begriffen, welche wir uns, wofern wir doch an Gottes Daſein glauben wollen, von Gott bilden müſſen. Können wir uns denken, daß Gott den Menſchen geſchaffen hätte, ohne ihm eine Beſtimmung zuzuweiſen? Und wenn er ihm eine Beſtimmung zuwies, war nicht auch eine zur Erreichung derſelben hinführende Norm nothwendig? Konnte er es dem Belieben des Menſchen anheimſtellen, ob und welche Handlungsnormen ſich derſelbe zum Geſetze machen wolle? Lehrt uns nicht das natürliche Vernunftlicht einen ſchlechterdings nicht abzuläugnenden Unterſchied zwiſchen guten und böſen Handlungen und Sitten kennen? Es gibt gewiſſe Handlungen und Handlungsweiſen, welche nach der allgemeinen und einſtimmigen Anſicht aller Völker und Nationen für ſchlecht und verwerflich gehalten werden. Quae enim natio — ſagt Cicero [1]) — superbos, quae crudeles, quae ingratos non aspernatur, non odit? Dieſe allgemeine Uebereinſtimmung wird von Seneca aus einem von Gott uns in's Herz geſchriebenen Geſetze erklärt [2]). Dieſes Geſetz, welches ganz und gar den in Gott nothwendig zu denkenden Eigenſchaften und Vollkommenheiten ſowie der Beſchaffenheit unſerer Natur entſprechen muß und auch wirklich entſpricht, iſt nun eben Dasjenige, was man Jus naturale nennt, d. i. jenes Geſetz, welches Gott dem Menſchen geben mußte, damit der Menſch unter Anleitung desſelben ſeinen freien Willen auf eine vernunftgemäße und der Natur des menſchlichen Weſens entſprechende Weiſe gebrauche und mittelſt dieſes vernünftigen und naturgemäßen Gebrauches ſeiner Willenskräfte das von Gott ihm geſtellte Ziel erreiche und zum glückſeligen Sein gelange. Auch läßt ſich nicht denken, daß Gott, der die phyſiſche Welt und Ordnung durch ſo weiſe und zweckmäßige Geſetze geregelt hat, die moraliſche Welt geſetzlos ſich ſelber überlaſſen hätte. Man läugnet nicht, daß es ein Jus gentium gebe und bei allen Culturvölkern ſeit den älteſten Zeiten eine theilweiſe ſehr ausgebildete

[1]) De legibus, Lib. I.

[2]) Est ergo a Deo tanquam auctore naturae impressum inditumque cordibus nostris, per quod secundum dictamen rationis practicae actus humanos liberos ad bonum justumque dirigimus. *Ep. 65, ad Lucilium.*

positive Gesetzgebung sich finde. Wie will man das Recht dieser Gesetze aufrecht halten, wenn man keine natürlichen Pflichten des Menschen, somit auch keine natürliche Verbindlichkeit, irgend einem positiven oder gesellschaftlichen Rechte Gehorsam zu leisten, anerkennt? Plato spricht [1]) von einer productio rationis aurea et sacra quae civitatis communiter lex vocetur; Aristoteles [2]) sagt, civilis justi aliud esse naturale aliud legitimum, und erklärt das justum naturale für etwas vom Gutdünken der Menschen Unabhängiges; Cicero [3]) spricht von einer summa ratio insita a natura, quae jubet ea, quae facienda sunt, prohibet contraria. Deorum immortalium natura, ratione, potestate, mente, numine, sive quod est aliud verbum, quo planius significem, quod volo, naturam omnem regi. Er sagt ferner, daß dieses Gesetz Allen von Natur aus eigen sei, und beruft sich zur Bestätigung für seine Ansicht auf eine Reihe gepriesener Philosophen. Diese summa ratio und lex aeterna, von welcher Cicero spricht, ist nun nach Augustin's Worten [4]) die voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans. Hugo Grotius [5]) meint freilich, daß, wenn auch kein Gott wäre (quod sine summo scelere — fügt er bei — dici nequit), dennoch Recht Recht und Unrecht Unrecht bleiben müßte. Er vergißt, daß, wenn kein Gott wäre, auch keine Creatur, und kein Recht oder Unrecht der Creaturen sein könnte und überhaupt gar nichts wäre. Sollte es wirklich tugendhafte Atheisten gegeben haben, so haben sie gewiß nur gemeinnütziges Gutes gethan, ganz zuverlässig aber nicht jene Pflichten erfüllt, welche das natürliche Gesetz dem Menschen im Verhältniß zu Gott und zu sich selbst auferlegt.

Was ist nun Inhalt oder Materie des natürlichen Gesetzes? Im Allgemeinen wurde schon früher bemerkt, das bonum per se honestum sei der Inhalt der Gebote der lex naturalis. Die Frage ist aber — bemerkt Suarez [6]) — ob jenes bonum per se honestum vollständig im Umfange der lex naturalis enthalten sei? Einige Juristen meinen nämlich, daß bloß die allgemeinsten principia per se nota des freithätigen

[1]) De Legibus, Dialog. I.
[2]) Ethic. V, 7.
[3]) De Legibus, Lib. I.
[4]) Contra Faustum, XXII, c. 27.
[5]) De jure belli et pacis. Prol.
[6]) Legg. II, 7.

menſchlichen Handelns Materie des natürlichen Geſetzes ſeien, als da ſind die Sätze: Bonum est faciendum, malum vitandum — Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris. Die aus dieſen Sätzen abzuleitenden Concluſionen gehören nach jenen Juriſten nicht mehr in den Bereich der lex naturalis, die Vorſchriften des Dekalogs ſeien unter das Jus gentium einzubeziehen. Dieſe Anſicht wird nun von Suarez unter Berufung auf die vorzüglichſten Theologen, Philoſophen und Rechtskundigen zurückgewieſen. Selbſt die Schrift zeuge wider ſie, indem Pſalm 4, 6. 7. [1]) gewiß alles durch das natürliche Vernunftlicht Erkennbare unter das natürliche Geſetz beziehe. Der Apoſtel Paulus ſagt: Gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt. Der heilige Auguſtinus bezeichnet den Ehebruch als eine Vergehung contra jus naturae. Die Rechtskundigen Turrecremata und Couarruvias widerlegen die Anſicht der oben erwähnten Juriſten ausführlich; Ariſtoteles' und Cicero's Ausſprüche ſtehen ihr eben ſo gut entgegen, als die Anſchauungen eines Thomas Aq. und ſeiner Ausleger. Alle durch die natürliche Vernunft unmittelbar oder mittelbar erkennbaren Sittenvorſchriften betreffen Dinge, welche an ſich gut oder böſe ſind, heiſchen alſo nicht erſt eine poſitive Satzung, durch welche ſie für gut oder ſchlimm zu erklären wären; ſind ſie nun keine poſitiven Geſetze, d. i. keine ſolchen, kraft deren die gebotenen oder verbotenen Handlungen erſt zu guten oder böſen Handlungen werden, ſo müſſen ſie natürliche Gebote ſein. Die erſten unmittelbaren Principien des ſittlichen Handelns werden ausnahmslos als natürliche Gebote anerkannt; nun gilt aber der hiefür angegebene Grund, nämlich die Convenienz mit der rationalen Natur des Menſchen, eben ſo gut für die particulären Vorſchriften, mithin müſſen auch dieſe als natürliche Gebote erachtet werden. Denn die Wahrheit der allgemeinen Principien iſt in den aus ihnen abgeleiteten Sätzen enthalten, und wird eigentlich erſt in dieſen zur proxima regula actionis oder zu demjenigen, was man unter dem natürlichen Geſetze verſteht. Sie ſind eben ſo gut, wie jene allgemeinen Principien, in der menſchlichen Natur und Beſchaffenheit gegründet, und beziehen ſich auf denſelben Zweck, nämlich auf Erhaltung, Vervollkommnung und Beglückung der menſchlichen Natur.

Man könnte nun einwenden wollen — fährt Suarez fort [2]) — daß

[1]) Quis ostendit nobis bonum? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.

[2]) Legg. II, 13 ff.

bloß die ersten Principien der sittlichen Wahrheiten und Gesetze unveränderlich seien, nicht aber die aus ihnen gezogenen Folgerungen. Allerdings sagt nun wohl Aristoteles, daß das natürlich Gerechte Aenderungen unterliegen könne, und Thomas bekräftiget diesen Satz für gewisse, wenn auch nicht häufig in particulären Angelegenheiten vorkommende Fälle. Aber man sieht leicht, wenn man die exemplificirten Fälle in's Auge faßt, daß es sich hiebei nicht um eine Aenderung des Gesetzes, sondern um eine nähere Begränzung desselben für einen bestimmten Fall handle, die man eine mutatio extrinseca nennen kann, nicht aber für eine mutatio intrinseca nehmen darf. Es wird nämlich nur ein bestimmter concreter Fall dem in seiner strengen rationellen Giltigkeit stehen bleibenden Gesetze entzogen; z. B. der Fall der gerechten und unvermeidlichen Nothwehr dem Verbote der Tödtung. In diesem Falle ist eben die Tödtung nicht jenes per se malum, welches durch das fünfte Gebot des Dekalogs schlechthin und unwandelbar verpönt ist. Die positiven Gebote der natürlichen Gerechtigkeit, d. i. diejenigen, welche eine Leistung gebieten, verpflichten zwar nicht für alle Fälle; dieß berührt jedoch durchaus nicht die Unwandelbarkeit des Gebotes, welches für alle jene Fälle, in welchen die erforderlichen Requisite einer moralischen Verbindlichkeit zusammentreffen, unabänderlich feststeht. Es wäre auch nicht einzusehen, wie die aus den ersten allgemeinen Principien gezogenen denknothwendigen Folgerungen falsch oder unsicher sein könnten, wenn die Principien wahr und sicher sind. Es kann also die angebliche Mutabilität nur darin bestehen, daß unter jene Principien etwas subsumirt werden kann, was keine unbedingte und ausnahmslose Subsumtion zuläßt.

Dem Gesagten zufolge kann auch von einer Dispensation in Angelegenheiten der lex naturalis durch menschliche Gewalten keine Rede sein [1]). Das natürliche Recht bezieht sich durchwegs und wesentlichst auf die naturales proprietates des Menschen, und ist daher so immutabel als die menschliche Natur selber. Es ist Gesetz Gottes, und kann daher weder im Allgemeinen, noch in einem einzelnen Falle durch einen menschlichen Willen geschmälert oder außer Kraft gesetzt werden. Das jus humanum ist auf das jus naturale gebaut, und würde, wenn es diesem Abbruch thun wollte, seine eigene Grundlage zerstören. Gott selbst ist, wenigstens zufolge seines geordneten Willens, unvermögend, vom natürlichen Gesetze

[1]) Leg. II, 14.

zu diſpenſiren; um ſo weniger kann ein menſchlicher Machthaber ſelbſt in Gottes Namen von einem natürlichen Geſetze diſpenſiren. Wollte man dem Papſte ein ſolches Recht einräumen, ſo müßte man conſequent es auch den weltlichen Machthabern in Bezug auf die in ihren Machtbereich gehörenden zeitlichen Rechtsangelegenheiten zuſchreiben. Das kirchliche Recht iſt jedoch anderer Anſicht. Illa Imperatori tollere non licet — heißt es Clement. Pastoralis — quae juris naturalis existunt.

Man wendet dagegen ein, daß ja wirklich durch den menſchlichen Willen das urſprünglich geltende natürliche Recht abgeändert worden ſei. Nach natürlichem Rechte ſei der Menſch ungebunden und frei, und alle Güter gemeinſam; gegenwärtig beſteht Gütertheilung und iſt der perſönliche Eigenbeſitz berechtiget, und eben ſo iſt die natürliche Freiheit des Menſchen durch das poſitive menſchliche Geſetz aufgehoben. Darauf iſt zu ſagen, daß die Gütergemeinſchaft durch das natürliche Geſetz weder geboten noch verboten iſt, alſo gar nicht unter das poſitive jus naturae gehört, ſondern nur negativ de jure naturali iſt, d. h. gegen das jus naturae nicht verſtößt. Dieſer Grund kann aber, wendet der Juriſt Fortunius Garcias [1]) ein, nicht gegen den zweiten Einwand geltend gemacht werden, der die natürliche Freiheit des Menſchen betrifft; denn wäre dieſe gleichfalls nur negativ de jure naturae, ſo hätte es urſprünglich Niemanden verwehrt werden können, einem anderen Menſchen ſich nach Willkür dienſtbar zu machen. Fortunius überſieht — entgegnet Suarez — eine andere Unterſcheidung, die zur Erledigung dieſes Punctes herbeizuziehen iſt, nämlich den Unterſchied zwiſchen natürlicher Befugniß (jus naturale dominativum) und natürlicher Schuldigkeit (jus praeceptivum). Verſteht man unter der natürlichen Freiheit eine Befugniß, ſo iſt es richtig und wahr, daß ſie nicht bloß negative, ſondern poſitive zum natürlichen Rechte gehöre. Daraus folgt aber nicht, daß der Menſch ſie behaupten müſſe, und durch Nichtbehauptung derſelben gegen das natürliche Gebot verſtoße; gerade, weil er natürlicher Herr derſelben iſt, kann er ſie veräußern, und der Staat, der vermöge ſeiner Aufgabe und Beſtimmung, Menſchen zu leiten, über dem Einzelnen ſteht, kann ihn aus gerechten Urſachen derſelben berauben. Der Unterſchied zwiſchen jus praeceptivum

[1]) Fortunius Garcias de Erzila, aus Biscaya gebürtig, Lehrer der Rechte zu Bologna, ſodann Generaladvocat im Rathe von Navarra und Mitglied des Rathes von Caſtilien unter Kaiſer Karl V. Schriften: De Pactis — ad Legem Gallus — De ultimo fine utriusque juris — Consilium pro militia S. Jacobi.

und jus dominativum ist letzlich darauf zurückzuführen, daß jenes Regeln und Principien des richtigen Handelns enthält, welche nothwendig wahr und deßhalb unveränderlich sind, indem sie auf die innere Rechtheit oder Schlechtheit ihrer Objecte gegründet sind; das jus dominativum ist aber bloß Materie des jus praeceptivum, und besteht in einer so oder so qualificirten Beschaffenheit der Dinge und der mit ihnen verknüpften Umstände. Diese Beschaffenheiten und Umstände sind aber sehr veränderlich, wie auch die geschaffenen Dinge, an welchen sie vorkommen. Dieß gilt denn auch von der persönlichen Freiheit und jedem bürgerlichen Rechte, auch wenn es positiv von der Natur verliehen worden wäre, weil es vom Willen des Inhabers oder auch vom Staate abhängig ist, soweit diesem eine rechtmäßige Obergewalt über alle Einzelpersonen und deren Güter zusteht. Das Verjährungsrecht, auf welches sich die Gegner als einen Beweis der Mutabilität natürlicher Rechte berufen, bedeutet nur eine äußerliche Veränderung am natürlichen Besitzrecht, welche der Staat aus gerechten Ursachen eintreten läßt, wobei er das natürliche Besitzrecht nicht aufhebt, sondern unter den vernünftigsten Modalitäten wahrt und bestätiget. Man pflegt auch Entbindungen von Eiden und Gelübden als Beweisgrund für die Möglichkeit einer Dispensation von der lex naturalis anzuführen. Mit Unrecht; denn solche Entbindungen haben einzig den Sinn der Enthebung von einem Versprechen oder von einer Verbindlichkeit durch Denjenigen, welchem gegenüber man sich auf die bezeichnete Art verbindlich gemacht hat. Aehnlicher Weise verhält es sich mit der Auflösung giltig geschlossener, jedoch noch nicht vollzogener Ehen.

Die von Suarez nebenhergehend beigezogene Unterscheidung zwischen jus praeceptivum und jus dominativum hat durch die später erfolgende, von Hugo Grotius eingeleitete Abtrennung des Naturrechtes von der Moral eine principielle Wichtigkeit erlangt. Denn unter Jus naturae wurde seitdem nicht anderes, als der Inbegriff der natürlichen und im Zusammensein der Menschen sich gegenseitig beschränkenden Befugniße aller einzelnen Menschen verstanden. Die eigentliche Grundlage und den specifischen Inhalt des Naturrechtes bildete demnach das jus dominativum des Menschen; und es fiel nur einem Chr. Wolff bei, den Begriff des Naturrechtes wieder anders zu fassen und in sein bändereiches Jus naturae auch die gesammte moralische und religiöse Pflichtenlehre aufzunehmen. Die neugewonnene Auffassung des jus naturae heischte auch eine andere Art der Begründung und Ausführung; und hierin hat abermals

Hugo Grotius die erſten maßgebenden Gedanken angegeben, und auf die Anthropologie als Grundlage der neuen Wiſſenſchaft hingewieſen, während man für die Moral bis auf Wolff's Zeiten und überhaupt ſo lange, als man keinen Verſuch zu einem vollſtändig durchgeführten Syſtem der Moralphiloſophie machte, eine weſentlich theoretiſche Begründung poſtulirte oder wenigſtens anerkannte, daß ein vollſtändiges, alle ſittlichen Beziehungen des Menſchen erſchöpfendes Syſtem der Moral nur in der chriſtlichen Sittenlehre gegeben ſei. Von dieſer Ueberzeugung ließ ſich Pufendorf leiten, welcher zuerſt nach den von Grotius angeregten Ideen ein Syſtem des Naturrechtes ausarbeitete, den großen Grundgedanken des Grotius aber offenbar unrichtig auffaßte, und Dasjenige, was in ihm lag, nicht richtig hervorbildete. Er brachte es zu keiner innerlichen und principiellen Scheidung von Moral und Rechtslehre; ſondern ſein Naturrecht iſt im Grunde, ſoweit es ſich um das Erkenntnißobject dieſer Wiſſenſchaft oder Lehre handelt, ſelber ein Theil der Moral. Nur erſcheint dieſer Theil der Moral unter Pufendorf's Behandlung wieder als keine Moral, weil das in denſelben fallende pflichtgemäße Handeln ausſchließlich auf den zeitlichen Wohlfahrtszweck bezogen wird. Man kann aber ſein Naturrecht auch keine philoſophiſche Rechtstheorie nennen, weil in demſelben nicht von den natürlichen Rechten des Menſchen und deren Begründung aus Würde und Beſtimmung des Menſchen, ſondern nur von den zur Förderung des gemeinſamen irdiſchen Wohlfahrtszweckes nothwendigen Functionen des Menſchen die Rede iſt. Pufendorf kennt alſo weder eine philoſophiſche Moral noch eine philoſophiſche Rechtslehre; daher vertritt ihm die theologiſche Moral den Begriff der Moral ſchlechthin, und Moral und Naturrecht werden nur in Hinſicht auf ihre beiderſeitigen Erkenntnißquellen, ſo wie auf die verſchiedenen Ziele der in die beiderſeitigen Gebiete fallenden Functionen des Menſchen unterſchieden. Denn die theologiſche Moral ſtützt ſich auf Offenbarungen Gottes und hat die jenſeitige Glückſeligkeit zum Zwecke, das Naturrecht ſtützt ſich auf reine Vernunfteinſicht, und hat die dieſſeitige Wohlfahrt zum Zwecke. Daß es neben der theologiſchen Offenbarungsmoral auch eine chriſtlich geſinnte Vernunftmoral geben könne, iſt ein ihm völlig fremder Gedanke; er weiß von einer chriſtlichen Moralphiloſophie ſo wenig als er von einer chriſtlichen Rechtsphiloſophie weiß; außer dem Bereiche der Offenbarung waltet in ſeinem Denken nur der allen überweltlichen Beziehungen des Menſchen ſich verſchließende heidniſche Weltverſtand. So wenig er von der chriſtlich gebildeten Vernunft weiß,

eben ſo wenig von der hiſtoriſch gebildeten Rechtsvernunft; und auf dieſes Nichtwiſſen wird der Vorwurf gegründet ſein, welchen Leibnitz dem Pufendorf'ſchen Jus naturae macht, daß darin zum Schaden der Jurisprudenz und Theologie vom poſitiven Civilrechte, dem Römiſchen namentlich, völlig abſtrahirt ſei [1]). Und doch war der Hinweis auf den hiſtoriſchen Charakter der Rechtsvernunft gleichfalls einer der großen und fruchtbaren Gedanken, welche von Grotius angeregt worden und zu einer ideellen Vertiefung der Rechtslehre, der natürlichen ſowohl als der poſitiven, zu führen geeignet waren. Die gerügten Mängel des Pufendorf'ſchen Jus naturae wurden theilweiſe auch in proteſtantiſchen Kreiſen gefühlt, in den theologiſchen wenigſtens, in welchen, ſo eigenthümlich dieſelben ſonſt von ihrem Standpuncte aus urtheilen mochten, doch eine ſo intenſive Chriſtlichkeit, und mitunter auch ſo viel Vertrautheit mit den Scholaſtikern vorhanden war, daß man nicht umhin konnte, in Pufendorf's Anſchauungen eine entchriſtlichende Verflachung der überlieferten chriſtlichen Auffaſſungsweiſe zu erkennen. Der Jenenſer V. Veltheim beſchuldigte ihn gefährlicher und verderblicher Neuerungen; die Theologen der Univerſität Lund, an welcher Pufendorf lehrte, zeihen ihn des Atheismus, Paganismus, Zwinglianismus, Socinianismus, Pelagianismus und Carteſianismus, daneben, ſoweit er gewiſſen ungeſunden Anſchauungen des Lutherthums entgegentrat, auch des Papismus. In Lund und Jena wurde die ſcholaſtiſche Lehrweiſe hoch gehalten, und den Leiſtungen der neueren katholiſchen Theologen auf dem Gebiete der Geſetzes- und Rechtslehre unbedingt der Vorzug vor Pufendorf's Reformverſuch eingeräumt [2]); Pufendorf ſeinerſeits unterließ nicht, ſeine

---

[1]) Plurimum referret — ſagt Leibnitz in der epistola censoria, welche der Maſſon'ſchen Ausgabe von Pufendorfs Schrift de officio hominis et civis angehängt iſt — parallela addi juris civilis inter homines recepti, praesertim Romani, ipsiusque etiam juris sacri; ita ut usus juris naturae apud Theologos et Juris consultos pronior futurus esset, quod nunc magis sermonibus celebratur, quam negotiis adhibetur. — Auch ſonſt hält er Pufendorfs Lehre in wiſſenſchaftlicher Hinſicht für verfehlt: Interim vero, quia desideratum opus non exstat, et prae aliis Pufendorfianum compendium apud nos innotuit, hoc saltem ex re puto, ut quaedam lectores auditoresve, inprimis circa principia magis exposita moneantur; quorum potissima in his summis capitibus consistunt, quod nec finem objectumque nec causam efficientem juris naturae recte constituisse auctor videatur.

[2]) Schwarzii (Ludensis Theosophiae Professoris) Collegae — erzählt Pufendorfs Biograph Hartewig — congregato concilio hoc jus naturae, ut ajebant

Gegner des Rückfalles in die durch Luther abgewehrte ſcholaſtiſche Barbarei zu zeihen [1]). — ein Vorwurf, welchen der auf Pufendorf's Grundlagen weiter bauende Thomaſius gegen deſſen Gegner, den lutheriſchen Theologen Zentgrav [2]) wiederholte [3]). Pufendorf erklärte den Kampf gegen den Scholaſticismus für eine ſeiner Hauptaufgaben [4]); Thomaſius rühmt an ſeiner Zeit, daß dieſelbe unter ſiegreicher Obmacht proteſtantiſcher Gelehrter dieſen Kampf bereits hinter ſich habe [5]). Da man aber an die Stelle des abgethanen Peripatetismus zuletzt denn doch andere ſpeculative Elemente ſetzen mußte, ſo glaubte Budäus auf die Stoiker hinweiſen zu

---

monstrosum ad moralem trutinam S. Thomae, Suarezii, Vasquii, Sanchezii, Molinae, Durandi, Bonacinae, de Escobar et aliorum appensum reprobarunt.

[1]) Velthemio — erzählt Hartewig weiter — qui in moralibus S. Thomam ut Principem, Suarezium ut Metaphysicorum Papam, Vasquezium, Sanchezium, Molinam, Valentiam, Conimbricenses ut Scriptores aeternitate dignissimos depraedicabat, inter alia reponit: Animadversum est, ex quo tempore quidam nostratium theologorum istis Scholasticis pretium aliquod ponere coeperunt (vgl. Bd. I, S. 284, Note 1), neque in universum eosdem cum Luthero inter σκύβαλα numerarunt, res nostrae religionis subinde in deterius ivisse, Pontificios contra fines suos promovisse, et ad recuperanda, quae amiserant non parum spei accepisse.

[2]) Zentgrav († 1707) ſchrieb nebſt vielem Andern: Disquisitio de origine, veritate et immutabili rectitudine juris naturalis. — Vindiciae hujus disquisitionis contra Pufendorfium et Strimesium.

[3]) Sane in Zentgravii scripto Suarez, Vasquez, Bonacina, Escobar, Durandus et id genus Sophistae utramque paginam faciunt, quorum nugis immorari, si dulce sibi Zentgravius judicat, caveat tamen, dignationem christiani nominis tanta contumelia adspergere, ut istorum quisquilias venerabili vocabulo disciplinae Christianorum venditare velit. *Spicilegium controversiarum.*

[4]) Multos ante annos meditabar commentarium de politica graecanica, sed quem alia, magis necessaria hactenus intercepere. In eo recensere institueram dogmata politica, a graecis scriptoribus, cumprimis Platone et Aristotele tradita, quae deinceps sese in auctores Romanos ac hujus quoque saeculi scholas scriptoresque diffuderunt, e quibus non pauca absurda, et erronea alia, turbas ac convulsiones civitatum ponere apta inveniuntur. Quale opus in os ingeri cumprimis expediebat illis, qui adhuc, pro tuenda decrepiti Aristotelis authoritate, conjurationes inire narrantur, Catilinariae similes, nisi quod fratribus sacramento adstringendis, non cruor sanguine mistus, sed cerevisia faecis turbida pateris circumlata sit etc. *Jus nat., et gent., Praefat.*

[5]) Hodie per Luthericos Megalandros propugnaculum priscorum Sapientum Aristotelis, Alberti, Thomae, Scoti penitus est expugnatum. *Institutionum Jurisprudentiae Divinae Libri tres. Lib. I, §. 27.*

müſſen, als diejenigen, welche, mit Unrecht ſo lange bei Seite geſchoben, weitaus das Beſte in Sachen des Naturrechtes geſagt hätten [1]).

Ganz anders verhielt ſich in dieſer Hinſicht H. Grotius, welcher den Scholaſtikern im Allgemeinen in Hinſicht auf Beſcheidenheit und ſolides wiſſenſchaftliches Verhalten den Vorzug von den Neuerern gibt [2]), und namentlich auf die von ihnen ausgebildete Moral hohen Werth legt, worin ihm ſein berühmter Zeitgenoſſe Conring beiſtimmt, welcher die ſpaniſchen Theologen, Moralphiloſophen und Rechtsgelehrten über alle anderen ſtellt [3]), und die Werke eines Franz Vittoria, Ferdinand Basquez und Covarruvia als Diejenigen bezeichnet, durch deren Studium Grotius auf die Idee ſeines Werkes de jure belli et pacis geführt worden ſei. Dasſelbe fand auch in katholiſchen Kreiſen mannigfache Würdigung; und katholiſche Theologen, welche ſich mit naturrechtlichen Studien beſchäftigten, wie der Benedictiner Franz Schmier [4])

---

[1]) Praeclara sunt, quae Seneca, quae Epictetus, quae M. Aurelius Antoninus Imperator et Philosophus, praecepere... non leviter Stoicos jus naturae attigisse sed exhausisse penitus, vel Ciceronis libri de officiis testantur... *Historia Juris naturalis.*

[2]) Les Scholastiques — lauten Grotius' Worte in Barbeyrac's Ueberſetzung — qui ont succédé aux Péres de l'Eglise, montrent souvent beaucoup de genie et de pénétration. Mais, comme ils ont vêcu dans des siécles malheureux, où les lettres et les sciences le plus utiles étoient entiérment negligées, il ne faut pas s'étonner si, parmi plusieurs bonnes choses qu'ils on dites, on en trouve quelques-unes sur lesquelles ils ont besoin d'indulgence. Cependant, lorsqu'ils s'accordent dans la division de quelque point de Morale, il n'arrive guéres qu'ils se trompent, parce qu'ils sont très-clairvoians et fort ingenieux à découvrir les bevuës et les fausses pensées des autres. Avec tout cet esprit de dispute, ils ne laissent pas de donner un exemple louable de modestie, en ce qu'ils combattent leurs adversaires uniquement par des raisons, bonnes ou mauvaises, sans avoir recours à ces armes étrangères dont l'usage s'est introduit depuis peu, et qui deshonorent si fort les lettres et les savans; je parle des injures, fruit honteux d'un esprit qui n'est pas maître de lui même. Einleitung zur Schrift *de jure belli et pacis.*

[3]) Qui igitur ad sublimissimam Philosophiae moralis cognitionem aspirat, comparet sibi Hispanos; Germani enim et Galli, si cum iis conferantur, nihil sunt. *De Republica hispanica.*

[4]) Schmier nennt in der Einleitung ſeiner *Jurisprudentia publica universalis* das Werk des Grotius ein opus praeclarum, und erkennt ihm den Vorrang vor allen ähnlichen zu: eo quod primus, ut fere omnes testantur, manum doctissimam huic disciplinae prae incredibili, quod nactus erat, ingenio et eruditione, non minus eleganter quam feliciter, admoverit.

und die Jeſuiten Ignaz Schwarz [1]) und Steinkellner [2]) zollten ihm innerhalb gewiſſer Gränzen bereitwillige Anerkennung. Steinkellner lobt die Erudition des Grotius, rechnet es ihm als Verdienſt an, daß er zuerſt die Materien des Natur- und Völkerrechtes beſſer geordnet habe, und von den Vätern und Scholaſtikern weniger abgewichen ſei, als viele andere unter ſeinen Nachfolgern; gleichwohl fänden ſich auch in ſeinem Werke nicht wenige Fehler, daher es (durch Entſcheidung vom 4. Februar 1637) in den index librorum prohibitorum geſetzt worden ſei.

Schwarz [3]) legt Grotius vornehmlich zur Laſt, daß er durch das von ihm zuerſt betonte principium socialitatis den Anſtoß zu einer auf ein verfehltes Ziel losſteuernden Entwickelung des Naturrechtes gegeben habe, wie Leibnitz, Kemmerich [4]), Heineccius, Mevius, Coccejus, Keſtner, Gröning u. A. hervorzuheben nicht unterlaſſen hätten. Pufendorf ſtellt den Grundſatz auf: Jeder müſſe, ſo viel an ihm iſt, die Geſelligkeit pflegen und unterhalten; aus dieſem Grundſatze ſeien alle Gebote und Verbote des Naturrechtes abzuleiten. Aehnlich drücken ſich Thomaſius und Pufendorf's Gloſſator Weber aus. Um dieſes Princip als höchſtes und allgemeingiltiges zu rechtfertigen, laſſen ſich die Vertheidiger deſſelben ungerechtfertigte Uebertreibungen des menſchlichen Geſellſchaftsbedürfniſſes zu

---

[1]) Institutiones juris universalis, naturae et gentium, ad normam Moralistarum nostri temporis, maxime Protestantium, Hugonis Grotii, Pufendorfii, Thomasii, Vitriarii, Heineccii aliorumque ex recentissimis adornatae, et ad crisin revocatis eorum principiis, primum fusiore, dein succinctiore methodo pro studio academico, praesertim catholico accomodatae. Augsburg, 1763. Fol.

Aehnliche Zwecke wie Schwarz verfolgten:

Anſelm Deſing (O. S. B.): Larva juris naturae detracta compluribus libris sub titulo juris naturae prodeuntibus, ut Pufendorfianis, Heineccianis, Wolfianis etc. 1753.

Anton Hochkirchen (Auguſtiner-Eremit): Orthodoxa Juris naturalis et gentium prudentia.

Joh. Fr. Finetti: De principiis juris naturae et gentium adversus Hobbesium, Pufendorfium, Thomasium, Wolfium et alios Libri XII.

[2]) Gleichzeitige Bearbeiter des Naturrechtes und der natürlichen Moral aus dem Jeſuitenorden waren: Roys, Grebner (Philosophia moralis, sive Ethica et jus naturae), Berenko (Jus naturae et gentium), Schwann (Ethica notis historicis et criticis illustrata). Als neueſte Bearbeiter des Naturrechtes ſind aus den Jeſuiten Taparelli und Liberatore zu nennen.

[3]) O. c., p. 165 ff.

[4]) Pufendorfius enucleatus.

Schulden kommen; ſtreng genommen beweiſen ihre Argumentationen nicht mehr, als daß die Ehe eine zur Erhaltung der Gattung und Geſittung nothwendige Inſtitution ſei, und daß die übrigen Arten geſellſchaftlicher Verbindung und Wirkſamkeit das menſchliche Wohl weſentlich fördern, ohne deßhalb abſolut nothwendig zu ſein. Die Befriedigung aber, die der Menſch von Natur aus in der Familiengeſellſchaft ſucht, iſt nur eine Befriedigung der natürlichen Selbſtliebe, ſonach dieſe und nicht der Hang zum ſocialen Sein ein Primäres, dem das geordnete Familienleben als geeignetes Mittel der Selbſterhaltung des Individuums dient. Auch kann Pufendorf aus ſeinem naturrechtlichen Principe keineswegs die natürlichen Pflichten des Menſchen zu ſich und zu Gott ableiten, obſchon er fühlte, daß ſich dieſe Art von Pflichten, die er der Moraltheologie zuzuweiſen gedachte, aus dem Naturrechte ſich nicht eliminiren laſſen. Denn er machte ſelber den freilich nicht glückenden Verſuch, die genannten Pflichten wenigſtens mittelbar aus ſeinem Princip der Socialität abzuleiten. Thomaſius geſtand dieß rückſichtlich der Pflichten gegen Gott offen zu; Selbſtpflichten aber, meinte er, gebe es gar nicht. Ferner wird Pufendorf durch ſein Princip mehrfach auf eine Vermengung natürlicher Verpflichtungen mit ſolchen, die auf der freien Willkür menſchlicher Feſtſtellung beruhen, hingeleitet; er weiß das Jus naturale und jus gentium nicht gehörig auseinander zu halten. Auch beruht Pufendorf's Princip auf Vorausſetzungen, deren Wahrheit ſich nicht erweiſen läßt. Er kann ſich den Menſchen außerhalb der Geſellſchaft gar nicht als Menſchen und als Subject des Naturrechtes denken; und doch war Adam urſprünglich allein, der doch gewiß ſchon vor ſeiner Vereinigung mit Eva nach dem Rechte der Natur Pflichten gegen Gott zu erfüllen hatte. Tauſende und abermal Tauſende von Anachoreten hat es ſchon gegeben, die ſich durch den von ihnen gewählten Beruf doch gewiß ihren natürlichen Verpflichtungen gegen Gott und ſich nicht entzogen haben. Dieſe Art natürlicher Verpflichtungen geht den ſocialen ordine et jure naturae ſogar voraus; und man wird ohne Widerſinn kaum läugnen können, daß der Menſch in beſchaulicher Abgeſchiedenheit ſich ſelber leichter und wahrhafter finde, als im gewöhnlichen Welt- und Geſellſchaftsleben. Pufendorf's Princip beſchränkt ſich auf die Zwecke der zeitlichen Wohlfahrt und löst dadurch die natürlichen Pflichten des Menſchen von allen höheren eigentlich moraliſchen Beziehungen des Menſchen; dieß heißt aber nach Leibnitzens Ausdrucke, dem Jus naturae den Lebensnerv durchſchneiden. Eben ſo beklagt Leibnitz

durch Pufendorf vorgenommene Ausscheidung aller inneren Handlungen und Verpflichtungen aus dem Bereiche des Naturrechtes. Der wahre Begriff des Honestum kommt also in Pufendorf's Lehre gar nicht zu seinem Rechte, die natürlichen Verpflichtungen wurden unter das Richtmaaß eines irdisch-weltlichen Politicismus gestellt. Schwarz bemängelt es an einigen katholischen Naturrechtslehrern, namentlich an Stapf [1]) und Böcken [2]), daß sie zugeben, es ließen sich aus Pufendorf's principium socialitatis wenigstens alle Pflichten gegen den Nächsten ableiten. Warum Schwarz dieß für unmöglich halte, ist aus dem Gesagten hinlänglich zu entnehmen.

Wir übergehen seine Antworten auf verschiedene von Thomasius, Weber, Henning, Böhmer [3]) zu Pufendorf's Vertheidigung vorgebrachte Argumente, und wollen sein Urtheil über das bei der Mehrzahl katholischer Theologen und Juristen: Haunold, Palavicinus, Fr. Schmier, Placidus Böcken, A. Söll, Sigismund Stapf u. A. gangbare Princip des Jus naturae vernehmen. Diese stellen das bonum universale der menschlichen Natur als Strebeziel des Menschen hin, und bezeichnen Dasjenige, was mit diesem Ziele convenirt oder nicht convenirt, als das durch das natürliche Recht Gebotene oder Verbotene. Dieses Princip unterscheidet sich von dem Pufendorf'schen wesentlich; es steht auf sittlichem Boden, und faßt die durch das vorige ausgeschlossenen Beziehungen des Menschen zu sich und Gott in sich. Es ist aber zu unbestimmt, und man bleibt im Ungewissen, ob das bonum universale der Menschennatur als jenseitiges oder diesseitig zu erreichendes Gut gefaßt werden soll. Wäre letzteres der Fall, wie auch von den meisten der genannten Autoren die Sache genommen wird, so ist das Princip nicht adäquat; denn es würde daraus folgen, daß der Einzelmensch Alles, was er ist und hat, für die Wohlfahrt des Gemeinwesens daran setzen müßte, dem politischen Gemeinleben aber würde sein besonderer, von den Zwecken und Aufgaben der Religion specifisch verschiedener zeitlicher Zweck abgesprochen, indem das bonum universale der Menschennatur nach den ausdrücklichen Erklärungen der Genannten in eine Befriedigung der rationalen Natur des Menschen, also in etwas von der zeitlichen Menschenwohlfahrt als solcher

---

[1]) Jus naturae et gentium.

[2]) Jurisprudentia universa.

[3]) Jus universum, 1701.

ganz Verſchiedenes geſetzt wird. Die genannten Verfaſſer verſäumen nämlich, zwiſchen primären und ſecundären Zielen der vernünftigen Menſchennatur und Strebethätigkeit zu unterſcheiden. Ein ſolches ſecundäres Ziel iſt der Friede mit dem Nebenmenſchen, wodurch der ruhige Genuß der äußeren irdiſchen Lebensgüter geſichert werden ſoll. Ein ſecundäres Ziel höherer Art iſt der Friede mit ſich ſelbſt, der indeß gleichfalls noch nicht formaliter die Seligkeit ausmacht, welche letztere ausſchließlich nur in der Vereinigung mit Gott durch Erkenntniß und Liebe beſteht, und in dieſem Leben nur unvollkommen und inchoativ erlangt werden kann.

Man wird aus Schwarz's Bemerkungen unſchwer erkennen, daß er unter Jus naturae nichts Anderes verſteht, als was wir heut zu Tage eine ſogenannte natürliche Moral nennen würden. Diejenigen proteſtantiſchen Gelehrten ſeiner Zeit, welche unter dem Jus naturae etwas von der natürlichen Moral Verſchiedenes verſtanden, identificirten, ſonderbar genug, die formelle Abſcheidung deſſelben von der Moral mit einer Emancipation des Jus naturale von den gemeinſamen ethiſchen und religiöſen Vorausſetzungen der philoſophiſchen Rechtslehre und Moral, als ob der Menſch nicht eben als ens morale Subject des Rechtes wäre, und die rechtlichen Befugniſſe des Menſchen nicht eben nur aus ſeiner ſittlichen Würde und Beſtimmung, aus ſeiner Organiſation zum ſittlichen Leben abzuleiten wären. Ein Pufendorf, Thomaſius u. A. glaubten aufhören zu müſſen, in ihrem Denken Chriſten zu ſein, ſobald ſie auf den Boden ſogenannter rein natürlicher Verhältniſſe ſich ſtellten; Thomaſius ſtand nicht an, gewiße Natürlichkeiten der geſchlechtlichen Triebe vom Standpuncte des Naturrechtes aus frei zu geben, ſuchte alſo deren Verbot ausſchließlich nur im poſitiven Geſetze des Staates und der chriſtlichen Religion. Angeſichts dieſes von der weltlichen Wiſſenſchaft fixirten Widerſpruches zwiſchen chriſtlichem und natürlichem Denken wußte man ſich auch auf proteſtantiſchem Gebiete nicht anders zu helfen, als daß man die philoſophiſch verläugnete Chriſtlichkeit durch Formeln, die unmittelbar der chriſtlichen Religionslehre und Moral entlehnt waren, in das Jus naturae zurückführte. Schwarz bemerkt recht gut gegen Coccejus und Keſtner, daß der göttliche Wille zwar zweifelsohne das principium essendi des natürlichen Rechtes ſei, daß es ſich aber nebſtdem auch um Angabe eines rationellen principium cognoscendi handle, um rationell darthun zu können, was natürlicher Weiſe Rechtens, und ſomit auch dem göttlichen Willen gemäß ſei. Indeß haben ſowohl Schwarz als auch ſeine übrigen Zeit-

genoſſen überſehen, daß ſchon der gewöhnliche Sprachgebrauch keine Vermengung oder Identification des Begriffes Naturrecht mit demjenigen, was natürlicher Weiſe Rechtens ſei, zuläßt. Und ſo richtig es immerhin iſt, wenn Schwarz nach Heineccius' Vorgange die aus der pflichtſchuldigen Liebe des Menſchen zu Gott, zu ſich und zum Nächſten fließenden Leiſtungen als dasjenige bezeichnet, was natürlicher Weiſe Rechtens ſei, ſo hat er damit doch keinen oberſten Satz des ſogenannten Naturrechtes, ſondern die Grundgebote der chriſtlichen Sittlichkeit angegeben, deren Forderungen durch die natürlichen Befugniße und Berechtigungen des Menſchen unterbaut ſind, im Uebrigen aber ein von dieſen ganz diverſes Syſtem von Sätzen und Wahrheiten bilden, indem es etwas ganz anderes iſt, nach dem natürlichen Sollen, und wieder etwas Anderes, nach dem natürlichen Dürfen des Menſchen zu fragen. Und eben das Letztere zu beantworten, war die Aufgabe, die man dem ſogenannten Naturrechte als einer von der natürlichen Moral verſchiedenen Lehre und Wiſſenſchaft ſtellte, aber weder von der einen, noch von der anderen Seite löste, indem die Einen von der urſprünglichen, auf eine ſittliche Exiſtenz abzweckenden Organiſation des Menſchen abſtrahirten, die Anderen aber dieſer Abſtraction einfach die natürlichen Gebote und Verpflichtungen der chriſtlichen Moral entgegenſtellten, ohne auf den von Erſteren eigentlich verfolgten Grundgedanken einzugehen. Mit Recht bemerkt Steinkellner gegen Schwarz und Heineccius, daß das von ihnen aufgeſtellte Princip der natürlichen Verpflichtung nur die Verpflichtung ſelber, nicht aber den natürlichen Grund derſelben darlege, um welchen es ſich eigentlich handle. Dieſer wäre nun eben aus der Idee des Menſchen abzuleiten, und aus der Organiſation des menſchlichen Weſens zu erklären geweſen; dieſe Erklärung müßte aber, wenn ſie vollſtändig ſein ſoll, auch in allen beſonderen Beſtimmungen eine die Verpflichtung ſtützende Berechtigung nachweiſen, die ſich unmittelbar aus Weſen und Beſchaffenheit des Menſchen als Menſchen ergibt, und allerdings weiter auch aus der ſittlichen Beſtimmung des Menſchen ſich teleologiſch erklärt. Eine wiſſenſchaftliche Begründung und Ausführung dieſes natürlichen Rechtes iſt nun in jener Epoche, von welcher wir ſprechen, nicht gegeben worden, ſondern hat ſich erſt ſpäter unter dem Namen Vernunftrecht in die wiſſenſchaftliche Welt eingeführt [1]), und nach Abthuung

[1]) Als eine hieher gehörige Leiſtung von katholiſcher Seite iſt Cl. A. v. Droſte-Hülshoff's Naturrecht (Cöln 1830, 2te Aufl.) zu nennen. Droſte-Hülshoff gründet

mancher falſcher Abſtractionen in die heutige Rechtsphiloſophie verwandelt. Auf dem Standpuncte derſelben wird jetzt auch katholiſcher Seits die von Schwarz nur unter verfehlten Formen gekannte und deßhalb nicht anerkannte formale Scheidung von „Naturrecht“ und Moral nicht weiter beanſtandet. „Das menſchliche Leben — ſagt E. v. Moy in den einleitenden Paragraphen ſeiner Rechtsphiloſophie — iſt ein doppeltes, ein inneres und ein äußeres. Die Ordnung des inneren Lebens nennen wir die Sittlichkeit im engeren Sinne. Die Ordnung des äußeren Lebens, die aus der inneren hervorgeht, aber als Product derſelben auch für ſich fortbeſtehen kann, wenn gleich die innere producirende Kraft und Thätigkeit zu wirken aufgehört hat, nennen wir das Recht im engeren Sinne [1]). Die anthropologiſche und zugleich auch geſchichtlich vertiefte Begründung und Deduction dieſer „Ordnung des äußeren Lebens“ iſt nun eben die Aufgabe der heutigen Rechtsphiloſophie [2]).

Mit dem Jus naturae pflegte gemeiniglich auch das Jus gentium abgehandelt zu werden, und es fragt ſich demgemäß um das gegenſeitige Verhältniß beider. Suarez [3]) ſetzt die Eintheilung des Rechtes in jus naturale, jus gentium und jus humanum als eine gegebene voraus, und prüft die verſchiedenen Meinungen über den Unterſchied zwiſchen den beiden erſteren Arten von Recht. Die Erklärer des Römiſchen Rechtes ſuchen den Unterſchied darin, daß ſich das jus naturae auf die den Menſchen mit allen lebenden Weſen gemeinſamen Verrichtungen [4]), das jus gentium aber auf ſpecifiſch menſchliche Acte und Unternehmungen bezieht [5]). Darnach wäre das jus gentium eigentlich auch ein natürliches Recht, und unterſcheidet ſich von dem jus naturae nur dadurch, daß es einzig auf ſpecifiſch menſchliche Acte und Verrichtungen beſchränkt iſt.

ſeine Ausführungen auf die Würde des Menſchen als ſittlichen Selbſtzweckes. Sein Standpunct iſt im Weſentlichen jener der Kant-Hermes'ſchen Philoſophie.

[1]) Grundl. einer Philoſophie des Rechtes vom kathol. Standp., Wien, 1854, Bd. I, S. 10.

[2]) Vgl. Geſch. d. Thom., S. 871 ff.

[3]) Legg. II., c. 17 ff.

[4]) Als ſolche werden aufgezählt: Maris et foeminae conjunctio, filiorum procreatio et educatio.

[5]) Dahin werden gerechnet: Religio in Deum, obedientia ad patres et patriam, vim et injuriam propulsare, manumissiones et servitutes, bella regnorum, dominiorum rerumque divisio, commercia aliique contractus etc.

Laurentius Valla und Connanus [1]) verwerfen dieſe Art von Unterſcheidung und geben gar keinen Unterſchied zwiſchen beiden Arten von Recht zu; und auch nach Suarez' Ueberzeugung iſt es widerſinnig, Menſch und Thier in Beziehung auf gewiſſe, beiden gemeinſame Acte unter Einen Geſichtspunct zu ſtellen, da doch das ſpecifiſch Menſchliche in keinem menſchlichen Acte verkannt oder verläugnet werden darf. Suarez findet es aber ganz verfehlt, wenn Soto den Unterſchied zwiſchen jus naturae und jus gentium lediglich darin finden will, daß erſteres die unmittelbar erkennbaren oder wenigſtens nächſt liegenden Wahrheiten des praktiſchen Intellectes, das jus gentium aber die daraus in denknothwendiger Folge ſich ergebenden Sätze und Vorſchriften zum Inhalte habe. Das jus gentium ſchließt doch erweislich Vieles in ſich, was jener ſittlichen Denknöthigung entbehrt; und nichts von dem, was unter die denknothwendigen ſittlichen Wahrheiten gehört, kann in den Bereich des jus gentium gezogen werden, weil jene Art praktiſcher Wahrheiten eben den ausſchließlichen Inhalt des jus naturale ausmachen [2]). Die Vorſchriften des jus gentium ſind nicht die dem Menſchen in's Herz geſchriebenen Geſetze, ſondern durch menſchliche Uebereinkunft feſtgeſtellt. Connan und Vasquez meinen, das jus gentium ſei inſofern ein natürliches Recht, als es dem Menſchen in der Societät ebenſo angemeſſen ſei, wie das jus naturale dem Menſchen an ſich angemeſſen iſt; der Unterſchied ſei nur der, daß die dem jus gentium

[1]) Franc. Connanus, Herr von Coulon und Rabeſtan, Requetenmeiſter des königlichen Hauſes († 1551): Commentaria in Jus Civile.

[2]) Intelligitur, quo sensu accipiendum sit, quod D. Thomas 1, 2. qu. 95, art. 4. dicit, praecepta juris gentium esse conclusiones deductas ex principiis juris naturalis, et differre a jure civili, quia ejus leges non sunt conclusiones, sed determinationes juris naturalis.... Cum Soto et aliis intelligimus, praecepta juris gentium vocari conclusiones juris naturalis non absolute et per necessariam illationem, sed comparatione facta ad determinationem juris civilis et privati. Nam in jure civili seu privato fit determinatio vel mere arbitraria... vel ubi aliqua specialis ratio intercedit, consideratur in ordine ad particulares et quasi materiales circumstantias, atque ita est determinatio magis in circumstantiis quam in substantia. At vero in jure gentium praecepta sunt magis generalia, quia in eis consideratur utilitas totius naturae et conformitas ad prima et universalia principia naturae, ideoque vocantur conclusiones ex illis elicitae, quia ex vi naturalis discursus statim apparet convenientia et moralis utilitas praeceptorum, quae homines induxit ad tales mores introducendos, magis necessitate exigente, quam voluntate, ut Justinianus Imperator dicit. *Legg. II, c. 20.*

zuwiderlaufenden Handlungen nicht eigentliche turpia und inhonesta ſeien, wie die dem jus gentium widerſtreitenden Handlungen, indem es ſich im jus gentium eben nur um Geſtattungen, nicht aber um Vorſchriften handle. Dieſes Raiſonnement iſt in jeder Beziehung falſch. Nicht bloß das jus gentium, ſondern auch das jus naturae enthält Geſtattungen z. B. das Recht ein Weib zu nehmen, die Freiheit des Willens und Handelns zu behaupten. Andererſeits ſchließt jede Geſtattung des jus gentium auch eine Vorſchrift in ſich, nämlich das Gebot, denjenigen, welcher des geſtatteten Rechtes ſich bedient, in Ausübung deſſelben nicht zu hindern z. B. in Uebung des Rechtes der Occupation eines herrenloſen Grundes, der Baufführung, in Uebung des Rechtes über Kriegsgefangene u. ſ. w.

Man könnte nun fragen, wie es komme, daß das Völkerrecht, da es doch vom Naturrecht weſentlich verſchieden iſt, allgemeine Geltung in der Welt behaupte. Suarez antwortet darauf, daß es durch Tradition, durch Weiterverbreitung und Nachahmung ohne eine ſpecielle Uebereinkunft der Menſchen zu allgemeinem Anſehen gelangt ſei. Durch ſeine allgemeine Geltung bei allen Völkern unterſcheidet es ſich vom civilrechtlichen Gewohnheitsrechte, welches nur bei einem beſtimmten Volke gilt. Von dem geſchriebenen Civilrechte unterſcheidet es ſich dadurch, daß es nicht durch einen maßgebenden Willen Einzelner oder Mehrerer als Satzung feſtgeſtellt worden iſt. Der durchgreifende innere Unterſchied deſſelben vom Naturrechte liegt darin, daß die durch das Völkerrecht verbotenen Handlungen nicht intrinsece böſe Handlungen ſind, und daher auch durch eine entgegengeſetzte Gewohnheit oder Uebereinkunft außer Kraft geſetzt werden können, wenigſtens in einem beſtimmten Bereiche, wie z. B. durch den Einfluß der Kirche das Recht, die Kriegsgefangenen zu Sclaven zu machen, aufgehoben worden iſt.

Der von Suarez und Anderen feſtgehaltene Unterſchied zwiſchen Naturrecht und Völkerrecht wurde von Hobbes [1]) nicht anerkannt; Pufen-

[1]) Lex naturalis — ſagt Hobbes — dividi potest in naturalem hominum, quae sola obtinuit dici lex naturae, et naturalem civitatum, quae dici potest jus civitatum, vulgo autem jus gentium appellatur. Praecepta utriusque eadem sunt: sed quia civitates semel institutae induunt proprietates hominum personales, lex, quam loquentes de hominum singulorum officio naturalem dicimus, applicata totis civitatibus, nationibus sive gentibus, vocatur jus gentium. *De cive, c. 14.*

dorf [1]), Thomaſius, Heineccius [2]) und Andere traten Hobbes bei. Die beiden Jeſuiten Schwarz und Steinkellner glaubten dieß als eine proteſtantiſche Neuerung bekämpfen zu müſſen; Liberatore aber [3]) ſieht im Völkerrechte nichts Anderes als ein auf die Völker als moraliſche Perſonen angewendetes Naturrecht (was bereits Hobbes geſagt hatte), und bekämpft an Hugo Grotius den Irrthum, daß das jus gentium ein jus voluntarium ſei, welches durch den Conſens der Völker zur Geltung gelangt ſei, ſo daß es außer dem internationalen Vertragsrecht kein anderes Völkerrecht gäbe. Schwarz widmet den von den Vertretern der Identität beider Arten von Recht vorgebrachten Gründen eine nähere Berückſichtigung [4]). Der Völkerverkehr, ſagen die Gegner, iſt de jure naturae; alſo müſſen auch die denſelben regelnden Geſetze de jure naturae ſein. Dieſe Argumentation ſetzt voraus, daß der Völkerverkehr ein jus praeceptivum naturae ſei, während er doch nur ein jus concessivum naturae iſt. Sie ſetzt ferner voraus, daß die Glückſeligkeit der menſchlichen Natur von jenem Verkehre ſchlechthin abhängig ſei, während dieſelbe doch nur relativ von ihm abhängt, und durch ihn allerdings gefördert werden kann, keineswegs aber durch ihn bedingt iſt; die Vorſchriften des jus gentium zwecken nicht auf das simpliciter necessarium, ſondern bloß auf das melius esse des Menſchen ab. Eben ſo wenig hält der Einwand Stich, daß das jus gentium, wenn es kein natürliches Recht iſt, eine rein menſchliche Satzung ſein müßte. Denn neben dieſen beiden Quellen einer Verpflichtung oder eines Rechtes gibt es noch eine dritte, nämlich den Willen Gottes als Leiters der menſchlichen Geſellſchaft [5]). Die einzelnen

---

[1]) Hobbesii sententiae nos plane subscribimus. Nec praeterea aliud jus gentium voluntarium seu positivum dari arbitramur, quod quidem legis proprie dictae vim habeat etc. *De jure nat. et gent., Lib. II, c. 3.*

[2]) Colligimus jus naturae a jure gentium nec principio cognoscendi, nec ipsis regulis, sed solo objecto differre, adeoque rationem eos fugere, qui nescio quod jus gentium a jure naturae diversum sibi fingunt. *Elem. Jur. Nat. et Gent., Lib. I, Cap. 1, §. 22.*

[3]) Ethica et Jus naturale (Rom, 1857), Lib. III^tius.

[4]) Institut. Juris univ., nat. et gent., P. I, p. 174 ff.

[5]) Schwarz erklärt dieß näher ſo: Sunt, qui cum magnifico *P. Schmier* (Jurisprud. can. civ.) modum juris Gentium inducti explicant per actiones quasdam, ad recte temperandam societatem diutius exercitas v. g. admittendo legatos, foedera jungendo, commercia mutua continuando etc. His actionibus longiore usu exercitis accessisse, ait, consensum gentium in jus legale, mutuo

Belege und Beispiele, welche Pufendorf anführt, um zu erhärten, daß das jus gentium in seinen näheren Einzelbestimmungen sich durchwegs auf das jus naturae reduciren lasse, beweisen nur, daß Pufendorf nicht unterscheidet zwischen dem, was schlechthin nothwendig ist, und Anderem, was nicht schlechthin nothwendig, sondern bloß angemessen, nützlich, zweckmäßig, hypothetisch nothwendig ist. Nur zufolge der Nichtbeachtung dieses Unterschiedes kann Pufendorf dahin kommen, zu sagen, daß die Theilung der Völker und Reiche, der solenne Brauch einer förmlichen Kriegserklärung, Gesandtschaftswesen, Bündnisse, Repressalien, Begräbnißrecht nicht de jure naturali seien. Völkerrecht und Naturrecht sind in Hinsicht auf Zweck, Object, Subject, begründende Ursache, constitutiven Inhalt und wesentliche Proprietäten durchgreifend verschieden. Das Völkerrecht hat die zeitliche Wohlfahrt der menschlichen Gesellschaft, das Naturrecht primär die innere überzeitliche Glückseligkeit des Menschen zum Zwecke. Das Völkerrecht hat die das gesellschaftliche Wohl fördernden Gegenstände zum Objecte, das Naturrecht aber das zur eigenen inneren Selbstbeglückung schlechthin Nothwendige. Constitutiver Inhalt des Völkerrechtes ist ein nicht geschriebenes, sondern auf stillschweigender Uebereinkunft, Gebrauch, Sitte u. s. w. gegründetes Recht; Inhalt des Naturrechtes ist das dem Menschen in's Herz geschriebene Gesetz. Subject des Naturrechtes sind alle Menschen und Völker; Subjecte des Völkerrechtes bloß jene, welche sich durch stillschweigendes Uebereinkommen, Gewohnheit u. s. w. demselben unterworfen haben. Causa efficiens des Völkerrechtes ist der Wille der Völker unter hinzutretender Bekräftigung desselben durch Gott als Leiter der Völker; causa efficiens des Naturrechtes ist Gott als Schöpfer der Natur. Das Naturrecht ist unveränderlich, das Völkerrecht veränderlich; das Naturrecht ist universal, das Völkerrecht gilt bloß im Kreise gesittigter Völker; das Naturrecht verbietet das Böse schlechthin, das Völkerrecht könnte allenfalls gewisse Regelwidrigkeiten z. B. Buhlhäuser, leichte Verletzungen vertragsmäßiger Verpflichtungen gestatten. Die verbindliche Kraft des Naturrechtes ist eine natürliche, jene des Völkerrechtes entweder eine vertragsmäßige oder eine legal positive, je nachdem seine Gebote auf Uebereinkunft oder gesetzlicher Gewohnheit beruhen.

Wolff und Andere mit und nach ihm unterscheiden ein doppeltes

---

obligativum, quo supposito Deus ut rerum publicarum institutor primus sua auctoritate obligationem legislativam addiderit. *L. c., p. 180.*

Völkerrecht: ein natürliches und ein durch menſchlichen Willen feſtgeſetztes; das erſtere iſt ein nothwendiges, von Alters her beſtehendes und anerkanntes Geſetz, welches dem Menſchen in's Herz geſchrieben iſt, das letztere ein poſitives und ſecundäres Recht. Steinkellner will gegen das erſtere, welches die Gebote der natürlichen Gerechtigkeit im gegenſeitigen Verhalten der Völker als moraliſcher Perſonen in ſich befaßt, nichts einwenden, und behält ſich nur vor [1]), zu erweiſen, daß es nebſtdem auch noch ein vom natürlichen Rechte verſchiedenes Recht der Völker gebe, welches er ungefähr in derſelben Weiſe wie Schwarz auffaßt, und in Hinſicht auf Object, Inhalt, Zweck und weſentliche Proprietäten vom natürlichen Rechte abſcheidet [2]). Er bekräftiget dieſe Unterſcheidung durch Berufung auf das römiſche [3]) und canoniſche Recht [4]), verwirft und widerlegt aber die Behauptung des Hugo Grotius, daß das Völkerrecht Beſtimmungen in ſich enthalten könne, welche dem Naturrechte widerſprechen. Man ſieht hier, wie bei Grotius die geſchichtliche Rechtsauffaſſung mit der rein rationalen in Widerſtreit gerathen war; ein Widerſtreit, der erſt in dieſem Jahrhunderte durch die auf Vermittelung von Idee und Wirklichkeit, Vernunft und Erfahrung, reine Rationalität und geſchichtliche Auffaſſung abzweckende Rechtsphiloſophie wiſſenſchaftlich überwunden worden iſt.

Indem Suarez vom natürlichen Geſetze auf die poſitiven Geſetze

---

[1]) Phil. mor., p. 310 ff.

[2]) Jus gentium est conventio tacita, qua gentes pleraeque aut saltem cultiores obligatione mutua, moribus et consuetudine approbata consociantur quoad ea, quae ad communem ipsarum felicitatem pertinent. *O. c., p. 314.*

[3]) In §. *sed jus 2 Inst. de J. N. G. et C.* legitur: „Jus gentium omni humano generi commune est: nam usu exigente et humanis necessitatibus gentes humanae quaedam jura sibi constituerunt. Bella etenim orta sunt et captivitates secutae et servitutes, quae sunt naturali juri contrariae. Jure enim naturali homines ab initio liberi nascebantur, et ex hoc jure gentium omnes pene contractus inducti sunt, ut emtio, venditio, locatio, conductio, societas, depositum, mutuum et alii innumerabiles.“ *L. c., p. 312.*

[4]) Hanc divisionem uberius declarat Canonicum Jus Nat. 7. dist. 1.: „Jus naturale est commune omnium nationum, eo quod ubique instinctu naturae, non institutione habetur.“ Dein Can. 9, eadem dist. 1.: „Jus gentium est sedium occupatio, aedificatio, munitio, bella, captivitates, servitutes, postliminia, foedera, paces, induciae, legatorum non violandorum religio, connubia inter alienigenas prohibita.“ Ubi subjungitur: „Hoc inde jus gentium appellatur, quia eo omnes fere gentes utuntur“ i. e. ab eo diriguntur pleraeque saltem moratiores nationes. *L. c., p. 313.*

übergeht [1]), handelt er zuerst von den Gesetzen menschlichen Ursprunges, und untersucht vor Allem die Frage über die Zulässigkeit solcher Gebote. Diese bewahrheitet sich ihm zunächst vom Standpuncte des Glaubens aus den Lehren und Thatsachen, die in der heiligen Schrift sich finden. Gott selber hat in dem Jüdischen Volke eine bürgerliche Obrigkeit mit allen Vollmachten einer zeitlichen Leitgewalt eingesetzt; und die Schrift stellt die Träger dieser Gewalt (die Richter und später die Könige) so hoch, daß sie ihnen den Namen „Götter" beilegt. Was die heilige Schrift lehrt, ergibt sich auch dem natürlichen Denken als etwas Sachgemäßes und Nothwendiges. Der Mensch ist ein Socialwesen, und hat das natürliche und gerechte Verlangen, in Gemeinschaft mit anderen Menschen zu leben. Die nächste und unmittelbarste Gemeinschaft ist jene des Hauses und der Familie. Aber keine Familie ist sich selbst vollkommen genug, sondern jede einzelne an das Zusammensein und den Verkehr mit anderen angewiesen. So ergibt sich der Gemeindeverband, der sich aus ähnlichen Gründen wieder einem Verbande umfassenderer Art, dem Landesverbande, einordnet. Jede Gemeinschaft bedarf einer Leitung, welche den Zwecken der Gemeinschaft angemessen ist; während die einzelnen Glieder derselben ihr Privatwohl besorgen, muß auch Jemand um die allgemeinen und gemeinsamen Angelegenheiten der Vereinten Sorge tragen. Unter diese Sorge gehört nun unzweifelhaft auch die Schaffung von zweckdienlichen Gesetzen zur Leitung der gemeinsamen Angelegenheiten Jener, welche der Leitung unterstellt sind; daher steht das Recht, Gesetze zu erlassen, den Leitern von Staaten und Municipien unzweifelhaft zu. Es gibt keinen Einzelmenschen, dem von Natur aus die Macht, Anderen bürgerliche Gesetze vorzuschreiben, zustünde. Die Macht hiezu liegt von Natur aus bei Denjenigen, welche eine bürgerliche Gemeinschaft bilden, aber freilich nicht formaliter, sondern höchstens gleichsam radicaliter. Denn es läßt sich nicht denken, wie sich eine Vielheit von Menschen zu einem bürgerlichen Verbande zusammenthun, dabei aber keine bürgerliche Obrigkeit haben wollte, welcher sich alle Einzelnen zu fügen haben. Es macht sich vielmehr wie von selbst, daß die zum bürgerlichen Verbande sich zusammenthuende Vielheit nach Art eines Leibes mit Haupt und Gliedern sich gestalte; und sobald das Haupt gebildet ist, tritt es auch naturgemäß in die ihm zustehenden Functionen ein. Die Macht eines solchen Hauptes der bürgerlichen Gesell-

[1]) Legg., Lib. III^tius^ et seq.

ſchaft iſt alſo de jure naturae; die näheren Beſtimmungen aber, ob dieſes Haupt unter den Formen der Monarchie, der Ariſtokratie oder Demokratie ſeine Macht zu bethätigen habe [1]), iſt vom Willen Jener abhängig, welche ſich zu einem bürgerlichen Ganzen zuſammenthun [2]). Aus dem Geſagten ergibt ſich, daß jede unmittelbar oder mittelbar jure legitimo et ordinario von einer Communität ausgefloßene und an eine beſtimmte Perſönlichkeit übertragene bürgerliche Gewalt eine rechtmäßige ſei und als ſolche geachtet werden müße. Die erblichen Monarchien haben alle aus einem ſolchen rechtmäßigen Uebertragungsacte an den Ahnherrn der Dynaſtie ihren Urſprung genommen. Fügt ſich ein Volk unter einen Herrſcher, der es in einem ungerechten Kriege unterjocht hat, ſo iſt dieſe Fügſamkeit einem Acte freiwilliger Uebertragung der Gewalt an den Eroberer gleich zu achten.

Sofern Gott den Menſchen als ſociales Weſen geſchaffen und das wie von ſelbſt ſich machende Vorſchreiten der zur bürgerlichen Geſellſchaft ſich Einigenden zur Wahl und Anerkennung eines Hauptes aus der vom Schöpfer der menſchlichen Natur ertheilten Beſchaffenheit ſich erklärt, iſt nach Suarez die Befugniß der bürgerlichen Obrigkeit, oder vielmehr die Thatſache, daß es eine ſolche befugte Obrigkeit gebe, aus dem Willen Gottes als Schöpfers der Natur zu erklären. Arriaga [3]) vermißt bei Suarez eine vollkommene und ſtricte Abweiſung der von Cajetan u. A. vorgebrachten Behauptung, daß die Organiſation der bürgerlichen Geſellſchaft und die Entſtehung und Befugniß der Civilgewalt aus der Beſchaffenheit der menſchlichen Natur ohne einen beſonderen, vom Schöpferwillen verſchiedenen Willen Gottes ſich nicht erklären laſſen ſolle. Wenn es — per impossibile — keinen Gott und göttlichen Willen gäbe, ſo

---

[1]) Rückſichtlich der näheren Erörterungen über dieſe drei Regierungsformen verweiſt Suarez auf Bellarmin: De summo Pontifice I., c. 1 ff.

[2]) Intelligendum igitur est, singulos homines ex natura rei habere partialiter (ut sic dicam) virtutem ad componendam seu efficiendam communitatem perfectam: eo ipso autem, quod illam componunt, resultat in tota illa haec potestas. Nihilominus tamen jus naturae non obligat, ut vel per ipsam totam communitatem immediate exerceatur vel in ipsa semper maneat. Imo quia moraliter difficillimum esset ita fieri (esset enim infinita confusio et morositas, si suffragiis omnium leges essent conditae), ideo statim determinatur haec potestas ab hominibus ad aliquem ex praedictis modis gubernationis, quia non possunt alii excogitari, ut facile consideranti patebit. *Legg. III, c. 4.*

[3]) Legg., disp. 13, sect. 2.

würden die Menſchen ihrer Natur zufolge in Conſtituirung eines gemeinen Weſens ganz ſo verfahren, wie ſie thatſächlich verfahren ſind, weil die natürliche Vernunft ſagt, daß man ſo zu verfahren habe, wenn die Zwecke des menſchlichen Zuſammenſeins erreicht werden ſollen.

Inſofern Suarez und ſeine Ordensgenoſſen die obrigkeitlichen Befugniſſe der noch nicht bürgerlich geregelten Geſammtheit oder Menge nur quasi radicaliter aber nicht formaliter zuſchreiben, vielmehr den thatſächlichen Eintritt dieſer Befugniſſe aus einem in die menſchliche Natur gelegten Geſetze erklären, und mit dem Momente der Conſtituirung eines Geſellſchaftshauptes coincidiren laſſen, können ſie ganz beſtimmt nicht als Urheber der erſt ſpäter in proteſtantiſchen und weltlichen Kreiſen entſtandenen und cultivirten Theorie vom Geſellſchaftsvertrage als Entſtehungsgrunde des bürgerlichen Gemeinweſens angeſehen werden. Liberatore [1]) reducirt den Unterſchied zwiſchen beiden Theorien auf folgende Momente: 1) Suarez leitet die Auctorität von Gott her; in der Theorie vom Geſellſchaftsvertrage wird Gott völlig ignorirt, und die Auctorität lediglich als Erzeugniß und Werk des menſchlichen Willens angeſehen. 2) Suarez legt die Gewalt nicht den Einzelnen und auch nicht der noch ungegliederten Geſammtheit als ſolcher bei, ſondern ſagt nur, daß ſie zufolge dieſes Zuſammenſeins natur- und ſachgemäß aus der Geſammtheit ſich herausbilde. 3) Er ſtellt die freie Uebertragung der Gewalt an einen beſtimmten Träger nicht als ausnahmslos giltigen Fall hin, ſondern hebt ausdrücklich Fälle hervor, in welchen die Anerkennung der Auctorität von Seite der Untergebenen einfach ein Act der Nothwendigkeit iſt: Contingere potest — heißt es Legg. III, 1. — ut res publica per justum bellum subjiciatur... et tunc ipsa tenetur parere et consentire subjectioni. 4) Suarez erklärt ausdrücklich, daß die einmal geſchehene Uebertragung der Gewalt an einen beſtimmten Träger nicht beliebig zurückgenommen werden könne, wie von den Vertretern der Vertragstheorie behauptet wird. Das einzige, was Liberatore an Suarez ausſtellt, iſt, daß derſelbe die, ihm übrigens nicht ganz fremde [2]) hiſtoriſche Betrachtungsweiſe der Entſtehung des

[1]) Ethica et jus naturae, p. 239 ff.

[2]) Hic autem consensus — ſagt Suarez — variis modis intelligi potest. Unus est, ut paullatim et quasi successive detur prout successive populus augetur, ut e. g. in familia Adae vel Abrahae aut alio simili, in principio obediebatur Adamo tanquam parenti seu patrifamilias, et postea crescente populo potuit subjectio illa continuari et consensus extendi ad obediendum illi etiam ut

Rechtes nicht genug in den Vordergrund treten läßt, und demzufolge ſtatt des in den meiſten Fällen wirklich ſtattgehabten Herganges nur den denkbaren Hergang einer freiwilligen Uebertragung in's Auge faßt — oder mit einem Worte, daß Suarez auf die natürliche Herausbildung des ſogenannten Naturſtaates aus dem patriarchaliſchen Familienleben nicht genug advertirt [1]).

---

regi, quando communitas illa coepit esse perfecta. Et fortasse multa regna (et in particulari primum regnum romanae civitatis) ita inceperunt. Et hoc modo regia potestas et communitas perfecta simul incipere possunt. *Defensio fidei adv. angl. error., Lib. III, c. 2, §. 19.*

[1]) Dieſe der neueren Wiſſenſchaft geläufige Auffaſſungsweiſe wird von Suarez indirect faſt abgelehnt: Dicit Chrysostomus hom. 34 in 1. Cor.: Ex uno Adamo omnes homines formatos et procreatos esse, ut significaretur subordinatio ad unum principem. Verum tamen ex vi solius creationis et originis naturalis solum colligi potest, habuisse Adamum potestatem oeconomicam, non politicam; habuit enim potestatem in uxorem, et postea patriam potestatem in filios, quamdiu emancipati non fuerunt; potuit etiam discursu temporis habere famulos et completam familiam, et in ea plenam potestatem, quae oeconomica appellatur. Postquam autem coeperunt familiae multiplicari et separari singuli homines, qui erant capita singularum familiarum, habebant eandem potestatem circa familiam suam. Potestas autem politica non coepit, donec plures familiae in unam communitatem perfectam congregari coeperunt. Unde sicut illa communitas non coepit per creationem Adae, nec per solam voluntatem ejus, sed omnium, qui in illa convenerunt; ita non possumus cum fundamento dicere, Adamum ex rei natura habuisse primatum politicum in illa communitate; ex nullis enim principiis naturalibus id colligi potest, quia ex vi solius juris naturae non est debitum progenitori, ut etiam sit rex suae potestatis. *Legg. III, 2.* — Wenn Suarez die natürliche und geſchichtliche Anſicht von Entſtehung der Staaten indirect ablehnt, ſo iſt ſie durch die Erklärungen der Salmanticenſer geradezu ausgeſchloſſen: Supponendum est, potestatem leges ferendi nemini competere a natura; omnes enim homines natura fecit aequales, nec est ab ipsa assignatum discrimen quare hic inferior, ille superior existat: nemini enim dedit natura supra alium potestatem. Quapropter solum ipsa communitas humana seu hominum congregatio hanc a natura accepit potestatem, et a Deo media ipsa natura per quamdam resultantiam.... Civilem Deus communicavit ut proprietatem naturae, quia hoc ipso quod homines produxerit civiles et politicae conversationis capaces, eis concessit facultatem, ut eo ipso quod in communitatem uniantur, et plures familiae velint se invicem juvare, et inter se vinculo societatis uniri, possint leges ad bonum commune statuere; quia sine tali potestate non possent in pace et justitia conservari.... Ceterum quia communitas judicavit rectius gubernandam fore per unum vel per plures personas

Die Lehre vom Gesellschaftsvertrage als Entstehungsgrund aller bürgerlichen Gewalt — bemerkt Liberatore [1]) — ist eine protestantische Erfindung, die sich auf Grotius' Satz zurückführen läßt: Nullum imperium sine pacto. Am weitesten ging in der Ausbildung jener Theorie J. J. Rousseau, welcher ihr die Idee der Volkssouverainetät als eines heiligen, unantastbaren und unverlierbaren Majestätsrechtes zu Grunde legte; alle Obrigkeiten sind ihm lediglich Organe und Vollstrecker des souverainen Volkswillens, das Volk kann beliebig seine Beamten wieder entsetzen, die bei einer solchen Entsetzung und Zurücknahme der verliehenen Gewalt vorkommenden Gewaltthätigkeiten sind vollkommen berechtiget. Diese Lehre Rousseau's ist falsch in ihren Principien, widerspruchvoll in sich selbst, unheilvoll in ihren Folgen. Er stützt sich auf das unveräußerliche Recht der natürlichen Freiheit des Menschen, vergißt aber zu unterscheiden zwischen der gewaltsamen Beraubung der Freiheit durch Erniedrigung des Menschen zum Sclaven, und zwischen der heilsamen Beschränkung der natürlichen Ungebundenheit zum Nutzen und Vortheile Desjenigen selber, welchem diese Beschränkung auferlegt wird. Ferner behauptet Rousseau die Identität der Freiheit Aller mit der Gleichheit Aller; er sieht nicht, daß eben die von ihm vertheidigte Art des Freiseins und der freien Selbstbethätigung Aller eine nothwendige und unvermeidliche Ursache der Ungleichheit aller Einzelnen unter sich wird, indem Kraft und Energie der Freiheitsbethätigung bei Verschiedenen zweifelsohne verschieden sind. Ueberhaupt hat die von ihm so hoch gepriesene natürliche Freiheit in seinem Gesellschaftssysteme gar keinen Platz; denn er unterwirft den Einzelwillen dem Majoritätsvotum der Constituenten des Staates, und macht ihn zum unbedingten Sclaven des Willens der Mehrheit. Oder ist der Majoritätswille für den Einzelnen vielleicht nicht bindend? Er ist nach Rousseau bindend; wahrhaft lächerlich ist der hiefür angegebene Grund: Der dem Einzelnen hiedurch auferlegte Zwang sei nichts Anderes als eine Nöthigung zum Freisein. Die Consequenzen der Rousseau'schen Lehre vom souverainen

---

determinatas, suam transtulit potestatem in unum vel in plures, a quibus regeretur, qui ad recte illam gubernandam vim legislativam habere debent; et sic dixit Thomas 1, 2 qu. 97, art. 3 ad 3^m, nullam habere principes potestatem, nisi quam eis respublica concesserit. Ex quo fit, quemlibet regem potestatem, quam habet gubernandi et leges ferendi a republica accepisse. *Theol. Moral., Tom. III, Tract. 11, cap. 3, Punct. 1.*

[1]) *O. c., p. 228 ff.*

Volkswillen liegen auf der Hand. Sie erhebt den Willen der Menge zum höchſten Richter über alle Fragen des Rechtes, der Moral, der Religion, ſanctionirt Aufruhr und Empörung, daneben aber zugleich die drückendſte Tyrannei über den Willen des Einzelnen. Die Rouſſeau'ſche Lehre von der unbedingten Gleichheit Aller, d. i. der Anſprüche aller Einzelnen enthält im Keime die Lehren des Socialismus und Communismus in ſich.

Die Lehren Grotius', Pufendorf's u. A. — fährt Liberatore fort — ſind allerdings um ein ziemliches gemäßigter und geſünder als jene Rouſſeau's; gleichwohl ſind auch ihre Mängel noch erheblich genug und von principieller Bedeutung. Die Fiction einer die bürgerliche Geſellſchaft begründenden Uebertragung der Herrſchaft an beſtimmte Perſonen kann auch als bloß juridiſche (alſo nicht hiſtoriſch gemeinte) Erklärung der den Lenkern des bürgerlichen Gemeinweſens zuſtehenden Befugniſſe nicht zugegeben werden. Denn wenn ein factiſcher Inhaber der Gewalt bereits vorausgeſetzt wird, ſo kann die fingirte formelle Uebertragung doch nur einen Act der Gehorſamserklärung bedeuten, und ſchließt bereits die Anerkennung irgend eines Rechtes des Gebietenden, oder irgend einer Nothwendigkeit, ihm das Recht des Gebietens zuzuerkennen, in ſich. Die Menge, welche geordnet werden ſoll, kann als das zu Ordnende nicht mit dem ordnenden Principe confundirt werden; alſo kann die Macht zu gebieten nicht ein Ausfluß des Volkswillens als ſolchen ſein. Die Völker können ſich nicht ſelber regieren; wozu alſo ihnen mit der Vorſpiegelung ſchmeicheln, daß ſie ein Recht dazu haben, wenn man ihnen, wie doch die heutigen Vertreter der erwähnten Theorie ſelbſt auch thun, das Vermögen hiezu abſpricht?

Es iſt alſo nicht zuzugeben, daß die Entſtehung einer bürgerlichen Ordnung unter den Menſchen aus einem ſogenannten Geſellſchaftsvertrage ſollte entſtanden ſein, welchem ein Naturſtand der Freiheit und Gleichheit Aller vorangegangen wäre. Daraus folgt aber keineswegs — wird in der Civiltà cattolica [1]) gegen Terenzio Mamiani bemerkt — daß nicht in gewiſſen Fällen, wo es ſich nicht um Begründung, ſondern um Umgeſtaltung des bürgerlichen Gemeinweſens handelte, ein Vertrag oder Abkommen zwiſchen dem Volke und dem Manne ſeiner Wahl und ſeines beſonderen Begehrens ſtatt gehabt hätte. Die Geſchichte führt nicht wenige

---

[1]) Jahrgang 1856, Heft vom 5. Jäner, Nr. 139: Teoria politica del Mamiani. Articolo primo: Se ne esamina la censura del Suarez.

ſolcher Fälle vor; die bekannteren ſind die Erwählungen eines Saul, Dejoces, Pipin in Frankreich, Oranges in England, Leon in Caſtilien u. ſ. w. Der Einwurf Mamiani's, wie denn ein ſolcher auch zukünftige Generationen binden ſoll können, ohne dieſelben ihrer natürlichen Rechte zu berauben, hätte nur dann einen Sinn, wenn die zukünftigen Generationen nicht eben ſo, wie die gegenwärtige paciscirende, die natürliche Pflicht hätte, ſich in eine beſtimmte Ordnung zu fügen, und die vorausgegangenen providentiellen Fügungen Gottes zu achten und zu ehren. Wenn Mamiani die Tragweite ſeines Grundſatzes erwägt: „Keine vorausgegangene Generation dürfe einer folgenden die Hände binden" — ſo wird er wohl ſelber die Abſurdität deſſelben zugeben müſſen. Es würde daraus folgen, daß die Eltern ihren ſie überlebenden und beerbenden Kindern keinerlei Verpflichtungen auferlegen dürften, daß man keine die Erben und Nachfolger bindende Verträge ſchließen dürfe u. ſ. w., es würden überhaupt die Bande, welche die aufeinander folgenden Generationen mit einander verbinden, gänzlich zerriſſen. Der Grund aber, weßhalb Mamiani die Theorie vom Socialvertrage ſchlechthin und ohne alle Reſtriction verwirft, iſt, weil das Volk ſchuldig iſt, die Beſten und Weiſeſten als ſeine Führer anzuerkennen; daher es Angeſichts der Ariſtokratie des Geiſtes gar kein Recht eines freien Wunſches habe [1]). Die praktiſche Unzukömmlichkeit dieſer Anſicht wird von Mamiani's Kritiker in der Civ. Catt. ohne beſonderen Aufwand von Mühe unter reicher Verſchwendung von Witz und Laune gezeigt [2]). Die geiſtige Vermöglichkeit — bemerkt Liberatore [3]) — befähiget nicht zum Herrſchen, ſondern zum Lehren. Das Recht zu herrſchen, muß auf ſolche Titel gegründet ſein, gegen welche die Menge, auch wenn ſie ſich über die perſönliche Befähigung des Leiters kein Urtheil zu bilden vermag, nach ihren Rechtsüberlieferungen nicht excipiren kann noch will. Welche Unfüge würden vorfallen, wenn man dem Volke anheimſtellte, Diejenigen, welche es für die weiſeſten hält, zu ſeinen Führern zu wählen!

Das Recht und die Nothwendigkeit der bürgerlichen Obrigkeiten — fährt Suarez weiter [4]) — dauert auch in der chriſtlichen Geſellſchaft fort,

---

[1]) Vgl. die Fortſetzung des in vor. Anm. citirten Aufſatzes in Nr. 141 der Civ. Catt.

[2]) Vgl. auch *Civ. Catt.*, Nr. 131: L'aristocrazia degli ingegni rispetto all' emancipazione dei popoli. — Nr. 133: L'aristocrazia della capacità.

[3]) Ethica, p. 213.

[4]) Legg. III, c. 5 ff.

indem die Ordnung der Natur durch die Ordnung der Gnade nicht aufgehoben worden ist, und Christus nicht nur kein Verbot auf weltliche Herrschaft gelegt, sondern das gesetzliche Recht weltlicher Machthaber und Richter förmlich anerkannt hat. Fälschlich behaupten einige Theologen und Canonisten: Alvarius Pelagius [1]), Antonius [2]), Silvester [3]), Augustin von Ancona [4]), daß dem Papste eine höchste Civiljurisdiction über den christlichen Erdkreis, und, soweit einst alle Völker zu Christus bekehrt werden sollen, über die ganze Erde zustehe. Etwas ganz Anderes ist es, zu sagen, daß die weltlichen Machthaber in Rücksicht auf den sittlichen Gebrauch ihrer souverainen Befugniße der geistlichen Jurisdiction des Oberhauptes der Kirche unterstellt seien; ein Satz, den kein Christ vernünftiger Weise bestreiten kann [5]). Weiter zu gehen, und dem Papste eine höchste directe Gewalt in zeitlichen Dingen beilegen zu wollen, streitet gegen das Verhalten der Päpste selber, welche die weltlichen Souveraine allzeit als solche anerkannt haben [6]); es streitet gegen den unzweideutigen

[1]) De planctu ecclesiae. — Pelagius Alvarez, ein spanischer Rechtsgelehrter, lehrte zu Bologna, trat hierauf als Schüler des Duns Scotus in den Franciscaner-Orden, wurde Bischof von Coron (in Morea) und endlich zu Silves (in Algarbien † 1353). Werke: Summa de planctu ecclesiae — Speculum regum — Collyrium adversus haereses — Apologia Joannis XXII. adv. Marsilium Patav. et Guillelmum Occamum — Comm. in IV. LL. Sentt.

[2]) Antonius Augustinus, aus Saragossa gebürtig, studirte die Rechte an den berühmtesten Universitäten Spaniens und Italiens, wurde Auditor Rotae (unter Paul III.), von Julius III. als Nuncius nach England geschickt, später zum Bischof von Alise erhoben, welches Bisthum er sodann mit jenem von Lerida vertauschte; sein Leben beschloß er als Bischof von Tarragona († 1586). Er wohnte auch dem Concil von Trient bei, und hinterließ eine große Zahl von Schriften, welche größtentheils in das Gebiet des Römischen und Canonischen Rechtes schlagen.

[3]) Verb. *Papa*, qu. 2. 7 et 10 in verb. *legitimus*, qu. 4.

[4]) Augustinus Triumphus, ein Augustiner-Eremit, Schüler Bonaventura's und Thomas' von Aquino, nach ausgezeichneter Verwaltung des Lehramtes und erfolgreicher Verwendung in öffentlichen Angelegenheiten zum Erzbischof von Nazareth erhoben († 1328). Aus seinen Schriften nennen wir: Liber de summa potestate ecclesiastica ad Joannem XXII. — Comm. in IV. LL. Sentt. — Destructio arboris Porphyrii et expositio cujusdam decretalis de duabus naturis in Christo figuratis in arca Noae etc.

[5]) Vgl. Bd. I, S. 132. 133. 153.

[6]) Probatur ex capit. *solitae* de majorit. et inobedientia, et capit. *per venerabilem*, qui filii legitimi, et capit. *novit* de judiciis, ubi Pontifex dicit, se nolle derogari jurisdictioni regis Galliae, nec temporalia judicia usurpare.

Sinn der Worte, in welchen Christus dem Petrus eine geistliche (also keine weltliche) Oberherrschaft über die Gläubigen verliehen hat. Wäre der Papst der höchste Machthaber in zeitlichen Dingen, so könnte es keine Könige geben, weil diese ihrem Begriffe zufolge dieß sind, wozu die genannten Theologen den Papst machen wollen. Suarez lehnt überhaupt den Gedanken an eine die gesammte Menschheit umfassende politische Einheit entschieden ab, und findet den Gedanken an eine solche mit der geschichtlichen Entstehung der Staaten nicht vereinbar. Demgemäß gesteht er dem höchsten aller weltlichen Herren, dem römischen Kaiser ebensowenig als dem Papste, den Beruf eines Civilgesetzgebers für den gesammten Erdkreis zu. Wollte man behaupten, der römische Kaiser sei je einmal Herr über die ganze Welt gewesen, so ist dieß offenbar falsch, wie Oldradus [1]), Joh. Igneus, Alciatus [2]), Couarruvias, Soto zur Genüge nachgewiesen haben. Bartolus meint, Christus habe den römischen Kaiser zum weltlichen Herrn aller Völker erklärt. Aber, wie will Bartolus dieß aus der Schrift oder kirchlichen Tradition nachweisen? Man kann auch nicht sagen, Christus habe den Kaiser mittelbar, nämlich durch den Papst, als Herrn der Welt erklärt. Sind doch dem Papst von Christus gar keine

---

Similia habet Gelasius Papa in Epistola ad Anastasium, et Nicolaus Papa in Epistola ad Michaelem Imperatorem, et habentur in cap. *duo sunt* et cap. *cum ad verum*, cum aliis 96. distinction. Unde idem Nicolaus Papa in cap. *inter* haec. 33. q. 2. dicit: Sancta Ecclesia Dei gladium non habet nisi spiritualem. Ubi nomine gladii potestas suprema significatur. Intelligis autem, hunc gladium non esse directe et formaliter in summo Pontifice, quamvis indirecte et eminenter (ut sic dicam) illo non careat, et per alios illo uti possit, ut alii Pontifices loquuntur, et infra fusius explicabimus. Hoc etiam colligitur ex cap. *Si duobus §. denique.* de appellat. ubi dicitur, in causis civilibus non appellari ad summum Pontificem, nisi in terris illi temporaliter subjectis. Et ad idem faciunt cap. *lator*, et cap. *causam*, 2. qui filii sint legitimi, et cap. *quoniam*, cum aliis dist. 10. Legg. III, c. 6. — Ueber das geschichtliche Verhältniß zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt vgl. *Civ. Catt.*, Jahrgang 1855, Nr. 117. 119. 121. 123. 125. 126. 130. 131. 134. 136.

[1]) Oldrabus de Ponte, Consistorial-Advocat zu Rom († 1335 zu Avignon).

[2]) Petrus Alciatus, ein berühmter Rechtslehrer aus dem Mailändischen, um dessen Besitz sich Fürsten stritten, lehrte in Pavia, Avignon, Bourges, Bologna († 1550). Seine Schriften erregten ungemeines Aufsehen; man rühmte ihm nach, das Verdienst eines Reformators der in barbarischen Wust versunkenen Rechtswissenschaft sich errungen zu haben. Die im Texte gemeinte Schrift ist betitelt: de forma romani imperii.

directen Befugniße in zeitlichen und weltlichen Angelegenheiten übertragen worden. Zudem ſpricht die Geſchichte dagegen, die von einem mehr als tauſendjährigen Beſtehen des oſtrömiſchen Kaiſerreiches neben dem weſtrömiſchen weiß; ferner gibt es im chriſtlichen Abendlande außerhalb des kaiſerlichen Machtgebietes noch verſchiedene ſelbſtſtändige Königthümer und weltliche Reiche, im weltlichen Gebiete der römiſchen Kirche iſt nicht der Kaiſer, ſondern der Papſt ſouverainer Herr [1]). Man kann ſich nicht etwa auf den in cap. Solitae enthaltenen Vergleich der höchſten geiſtlichen und weltlichen Gewalt mit Sonne und Mond berufen, um daraus zu beweiſen, daß nach kirchlicher Anſchauung der Kaiſer der höchſte Herr aller Völker in weltlichen Dingen, wie der Papſt in geiſtlichen Dingen ſei. Denn es liegt bei näherer Einſicht in die fragliche Stelle auf der Hand, daß daſelbſt nicht ſpeciell vom Kaiſer, ſondern ganz allgemein von der königlichen Gewalt die Rede ſei, wie denn auch gleich darauf von den Königen als höchſten weltlichen Herren geſprochen wird. Eben ſo wenig wird man aus der im römiſchen Civilrechte vorkommenden Stelle: Imperialis fortuna omnes supereminet alias — eine Oberherrſchaft des römiſchen Kaiſers über alle Könige der Erde folgern wollen. Durch die Krönung und Salbung Karl's des Großen und ſeiner Nachfolger in der Kaiſerwürde iſt den Beherrſchern des deutſchen Reiches keine neue zeitliche Gewalt zugewachſen, ſondern bloß ein auszeichnender Rang vor anderen ſouverainen Herrſchern verliehen worden. Vermöge dieſes Ranges und dieſer Würde participirt er gewiſſermaßen, wenn auch nur indirect, an einem geiſtlichen Weihecharakter, welchem die Beſtimmung inhärirt, Schützer und Vertrei-

---

[1]) Deinde de regno Galliae ex cap. *per venerabilem* qui filii sunt legitimi, ubi dicitur rex Galliae superiorem in temporalibus non agnoscere. Et licet Glossa ibi dicat, intelligendum id esse de facto, repugnare videtur textui: nam inde infert Pontifex *sine juris alterius laesione* potuisse se subdere alteri, quam Imperatori, quod non ita esset, si esset jure Imperatori subjectus. Et ita glossam illam merito contemnit Tiraquel de jure Primog. qu. 7, op. 3, num. 20 et 21. Idem est certum de Rege Hispaniae, ut ostendit Couarruv. in reg. *peccatum*, 2. p. §. 9 ex triplici titulo, scil. jure belli contra Saracenos gesti, jure praescriptionis et consuetudinis, et ibi refert plures alios auctores. Idemque fere habet Castaldus et Cabedus dicens, reges Hispaniae habere jura imperii. Idem alii docent de rege Angliae. Respublica etiam Veneta eodem jure uti dicitur, et fortasse alia regna. Ergo manifestum est, non habere Imperatorem supremam jurisdictionem temporalem ad ferendas leges civiles obligantes universam ecclesiam. *Legg. III*, 7.

biger der römiſchen Kirche zu ſein. Vielleicht kommt ihm zufolge desſelben Charakters auch ein gewiſſes ſchiedsrichterliches Amt in den Streitigkeiten der übrigen weltlichen Herrſcher zu; aber auch dieſer Vorrang iſt nur aus einer Art vicariirender Theilhabung an der geiſtlichen Würde des Papſtes erklärbar. Iſt die eigentliche Herrſchergewalt des Kaiſers auf ein gewiſſes Gebiet beſchränkt, in welchem er theils als angeſtammter Herr, theils als erwählter Kaiſer herrſcht, ſo folgt daraus, daß das Kaiſerrecht, d. i. das römiſche Civilrecht, ſeiner Natur nach bloß im Gebiete der Erbprovinzen des jeweiligen Kaiſers und im Umfange der die kaiſerliche Monarchie conſtituirenden Länder giltig ſein könne. Außerhalb dieſes Gebietes beſteht es nur aus anderen poſitiven Gründen in Kraft; ſo gilt es zufolge päpſtlichen Befehles in den der Kirche unterworfenen Provinzen. Spanien und Portugal ſind ſouveraine Reiche, in welchen es nicht ſchlechthin maßgebend iſt, ſondern zufolge landesherrlichen Befehles inſoweit anerkannt wird, als nicht einheimiſche Rechte und Geſetze ihm entgegenſtehen. In Frankreich iſt es gar nie in Uebung gekommen. — Dieſe Ausführungen Suarez' enthalten eine directe Abweiſung der in der Schule der kaiſerlichen Juriſten und auch bei vielen Theologen und Canoniſten jener Zeit im Schwange gehenden Anſichten über Weſen und Bedeutung der kaiſerlichen Würde; ſo z. B. bei Alphons Alvarez Guerrero [1]), welcher aus der Zuſammenſtellung vieler legiſtiſcher Auctoritäten den Satz deducirt, daß der Kaiſer ſeiner Idee nach Herr der ganzen Welt ſei [2]), obwohl er ſchließlich noch

---

[1]) Alphonsi Alvari Guerrerii, Consiliarii regii ac praesidis regiae camerae summariae in Regno Neapolis: De jure ac potestate Romanorum Pontificum, Imperatorum, Regum ac Episcoporum. 1558. Neu gedruckt zu Cöln, 1586.

[2]) Intellige, quod imperator sit Dominus totius mundi ratione protectionis et jurisdictionis *(secundam glo. et Doct. in princ. ff.orum)*, Domini vero rerum sunt singulorum. Sed ipse est princeps totius orbis, et ipsius est leges condere ac tollere ac corrigere *(l. j. et ij. C. de veteri ju. enucl.)* unde etiam dicitur pater legum, cui sunt leges subjectae *(ut in auct. de incoestis nuptiis. §. dubitatum. colla. ij.)*; et appellatur pater et anima legum *(ut nota. in auct. de fide instru. colla. VI.)*. Et dicitur lex animata in terris *(ut in auct. de consuli. §. fina. colla. IV.)*. Item Imperator post Deum ejusque vicarium seu Dominum Papam dicitur communis hominum pater *(ut in auct. neg. virum. §. quod ex dote. in fine coll. VIII.)* et in auct. de fide instrum. §. 1 dicitur, quod imperium de coelo constituit, et Bart. *(in l. non ambigitur. ff. de legg.)* dicit, quod Imperator solus potest leges condere et appellatur Pontifex. *O. c., p. 739.*

bemerkt, daß die ſpaniſchen Könige, weil ſie ihr Reich den Ungläubigen abgerungen haben, ihm nicht unterworfen ſeien, und daß factiſch auch der König von Frankreich ihn nicht als ſeinen Oberherrn anerkenne. Campanella [1]) iſt der Anſicht, daß das ſpaniſche Reich im beſten Zuge ſei, ſich zu einer Weltmonarchie zu erheben; es handle ſich nur darum, daß der katholiſche König ſeinen wahren Beruf erkenne, und ſich vom Papſte ganz abhängig und als Schützer desſelben erkläre; ein Amt, welches Carl den Großen, den Frankenkaiſer, groß gemacht und als neuen Cyrus in den damaligen Wirren und Bedrängniſſen der Kirche haben erſcheinen laſſen. Kaum ſei bei der gegenwärtigen Lage der Dinge irgend ein König der Erde außer dem ſpaniſchen im Stande, dieſes von Gott ſo hoch begnadete Amt eines chriſtlichen Cyrus zu übernehmen [2]).

Wie es eine höchſte Leitgewalt in bürgerlichen Dingen gibt, ſo auch eine höchſte leitende Gewalt in geiſtlichen Angelegenheiten [3]). Dieſer Satz

---

[1]) De monarchia hispanica. Amſterdam, 1640.

[2]) Igitur officium Cyri spectat ad regem Hispaniarum, qui postquam jam a Papa rex Catholicus appellatus est, facile ad principatum mundi poterit eniti: eumque vestigiis illius institisse jam, eo quod Ecclesiam a Mauris Granatinis olim, et nunc ab haereticis Flandris, Anglis et Gallis liberaverit, videmus; sustentatque reditibus annuis tot episcopos, cardinales, monasteria et missas, quae sunt juge sacrificium pro universo mundo, quandoquidem omnibus semihoris et continuo celebratur missa in illius imperio, ubi Papatus Romanus, Hierosolyma et templum exstructum est, neque unquam in ejus imperio noctescit. Hispania namque circuit per Brasiliam, fretum Magalanicum, Philippinas, Japponem, Chinam, Archipelagus Lazari, Calecuttam, Goam, Bengalam, Ormum, Caput bonae spei, Civitatem Africae, insulas fortunatas; in eadem Hispania mundus cum Sole circumagitur, qui quum hora quavis aliquam partem illius regni illuminet, dubium non est, quin etiam semper ibi sacrificia fiant Deo coeli et terrae. Res stupenda sane et signum evidentissimum, regnum in immensum diffusum esse, in quo continuo preces pro Ecclesia et Rege funduntur.... Unde dico, regem Hispaniarum, sequendo rerum ordinem et observando prudentiam cum occasione omnia sibi posse subjicere, sicut ex rationibus subjectis patebit. Nam primum hoc jam liquet, illum pugnare sub auspiciis Imperii Germanici i. e. Italiae, Romae, Graeciae, Persiae; imperii Cyri, quod postea fuit Media et Babylonia, habebitque auxilium plurium angelorum Cyri et Michaelis, et postea omnia tradentur in manus Gog et Magog, Christiani autem vincent, et tunc veniet Christus ad judicandum. Atque hic finis erit. Verum ecclipsis et conjunctio magna in Sagittario, signo videlicet Hispaniae plura secreta, quae et ipsa edisseram, revelabunt etc.

[3]) *Suarez*, Legg., lib. IV.

ist Glaubenssatz, dessen Wahrheit und Giltigkeit aus der heiligen Schrift, aus der kirchlichen Tradition und aus der ununterbrochenen Ausübung jener Gewalt sich erprobt. Dieser geistlichen Leitgewalt kommt in Rücksicht auf ihren Zweck und ihre Mittel ein spiritueller und übernatürlicher Charakter zu, indem sie die geistlichen Untergebenen zur übernatürlichen Heiligkeit und Glückseligkeit zu führen bestrebt ist und sich gegen Widerstrebende auf Coercitivmittel rein geistiger Natur beschränkt. Soweit es nun bereits eine natürliche Gotteserkenntniß und natürliche Pflicht der Gottesverehrung gibt, ist eine öffentliche geistliche Leitgewalt eben so de jure naturali, wie eine öffentliche Leitgewalt in bürgerlichen Angelegenheiten; und Rechte und Befugniße der ersteren wären auf dieselbe Art, wie jene der bürgerlichen Leitgewalt zu deduciren. Daher finden sich geschichtlich in allen Gemeinwesen neben den Functionären der bürgerlichen Obrigkeit auch Functionäre der religiösen Angelegenheiten; in der Regel jedoch so, daß in dem Oberhaupte des Gemeinwesens die geistliche Obergewalt mit der bürgerlichen vereiniget war — und zwar aus dem Grunde, weil, wie Thomas Aq. [1]) hervorhebt, die Verwaltung der Cultangelegenheiten auf die Erhaltung des bürgerlichen Friedens und auf Förderung des bürgerlichen Gemeinwohles abzwecken, worin, wie Cajetan bemerkt, vom rein natürlichen Standpuncte aus betrachtet, nichts Anstößiges liegt [2]). Man kann aber — fährt Suarez weiter — auch von einem in die Ordnung der Gnade erhobenen Gesetze der Natur reden, wie es denn thatsächlich vor Auserwählung des israelitischen Volkes gottbegnadete Verehrer des wahren Gottes, welche nach dem Gesetze der Natur lebten, gegeben hat. Aber die aus ihnen sich bildenden religiösen Gemeinden entstanden unter Einwirkung und Vermittelung göttlicher Erleuchtung gerade so, wie unter Einwirkung und Vermittelung der natürlichen Vernunfteinsicht die

[1]) 1, 2. qu. 99, art. 3.

[2]) Cajetanus significat, hoc non solum habuisse locum in his gentibus, quae falsos Deos colebant, de quibus mirum non est, quod cultum Dei ordinarent ad commodum humanum, sed etiam in colentibus verum Deum sub lumine naturale; „quia illud (inquit) non est intrinsece malum, quia non Deus ipse, sed cultus Dei ordinatur ad pacem et unionem hominum inter se, quod non est malum, etiamsi non sit perfectum.“ Unde quia homo in pura natura vel absolute non potest, vel difficile potest diligere, et colere Deum perfecte propter se ipsum, ideo potestas haec in pura natura considerata semper haberet illam perfectionem adjunctam, propterea in summo magistratu non esset separata a civili, moraliter seu regulariter loquendo. *Leyg. IV, c. 2.*

bürgerlichen Gemeinden ſich gebildet haben; auch in ihnen wurden die Prieſter und geiſtlichen Gewalthaber, einer oder mehrere, durch freie Wahl erkoren und anerkannt. Auch konnte demzufolge die Kirche oder der Inbegriff aller Verehrer des wahren Gottes keine ſo geſchloſſene Einheit bilden, wie jetzt die Kirche Chriſti bildet; ſie waren wohl Eins im Glauben und im Streben nach dem gemeinſamen übernatürlichen Ziele des Menſchen und in der gemeinſamen Hoffnung auf den chriſtlichen Erlöſer; aber ſie hatten kein gemeinſames ſichtbares geiſtliches Oberhaupt, und eben ſo war eine Gleichförmigkeit in dem äußeren Ritus des Sacramentes, Opfers und anderer Culthandlungen nicht nothwendig. Vielmehr hatte jede geſchloſſene Religionsgemeinde ihr eigenes Haupt und ihren eigenen Cult, und war von jeder anderen Gemeinde völlig unabhängig; politiſche und religiöſe Genoſſenſchaft fiel in Eins zuſammen. Das jüdiſche Hoheprieſterthum war allerdings von dem Prieſterthum nach der Ordnung der Natur als ein ſpeciell von Gott eingeſetztes Prieſterthum verſchieden; gleichwohl ſcheint es nicht, daß ihm eine eigentliche geſetzgeberiſche Gewalt zugekommen ſei; Bellarmin, Salmeron, Vittoria ſind vielmehr der entgegengeſetzten Anſicht. Vor der Zeit der Könige ſcheint die Macht, geſetzliche Verfügungen zu erlaſſen, bei dem geſammten Volke geweſen zu ſein; aus Eſther Kap. 9 geht hervor, daß in Ermangelung eines Königs das ganze Volk eine Anordnung über die Solennitäten eines beſtimmten Feſtes feſtſtellte. In Makk., Kap. 4 heißt es: Statuit Judas et fratres ejus et universa ecclesia Israel. Das jüdiſche Prieſterthum und Hoheprieſterthum hatte demgemäß nichts anderes, als ſeine Einſetzung durch Gott als auszeichnenden Charakter für ſich; es hatte nicht Gott vor der Gemeinde, ſondern bloß die Gemeinde vor Gott zu repräſentiren und zu vertreten. Seine Befugniſſe beſchränkten ſich darauf, den durch das Geſetz feſtgeſtellten Gottesdienſt zu leiten und zu feiern, und über Zweifel, welche hinſichtlich der Auslegung des Geſetzes vorkamen, Rath und Auskunft zu ertheilen. Das Prieſterthum nach ſeiner ganzen und vollen Bedeutung, Macht und Geltung iſt demnach erſt in der Kirche Chriſti vorhanden; indem das chriſtliche Prieſterthum nicht bloß ſeinem Urſprunge nach, ſondern, ſo zu ſagen, quoad substantiam ſupranatural iſt, indem es ferner univerſale Geltung für die Kirche aller Orten und Zeiten hat, und überdieß mit Vollkommenheiten ausgerüſtet iſt, welche dem erhöhten Vollkommenheitsſtande der chriſtlichen Gottesverehrer entſprechen. Der ſupranaturale Charakter des chriſtlichen Prieſterthums hat zwar ſeine nächſte Beziehung

nur auf die myſtiſchen Heilshandlungen, redundirt aber auch auf das äußere Kirchenregiment vermöge des engen Zuſammenhanges zwiſchen dem Prieſter- und Hirtenamte, ferner vermöge beſonderer Befugniße, welche das chriſtliche Hoheprieſterthum in Hinſicht auf die äußere Leitung der Kirche empfangen hat, wie z. B. die Macht, Gelübde oder matrimonia rata aufzulöſen. Endlich hat das geiſtliche Regiment der chriſtlichen Kirche auch dieſen Vorzug, daß es monarchiſch und inſofern jure divino geordnet, unveränderlich und unwandelbar iſt.

Die Macht, die Kirche zu regieren, iſt von Chriſtus urſprünglich an Petrus und die übrigen Apoſtel übertragen worden, und zwar ſo, daß ſie Petro als Haupte, den übrigen Apoſteln als Gliedern der Regierungsgewalt zukam. Petri Gewalt, die allgemeine Kirche zu regieren, ſollte auf ſeine legitimen Nachfolger ſich vererben; der Antheil der übrigen Apoſtel an der Regierung der allgemeinen Kirche war nicht vererblich, und konnte auch von ihnen, nur unter legitimer Unterordnung unter Petrus ausgeübt werden. Die Jurisdictionsgewalt der Biſchöfe, der Nachfolger der Apoſtel, iſt auf ihre Diöceſen beſchränkt, und wird nach der wahrſcheinlicheren Anſicht nur jure humano ausgeübt, nicht jure divino; d. h. ſie üben ihre Gewalt nicht kraft einer unmittelbar von Chriſtus ihnen verliehenen Gewalt, ſondern nur zufolge einer von Chriſtus durch den Papſt ihnen übertragenen Gewalt aus. Es wird allgemein zugeſtanden, daß der Papſt dem Biſchofe ſeine Heerde zuweiſe; dieſe Zuweiſung coincidirt doch unläugbar mit der Verleihung des Rechtes einer jurisdictionellen Gewalt über die Heerde. Die Berufung der Gegner auf den dem Biſchofe de jure divino zukommenden Weihecharakter beweist nur ſo viel, daß der zum Biſchofe geweihte Prieſter jure divino fähig iſt, das geiſtliche Hirtenamt einer Diöceſe zu übernehmen; die factiſche Uebernahme iſt jedoch von Geſtattung des Papſtes abhängig. Dieſe Auffaſſung ſtimmt auch beſſer zum Geiſte der moraliſchen Kirchenverfaſſung. Zudem iſt allgemein anerkannt, daß der Papſt Diöceſen errichten, theilen, enger begränzen, einzelne Perſonen und Corporationen von der biſchöflichen Jurisdictionsgewalt eximiren könne u. ſ. w.; alſo iſt doch gewiß die dem Biſchofe zuſtehende Jurisdictionsgewalt zunächſt von den Machtbefugniſſen des Papſtes abhängig. Zwar iſt den Biſchöfen in den älteſten Zeiten nicht jederzeit unmittelbar durch den Papſt ihr Machtbereich zugewieſen worden, indem ſchon ſeit Beginn der Kirche die Patriarchen und Erzbiſchöfe als Zwiſchenglieder zwiſchen Papſt und Biſchof beſtanden, und

gewiß auf Anordnung des heiligen Petrus ſelber gewiſſe ſtellvertretende Befugniße im Namen des oberſten Leiters der Kirche ausübten. Dahin gehört im Beſonderen eben die Jurisdictionsverleihung an die von Clerus oder Volk als Biſchöfe verlangten oder gewählten Männer.

Dieſe Argumentationsweiſe wird auch von ſpäteren Theologen befolgt, welche den Anſichten der Gallicaniſchen Kirche hinſichtlich einer unmittelbar von Gott empfangenen Jurisdictionsgewalt der Biſchöfe entgegentreten. So bekämpft Roncaglia [1]) im Beſonderen die Behauptungen eines Boſſuet, Natalis Alexander und Dupin, welche die Aufſtellungen des Gallicaniſchen Syſtems aus der älteren Kirchengeſchichte zu begründen beſtrebt ſind. Nachdem Petrus der Kirche des Occidents ſeine beſondere Sorge zuzuwenden beſchloſſen hatte — bemerkt Roncaglia gegen Boſſuet — erhob er die Kirchen zu Alexandrien und Antiochien zu Patriarchalkirchen, und übertrug ihnen die ſpecielle Obſorge über die Sprengel dieſer Patriarchate. So lehrt Papſt Gelaſius I. auf dem Concil zu Rom (a. 494) und ausführlicher Gregor der Große [2]). Innocenz I. [3]) und Gelaſius [4]) rügen das Vorurtheil Jener, welche die Prärogative der Patriarchen von der politiſchen Rangſtellung ihrer Reſidenzſtädte ableiten. Den von den Apoſteln errichteten Patriarchaten ließen die Päpſte die Creirung oder Beſtätigung von Metropolitanſitzen nachfolgen, um die kirchliche Ordnung in den einzelnen, von den Patriarchaten umfaßten Provinzen zu feſtigen. Wenn nun der Papſt Patriarchen und Metropoliten die Jurisdiction verleiht, ſo wird man auch zugeſtehen müſſen, daß er ſie den Biſchöfen verleiht, wenn er ihnen beſondere Diöceſen zuweiſt. Das Concil von Trient behält den Päpſten beſtimmte Gewiſſensfälle vor, in welchen kein Biſchof für ſich die ſacramentale Abſolution verweigern darf; was heißt dieß anders, als die betreffenden Pönitenten für den gegebenen Fall von der Jurisdiction ſeines Diöceſanbiſchofes eximiren? Dürfte aber der Papſt dieß thun, wenn der Biſchof ſeine geiſtliche Jurisdiction jure divino über die Gläubigen ſeiner Diöceſe ausübte? Wäre die biſchöfliche Jurisdiction von päpſtlicher Verleihung unabhängig, wie hätte es Biſchöfe geben können, welche keine Jurisdiction hatten, ſondern bloß den biſchöflichen Weihecharakter honoris causa, wie Sozomenus in ſeiner Kirchengeſchichte ſich ausdrückt, inne

[1]) Vgl. Thesaur. theol. XII, p. 537 ff.

[2]) Epist., Lib. VI, ep. 37.

[3]) Ep. ad Alexandrum, Antiochiae episcopum c. 1.

[4]) Ep. 13, ad episcopos Dardaniae.

hatten? Der heilige Anſelm klagt, daß es auch in Irland ſolche Biſchöfe gebe. Wären ſolche Vorkommniße möglich, wenn mit der biſchöflichen Weihe zugleich auch ſchon die biſchöfliche Jurisdiction verliehen würde? Boſſuet findet freilich dieſe Argumente lächerlich, und meint, auf ſolche Art könnte man auch beweiſen, daß der Papſt von den ihn wählenden Cardinälen jurisdictionirt würde. In dieſer Einrede iſt überſehen, daß die wählenden Cardinäle nicht der Meinung ſind, dem Gewählten die geiſtliche Obergewalt über den chriſtlichen Erdkreis zu verleihen, indem ſie wohl wiſſen, daß er ſie von Chriſtus empfängt. Wohl aber hat der Papſt die Meinung, daß er es ſei, der einem von ihm jurisdictionirten Biſchofe die geiſtliche Leitgewalt über eine Diöceſe ertheile, oder die demſelben Zugewieſenen aus einer gerechten Urſache wieder aus der Jurisdiction desſelben eximire. Natalis Alexander meint aus Apoſtgſch. 20, 28 das unmittelbare göttliche Recht der biſchöflichen Jurisdiction beweiſen zu können. Die bezügliche Stelle läßt ſich aber viel ungezwungener auf die den Biſchöfen zu Theil gewordene Gnade der Weihe oder auf eine beſondere Erleuchtung durch den heiligen Geiſt beziehen, in deren Kraft in den apoſtoliſchen Zeiten die Biſchöfe zur Leitung der ihnen zugewieſenen Kirchen berufen wurden, wie nicht undeutlich aus Apoſtgſch. 13, 2—4 hervorgeht. Allerdings nennt ſich der in dieſer letzteren Stelle genannte Paulus an einem anderen Orte (Gal. 1, 1) einen unmittelbar durch Chriſtus zum Apoſtolate Berufenen; was aber Paulus von ſich als Apoſtel ſagte, können alle übrigen Biſchöfe, die keine Apoſtel d. h. nicht aus der Zahl der zwölf von Chriſtus zur Verkündigung des Evangeliums in aller Welt Berufenen ſind, von ſich nicht ſagen. Natalis glaubt ſich auf den heiligen Bernhard berufen zu können, welcher in ſeinem Werke de consideratione ſage, es ſei ein Irrthum zu glauben, daß bloß die päpſtliche und nicht auch die biſchöfliche Gewalt von Gott eingeſetzt ſei. Dieß will aber, wie bereits Johannn von Celaja [1]) zeigte, nur ſo viel ſagen, daß das Vorhandenſein von Biſchöfen eben ſo gut, wie die päpſtliche Regierung der Kirche göttliche Anordnung ſei. In dieſem Sinne ſind denn auch die übrigen

[1]) Comm. in 3 dist. 25, qu. 7. — Johann von Celaja, Doctor der Theologie an der Pariſer Univerſität zu Anfang des dreizehnten Jahrhunderts, wurde a. 1210 von Alphons IX. von Caſtilien nach Spanien berufen, um die Univerſität Palencia zu organiſiren. Aus ſeinen Schriften ſind nebſt den ſchon erwähnten Werken noch zu nennen: Comm. in libros Aristotelis de natura, una cum quaestionibus, gedruckt zu Paris, 1507, fol.

Ausſprüche zurecht zu legen, welche Natalis Alexander aus den Vätern der Kirche beibringt; ſo wenn Juſtinus M. ſagt, daß die Biſchöfe ex Jesu Christi sententia in den verſchiedenen Gegenden der Erde beſtellt ſeien, oder wenn Cyprian ſagt, daß ſie ex divina dignatione den ecclesiis dominicis auf dem geſammten Erdkreiſe vorſtehen. Wenn Cyprian ſagt: Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur, ſo iſt damit nur ausgedrückt, daß alle Biſchöfe zuſammen Einen Körper bilden, in welchem ohne Zweifel doch auch der römiſche Biſchof als Haupt dieſes Körpers inbegriffen iſt. Dieſe Einheit der Biſchöfe in ihrem Haupte hebt auch Cyprian ſelber hervor, wenn er ſagt: Ut unitatem manifestaret (Christus) unitatis ejusdem originem ab uno (scil. Petro) incipientem sua auctoritate disposuit [1]). Optatus von Mileve ſagt ausdrücklich, daß den übrigen Apoſteln die Himmelsſchlüßel durch Petrus mitgetheilt worden ſeien: Claves regni coelorum communicandas ceteris solus (Petrus) accepit. Nur höchſt gezwungener Weiſe kann Dupin die Worte communicandas ceteris ſo deuten, als ob geſagt wäre: „Jene Schlüßel, welche Chriſtus nebſtdem auch noch Anderen mittheilen wollte.“ Dieſe gezwungene Auslegung geht auch mit dem Contexte der übrigen Rede ſchlechterdings nicht zuſammen, die ja gerade darauf abzweckt, Petrum als Centrum der kirchlichen Einheit darzuſtellen. Zur Beſtätigung des wahren Sinnes der Worte des Optatus führt Roncaglia noch eine Reihe anderer Ausſprüche aus dem Munde eines Gregor Nyſſ., Leo Magnus, Innocenz I., Cäſarius von Arles, Johann von Ravenna, Stephan von Lariſſa, Pacian von Barcellona, Auguſtinus, Cyprianus an, und wendet ſich ſofort gegen Boſſuet, welcher dieſe Ausſprüche dadurch zu umgehen ſucht, daß er das „per Petrum claves ceteris dari“ als eine unmittelbare Verleihung der Schlüßel an alle durch Petri Perſon repräſentirte Biſchöfe nimmt. Wie wenig eine ſo verſchrobene Auslegung mit dem Geiſte der Väter zuſammengehe, möge ein einziger Ausſpruch aus Leo d. Gr. zeigen: Petro, cum *prae ceteris* solvendi et ligandi tradita sit potestas, poscendarum tot ovium cura *specialius* demandata est. Sofort beruft ſich Roncaglia noch auf eine Reihe vorzüglichſter ſcholaſtiſcher Theologen, die auch von Suarez citirt werden: eines Thomas Aq., Bona-

[1]) Ueber Natalis' weitere Bemerkung, daß die Biſchöfe wenigſtens in bedrängten und gefahrvollen Zeiten Recht und Pflicht einer Sorge für die allgemeine Kirche hätten, vgl. Roncaglia's Bemerkungen l. c., p. 546 ff.

ventura, Herväus, Thomas von Straßburg u. ſ. w., welche ſämmtlich, wie auch gewichtigſte neuere Theologen, das Verhältniß der Biſchöfe zum Papſt in kirchlich hergebrachter Weiſe auffaſſen und vertreten.

Die kirchliche Geſetzgebungsgewalt behauptet den Vorrang vor der bürgerlichen [1]); denn ſie gehört einer höheren übernatürlichen Ordnung an, während die bürgerliche Geſetzgebungsgewalt auf die natürliche Ordnung beſchränkt iſt. Die kirchliche Legislation verfolgt als ihr höchſtes Ziel die Hinführung der Menſchen zu dem übernatürlichen jenſeitigen Ziele derſelben; die bürgerliche Geſetzgebung zweckt auf Erzielung und Förderung der irdiſchen Wohlfahrt ab. Die kirchliche Geſetzgebung hat zu ihrem Stifter den Gottmenſchen Jeſus Chriſtus; die bürgerliche Geſetzgebung iſt rein menſchlichen Urſprunges. Träger der letzteren können auch Ungetaufte, Weiber, Laien ſein; das Amt der kirchlichen Geſetzgebung aber kann nur von Getauften, von Männern, von Trägern eines prieſterlichen Weihecharakters verwaltet werden. Die weltliche Geſetzgebung ſteht aber nicht bloß im Range unter der geiſtlichen, ſondern iſt auch dieſer bezüglich ihrer Facultäten förmlich unterſtellt. Denn nach der Lehre des Evangeliums und des Apoſtels Paulus bildet die geſammte Chriſtenheit Einen geiſtigen Leib, deſſen Haupt Chriſtus iſt. Die Einheit dieſes Leibes aber iſt dadurch bedingt, daß die bürgerliche Geſetzgebungsgewalt der geiſtlichen ſich unterordnet, wie die Organe des Körpers der Seele unterthan ſind. Daraus ergibt ſich nun ein indirecter Einfluß der geiſtlichen Gewalt auf die Beſchlußnahme der weltlichen Gewalt als natürliche Folge; und deßhalb ſagt der heilige Bernhard [2]), daß dem Papſte ein doppeltes Schwert, ein geiſtliches und ein weltliches, zukomme; in dieſem Sinne redet er auch den Papſt an als den defensor fidei, dux Christianorum, virga potentium, malleus tyrannorum, Pater regum, moderator legum, Deus Pharaonis. Und eben ſo ſagt Bonifaz VIII.: Oportet gladium esse sub gladio, et temporalem auctoritatem subjici spirituali. Es läßt ſich nicht denken, wie ohne dem die chriſtliche Lebensordnung im Bereiche der chriſtlichen Welt ungeſchwächt und ungeſchmälert aufrecht erhalten werden könnte; gleichwie auch innerhalb des Bereiches der geiſtlichen Regierung die rechte Ordnung durch den, die ihm untergeordneten Organe überwachenden und leitenden Statthalter Chriſti aufrecht erhalten werden muß.

[1]) *Suarez*, Legg. IV, c. 8 ff.

[2]) De consideratione. IV, 3.

Dieſe Auffaſſung der geiſtlichen Gewalt und ihres Verhältniſſes zur weltlichen wurde proteſtantiſcher Seits auf das Entſchiedenſte perhorrescirt, und nicht bloß mit der ächten Chriſtlichkeit unverträglich, ſondern auch mit den natürlichen Rechten der Menſchen unvereinbar gefunden. Pufendorf bezeichnete es als eine Hauptaufgabe ſeines Naturrechtes, auf Beſeitigung gewiſſer Lehren und Inſtitutionen hinzuwirken, welche, unter dem Vorwande religiös-chriſtlicher Intereſſen in die Welt eingeſchwärzt, nur den öffentlichen Frieden zu ſtören geeignet wären und jeder geſunden Politik als läſtiges Hemmniß in den Weg träten. Dahin rechnet er neben der kirchlichen Immunität, dem Mönchsweſen u. ſ. w. insbeſondere auch die Abhängigkeit der heimiſchen Geiſtlichkeit, ja der Fürſten und des Kaiſers ſelber von einem auswärtigen Prieſter. Die Geſchichte lehre — heißt es in Pufendorf's libellus de habitu religionis christianae ad vitam civilem — wie gefährlich jener Einfluß eines auswärtigen Oberprieſters werden könne, wenn die Fürſten ſich nachgiebig und deferent zeigen. Es ſei Zeit, von ſolchen unwürdigen Feſſeln ſich loszumachen; die proteſtantiſchen Fürſten und Völker haben es bereits gethan, und mögen nun ruhig die Zeit abwarten, in welcher das römiſche Unweſen ein für allemal ein Ende nehmen ſoll. Schwarz [1]) rügt dieſe Auslaſſungen Pufendorf's zunächſt einmal aus dem allgemeinen Geſichtspuncte der durchaus irdiſch-ſäculären Tendenz, welche Pufendorf verfolgt; Pufendorf will nichts Anderes, als Unterordnung des Geiſtlichen unter das Weltliche, des Religiöſen unter das Irdiſche, des Strebens nach ewiger Glückſeligkeit unter die Beſtrebungen um die zeitliche Menſchenwohlfahrt. Dieß heißt aber nichts Anderes, als dem Hobbeſianismus und Macchiavellismus die Wege bereiten. Wenn Pufendorf den Katholicismus der Unverträglichkeit mit der öffentlichen Ruhe zeiht, den Proteſtantismus aber von der Schuld, politiſche Unruhen und Wirren herbeigeführt zu haben, freiſpricht, ſo ſchlägt er der Geſchichte in's Angeſicht, deren hieher gehörige Data Schwarz in einem eigenen Werke ausführlich beleuchtet hat [2]). Pufendorf kommt zu wiederholten Malen auf den Satz zurück,

[1]) Inst. juris etc., 2ter Theil, 2te Abtheil., S. 69 ff.

[2]) Collegia historica, seu Quaestiones historicae ex institutionibus historicis in ordine ad dilucidandas praecipuas quasque difficultates extractae et accomodata methodo pro studio academico, praesertim catholico, propositae. Ingolstadt, 1734—1737, 9 Bde. 8°. — Backer bezeichnet es als ein auf gründlichen Forſchungen und guter Kritik beruhendes Werk.

Christus habe keinen Staat gründen wollen, somit sei die katholische Kirche, welche ein Staat zu sein beanspruche, im Unrechte. Diese Behauptung hat nur insoweit einen Sinn, als damit gesagt sein will, daß die christliche Kirche kein weltlicher Staat sein kann. Die falsche Ansicht, daß die Kirche als bloß innere Gemeinschaft mit Ausschluß einer äußeren Gemeinschaft zu denken sei, ist von den katholischen Polemikern oft genug widerlegt worden, und hat offenkundig die Schrift gegen sich. Wenn übrigens Pufendorf der geistlichen Regierung gegenüber die Rechte und Befugnisse der weltlichen so entschieden betont, so ist ihm letztlich keineswegs um Stärkung und Mehrung der Fürstenmacht zu thun; die oberste geistliche Gewalt des Fürsten besteht nach Pufendorf und seinen Anhängern: Pfaff [1]) u. A. wesentlich nur darin, daß der Fürst das Recht hat, die äußere Religionsübung zu beaufsichtigen, um die unter dem Vorwande gottesdienstlicher Zwecke etwa versuchten Störungen der öffentlichen Wohlfahrt und Ruhe zu verhüten, und allenfalls auch den die evangelische Freiheit der Gläubigen gefährdenden Uebergriffen des kircheuräthlichen Collegiums entgegenzutreten, so z. B. wenn Ehesachen unbefugter Weise vor das geistliche Forum gezogen würden u. s. w. Uebrigens ist der Fürst selbst auch membrum praecipuum dieses Collegiums, und hat in dieser Eigenschaft das Recht, die Diener der Kirche in ihre Aemter einzusetzen.

Das kirchenpolitische System Pufendorf's — berichtet Schwarz weiterhin [2]) — baut sich auf folgenden Sätzen auf: Die Religion ist eine rein persönliche, innerliche Angelegenheit des Menschen, die als solche jedem Zwange und Machtgebote von Außen entrückt ist; sie ist nicht des Staates wegen da, und kann und muß auch dort, wo kein Staat ist, ausgeübt werden; mithin kann auch keinem Herrscher ein Recht zukommen, auf sie als solche einen bestimmenden Einfluß zu nehmen. Man muß vielmehr annehmen, daß die Menschen, zu staatlichen Vereinen zusammentretend, das Recht der freien Selbstbestimmung in religiösen Dingen sich vorbehalten haben. Die Staatsbürger bilden also in Bezug auf dieselben keinen Staat, sondern nur einen collegialischen Verein. Obgleich die Religion eine rein persönliche Angelegenheit des Menschen ist, so schließt sie doch gewisse Obliegenheiten im Verhalten zu anderen in sich; so muß den Eltern daran gelegen sein, ihre Kinder zur rechten Art der Gottes-

[1]) Origines juris ecclesiastici, 1719.

[2]) O. c., S. 27 ff.

verehrung anzuleiten, was jedoch nicht zwangsweise, sondern nur in rein suasorischer Weise geschehen darf. Eben so stehen den christlichen Fürsten gewisse Befugnisse in Religionssachen zu, soweit nämlich Treue und Glaube im bürgerlichen Rechtsleben durch den Einfluß der Religion bedingt ist. Sie haben sich jedoch von jeder Ausschreitung in Ausübung dieser Befugnisse zu enthalten, indem das äußere Religionswesen an sich eine politisch indifferente Sache ist, und unzeitige Einmischungen und Maßregelungen in solchen Dingen nur die Leidenschaften aufreizen, und unnöthige Störungen der bürgerlichen Ruhe herbeiführen, Factionen und Parteiungen hervorrufen u. s. w.

Ob dieses Raisonnement wohl ausreicht, um eine geistliche Leit- und Regierungsgewalt, wie sie in der katholischen Kirche vorhanden ist, als etwas Unberechtigtes und Unmögliches abzulehnen? Daß eine geistliche Leitgewalt nothwendig sei — bemerkt Schwarz — gesteht Pufendorf selber zu; er glaubt ja selber, daß sie zum mindesten durch ein geistliches Collegium ausgeübt werden müsse, und requirirt nebstdem für alle nöthigen Fälle ein zwangsweises Einschreiten der weltlichen Fürstenmacht. Wenn er demnach sagt, daß die Religion etwas ihrer Natur nach ganz Unabhängiges sei, so kann diese Unabhängigkeit nur als Freiheit der Uebung und des Bekenntnisses, nicht aber als Unabhängigkeit von jeder Leitung verstanden sein wollen. Allein auch die Freiheit des Bekenntnisses und der Uebung ist nicht so unbeschränkt, als Pufendorf es scheinen machen will; denn diese Freiheit ist doch, wie das gesammte freithätige Thun und Lassen, nothwendig den Vorschriften und Geboten des natürlichen und göttlichen Gesetzes unterstellt. Wenn Pufendorf sagen will, daß man Niemanden eine Religion aufzwingen könne und dürfe, so hat er Recht; daraus folgt aber nicht, daß Jemand nicht verhalten werden könne, bei der angenommenen Religion zu bleiben und seine Lebensführung ihren Geboten zu unterwerfen. Pufendorf selber behauptet, daß es dem Menschen im Naturzustande nicht freistand, dem Polytheismus sich zuzuwenden, und daß es dem Christen mit Recht bei schwerer Strafe verwehrt sei, auf den Standpunct des jüdischen Gesetzes zurückzukehren und in's Judenthum zurückzutreten oder gar zum Atheismus sich zu bekennen. Wenn, wie Pufendorf zugibt, bereits den Familienvätern die naturrechtliche Befugniß zusteht, auf die religiöse Denkart ihrer Kinder wenigstens einen suasorischen Einfluß zu nehmen — wenn ferner die christlichen Herrscher nach ihm das Recht haben, die natürlichen Pflichten der Religionsübung zu beauf-

ſichtigen und rohe Verſündigungen gegen die Gott ſchuldige Verehrung mit Strafen zu belegen, wenn ſie überdieß vermöge ihrer Majeſtätsrechte eine Art Oberaufſicht über die collegialiſche Kirchenverwaltung führen dürfen: warum ſollte es nicht auch eine jure divino eingeſetzte und geregelte Kirchenregierung geben können? Die Möglichkeit deſſen läßt ſich, da das Bedürfniß einer Leitung religiöſer Angelegenheiten unläugbar vorhanden iſt, nicht in Abrede ſtellen; und es kann ſich daher nur darum handeln, die Einſetzung einer ſolchen Gewalt als geſchichtliches Factum nachzuweiſen und die Träger derſelben mit überzeugenden Gründen kenntlich zu machen. Sind die Beweisführungen der katholiſchen Theologen richtig, ſo müßen Papſt und Biſchöfe als die gottverordneten Functionäre der legitimen Kirchengewalt anerkannt werden. Dawider ſträubt ſich nun freilich Pufendorf; er will von herrſchſüchtigen Hierarchien nichts wiſſen; Chriſtus hat die Apoſtel bloß zum Predigen ausgeſendet, nicht aber, um eine Art geiſtlicher Zwangsherrſchaft zu begründen; Chriſtus wolle, daß man Alles bis zur letzten Ernte wachſen laſſe, damit nicht in zelotiſchem Ungeſtüm mit dem Unkraut auch der Weizen ausgerottet werde; es ſei genug, wenn gemeinſchädliche Glaubensirrthümer unterdrückt werden, ſonſt aber möge man der religiöſen Freiheit nicht nahe treten, das bürgerliche Wohl werde durch die Verſchiedenheiten religiöſer Denkart und Uebung nicht beeinträchtiget u. ſ. w. Darauf iſt nun zu ſagen — erinnert Schwarz, und glaubt es in ſeinen Colloquiis historicis [1]) hinlänglich erwieſen zu haben — daß eine autonomiſche Freiheit in Religionsſachen zu den Intereſſen öffentlicher Ruhe und Ordnung im feindlichſten Gegenſatze ſteht; daß ſie den chriſtlichen Gehorſam beeinträchtiget und zerſtört; daß ſie dem natürlichen, geſchriebenen und evangeliſchen Geſetze widerſtreitet, der ſectireriſchen Wühlerei, dem Indifferentismus und Atheismus offene Wege bereite; daß ſie die Praxis der älteſten chriſtlichen Kirche, die Lehre der Väter, ſo wie das Wort Gottes ſelber ganz und gar wider ſich habe; daß alles Unheil in der Kirche aus ihr hervorgegangen ſei, wofür die Geſchichte der chriſtlichen Jahrhunderte bis auf das letzte herab die reichlichſten und traurigſten Belege biete [2]).

[1]) P. IV, p. 179 ff.; P. V, p. 1 ff.

[2]) Ein paar Decennien ſpäter gab Mendelsſohn's Schrift: „Jeruſalem" betitelt, Anſtoß zur Beſprechung und Erörterung des Begehrens nach vollſtändiger, von Staat und Kirche unabhängiger Freiheit in religiöſen Dingen als ſtaatsbürgerlichem Rechte aller Einzelnen. Aus dieſem Anlaße erſchien Stattler's: Wahres Jeruſalem,

So iſt demnach zur Wahrung und Aufrechthaltung der chriſtlichen Ordnung des Lebens neben der bürgerlichen Legislation und Obrigkeit eine geiſtliche und kirchliche unerläßlich nothwendig. Es fragt ſich nun noch über das beiderſeitige Verhältniß der geiſtlichen und weltlichen, kirchlichen und ſtaatlichen Geſetze zu einander. Sie haben wohl — bemerkt Suarez — Vieles mit einander gemein, ſind aber in anderen Beziehungen wieder ebenſo durchgreifend von einander verſchieden. Gemein iſt beiden, daß ſie nur das ſittlich Zuläſſige zur materia legis haben können, daß kirchliche und ſtaatliche Geſetzgebung in materia cujuscunque virtutis Anordnungen treffen können [1]), aber nicht alle Acte der Tugend anbefehlen [2]), und eben ſo nicht zwangsweiſe alle Arten von Sünde und Laſter abſtellen. Der durchgreifende Unterſchied beider beſteht aber darin, daß die materia des bürgerlichen Geſetzes eine materia temporalis, jene des kirchlichen hingegen eine materia spiritualis iſt. Denn das kirchliche Geſetz zweckt zunächſt auf Hervorbringung ſupranaturaler Acte und auf Verhütung von Sünden als willentlichen Abkehrungen vom letzten übernatürlichen Ziele des Menſchen ab [3]); das bürgerliche Geſetz hingegen faßt die von ihm

---

oder über religiöſe Macht und Toleranz in jedem, und beſonders im katholiſchen Chriſtenthum. Nebſt einem Nachtrage an Hrn. Nikolai in Berlin. Augsburg, 1787.

[1]) Leges civiles non solum praecipiunt recta in materia justitiae, sed etiam in materia aliarum virtutum moralium, et similiter vetare possunt vitia contra omnes virtutes. Haec enim duo eandem semper rationem seu proportionem servant, quia facere bonum et vitare malum partes sunt justitiae non tantum particularis sed etiam generalis. Haec assertio sumitur ex D. Thoma 1. 2. qu. 95, art. 3 et ubi de lege humana in communi loquitur; praecipue vero id docet propter civilem; nam de canonica nulla poterat esse dubitatio. *Legg. III, c. 12.*

[2]) Dicendum, leges civiles non posse ferri de omnibus actibus omnium et singularum virtutum. Hoc etiam docet Thomas dicto art. 3, et constat facile inductione. Non enim potest praecipi virginitas, etiamsi optimus actus virtutis sit, et idem est de aliis actibus, qui proprie dicuntur consiliorum. Item de actibus difficilimis, quando ad commune bonum reipublicae civilis non sunt simpliciter necessarii, ut esset v. c. frequenter jejunare et similia. Ratio autem est, tum quia lex humana debet esse moderata, et de re moraliter possibili universae communitati pro majori parte, ut lib. 2 in communi ostensum est; tum maxime, quia ad finem legis humanae non sunt necessarii omnes actus virtutum omnium, mensura autem potestatis ex fine illius sumenda est. *Ibid.*

[3]) Loquendo de materia proxima legis spiritualis materia praecipua et primaria est actus supernaturalis, ut est actus fidei, et ideo omnes leges quae pertinent ad fidem vel materiam ejus, sunt per se canonicae, quia tota illa

gebotenen oder verbotenen Handlungen nur nach deren Verhältniß zur zeitlichen Ordnung des bürgerlichen Lebens in's Auge. Da eine und dieſelbe Handlung oder Unterlaſſung nach ihrem Verhältniß zur justitia-humana nur zur justitia divina in's Auge gefaßt werden kann, ſo kann ſie Object der bürgerlichen und der kirchlichen Geſetzgebung zugleich ſein, wie z. B. die Eheſchließung. Vermöge ſeiner überragenden Stellung kann der Papſt eine an ſich unter das Civilgeſetz fallende, aber zugleich das geiſtliche Intereſſe unmittelbar berührende Sache von der Civiljurisdiction eximiren und der geiſtlichen Jurisdiction reſerviren.

Einige Theologen und Canoniſten, der Verfaſſer der Summa Rosella, Adrian, Medina, Pighius meinten, die geſetzgebende kirchliche Gewalt könne auch innere Acte anbefehlen. Die Möglichkeit deſſen ist an ſich nicht zu beſtreiten, vorausgeſetzt nämlich, daß der Kirche von Chriſtus eine ſolche Befugniß übertragen worden wäre. Dieß iſt aber thatſächlich nicht der Fall; weder in der Schrift noch in den Decreten der Päpſte iſt davon irgendwie die Rede. Zudem zweckt die kirchliche Legislation auf Erhaltung der allgemeinen äußeren Ordnung in der Kirche ab, kann ſich alſo doch auch nur auf äußere Acte beziehen. Die inneren Acte der Gläubigen: Glaube, Hoffnung, Reue, Zerkirſchung u. ſ. w. betreffen nicht die äußere allgemeine Ordnung, ſondern das perſönliche Heil jedes Einzelnen für ſich, wofür es ein vom äußeren Kirchenregimente verſchiedenes Forum gibt, in welchem der Menſch ſich nicht ſeinem menſchlichen Richter, ſondern Gott ſtellt, als deſſen Stellvertreter ihn der Bußprieſter empfängt. Iſt der äußere Act, welcher der kirchlichen Geſetzgebung unterliegt, mit einem inneren dergeſtalt verbunden, daß er ſich zu demſelben wie die Wirkung zur Urſache verhält, ſo iſt er indirect und nebenhergehend aller-

materia spiritualis est. Deinde in eodem ordine collocantur actiones sacramentorum, quia etiam illae supernaturales sunt. Unde etiam factum est, ut actiones quaedam quae alias videbantur naturales (ut matrimonium quatenus est contractus humanus, qui ad conservationem generis humani ordinatur) propter elevationem ad esse sacramentale, pertineant ad leges canonicas (juxta c. penult. et ult. de secundis nuptiis). Idemque dicendum est de aliis actionibus sacris et de iis praesertim, quae proxime et directe ad cultum Dei ordinantur, ut sunt vota, juramenta etc. Ex quo ulterius ortum est, ut res omnes, circa quas per se et proxime versantur hae actiones, sub ea ratione ad materiam canonicam pertineant; hujus modi sunt personae sacrae, loca, templa et vasa et consequenter etiam beneficia et bona ecclesiarum, quae inter res sacras computantur. *Legg. IV, cap. 11.*

dings auch in dem den äußeren Act anbefehlenden Geſetze enthalten; der Gläubige verſündiget ſich gegen das Geſetz, wenn er innerlich gewilligt iſt, den demſelben entſprechenden äußeren Act nicht zu ſetzen [1]). Gehört der innere Act formaliter zur Conſtitution des äußeren Actes, wie z. B. der innerliche Conſens zu einem Vertragsabſchluße, ſo kann er allerdings anbefohlen werden. Ein Conſitent, welcher dem Kirchengebote gehorchend, die Jahresbeicht ablegt, aber dabei aller Zerknirſchung bar iſt, oder unaufrichtig beichtet u. ſ. w., verſündiget ſich gegen das kirchliche Gebot durch Nichtſetzung des zum Weſen der äußeren Handlung gehörenden inneren Actes. Gehört der innere Act nicht nothwendig zum esse physicum oder esse morale der äußeren Handlung, ſo fällt er nicht unter das kirchliche Geſetz; und die äußere Handlung kann wegen eines ſolchen Mangels nicht verboten oder beſtraft werden; z. B. eine an ſich wohlthätige Handlung, welcher das rechte Motiv fehlt oder eine unlautere Abſicht zu Grunde liegt. Iſt aber die äußere Handlung an ſich verwerflich, ſo kann der dieſelbe begleitende Willensact Urſache einer beſonderen Straffälligkeit werden; z. B. wiſſentliches und willentliches Begehen eines Sacrilegiums [2])

Die bürgerlichen und kanoniſchen Geſetze verbinden nicht bloß äußer-

---

[1]) Das Gleiche gilt in ſeiner Art auch vom bürgerlichen Geſetze. Legg. III, c. 13.

[2]) Arriaga findet in der eben erwähnten Unterſcheidung von Handlungen, von welchen die einen den actus internus nothwendig fordern, um das zu ſein, als was ſie benannt werden, die anderen aber nicht — keinen hinreichenden Grund, weßhalb die erſteren vor dem forum externum der Kirche verantwortbar ſein ſollen, die anderen aber nicht. Er ſucht den Grund hiefür lediglich in poſitiven Anordnungen Chriſti, der eben nur in Beziehung auf gewiſſe Angelegenheiten, nicht aber auch in Beziehung auf andere, der Kirche eine äußere Gerichtsbarkeit übertragen hat. Infero, Suarez minus bene fecisse distinctionem inter eos actus internos, qui sunt necessarii ad aliquod totum morale seu artificiale, et eos qui non sunt necessarii; quia revera omnes omnino habent totum aliquod ad quod sunt necessarii, illud scil. quod resultat ex actione illa exteriori et denominatione ab interiori proveniente, etiamsi forte Latini aut Scholastici non destinarint adhuc aliquam vocem specialem ad totum illud significandum; id quod per accidens est ad quaestionem praesentem. Nam scholastica haec disputatio de jurisdictione ecclesiae in eos actus non pendet ab inventione vocum Latinarum aut Hispanarum. Aliunde autem in utroque casu actus exterior est omnino independens ab interiori, a quo eam denominationem accipit; id quod ipse P. Suarez concedit etc. *Legg., Disp. 19, sect. 3, p. 206.*

lich, ſondern auch innerlich im Gewiſſen [1]). Was Gerſon [2]) eigentlich meinte, wenn er dieſem, von allen katholiſchen Theologen vertretenen Satze widerſprach, läßt ſich nicht genau errathen. Er ſagt, nur Gott könne Gebote und Verbote erlaſſen, welche den menſchlichen Willen unter Gefahr der ewigen Verdammniß verpflichten; wer demnach durch Uebertretung eines menſchlichen Geſetzes ſündige, ſündige nur inſofern, als er in dem menſchlichen Geſetze Gottes Gebot übertrete; wie z. B. der Kranke, der gegen das Verbot des Arztes irgend eine lebensgefährliche Handlung oder Unterlaſſung ſich erlaubt. Soll damit geſagt ſein, daß durch ein bürgerliches Geſetz nichts geboten oder verboten werden könne, was ſich nicht aus den Principien des natürlichen Geſetzes ableiten laſſe, ſo iſt ſeine Behauptung offenbar falſch, und beeinträchtiget die guten Sitten. Wollte er ſagen, daß der Gehorſam gegen menſchliche Gebote nur in Kraft der dem natürlichen Denken einleuchtenden Verpflichtung zum Gehorſam gegen die Oberen in erlaubten und ehrbaren Dingen eine gewiſſensverbindliche Geltung habe, ſo iſt der durch ihn angeregte Streit ein bloßer Wortſtreit, der indeß von der Gefahr des Aergerniſſes und Mißverſtandes nicht frei iſt. Die Schrift ſagt ausdrücklich (Röm. 12), daß man in den menſchlichen Obrigkeiten Gottes Stellvertreter zu ehren, und ihnen nicht bloß aus Furcht vor der Ahndung des Ungehorſams, ſondern aus Gewiſſenhaftigkeit Folge zu leiſten habe. Man iſt in Hinſicht auf die menſchlichen Geſetze nicht bloß jenen, von welchen ſie erlaſſen worden, ſondern auch Gott verpflichtet, in deſſen Namen der menſchliche Geſetzgeber gebietet; damit zerfallen alle Einwände, die man von der Beſtimmung und vom Machtbereiche der menſchlichen zeitlichen Gewalt u. ſ. w. hernimmt. Das Gleiche gilt demnach auch vom kirchlichen Geſetze. Daß die Kirche wirklich sub reatu poenae aeternae zu gewiſſen Handlungen verpflichte, erhellt aus ihren Geboten über die jährliche Beicht, Beobachtung der kirchlichen Faſten, der Anweſenheit beim öffentlichen Gottesdienſte an Sonn- und Feiertagen u. ſ. w., ſo wie daraus, daß ſie Manches unter Androhung der ipso facto verwirkten Excommunication verbietet. Was Gerſon meine, wenn er die Verbindlichkeit des kirchlichen Geſetzes auf jene des natürlichen und göttlichen zurückführt [3]), läßt ſich nicht klar erkennen. Einige meinten, daß

[1]) *Suarez*, Legg. III, c. 21; IV, c. 17 ff.

[2]) Tract. de vita spirituali, lect. 4.

[3]) Eine Nachwirkung dieſer, bei mehreren zum Nominalismus ſich hinneigender oder nominaliſtiſch geſinnten Theologen ſich findenden Anſicht iſt auch bei Basquez

bloß eine geflißentliche Mißachtung oder eine gewohnheitsmäßige Vernachläſſigung die Uebertretung kanoniſcher Geſetze zu ſchweren Sünden mache; dieſe Anſicht iſt falſch und kann ſich auf keine haltbare Auctorität ſtützen. Der heilige Bernhard ſpricht bloß von geringeren Verſehen und Vernachläſſigungen, wenn er die Uebertretungen poſitiver Kirchengeſetze milder und ſchonender beurtheilt, als man von ihm erwarten möchte. Beim bürgerlichen Geſetze ſowohl, als beim kanoniſchen wird auf drei Puncte geachtet, wenn es ſich um die Frage einer Verbindlichkeit sub mortali handelt: auf die gravitas materiae, auf die Abſicht des Geſetzgebers, und auf den Nachdruck, mit welchem eine Geſetzesvorſchrift betont wird. Die Androhung der excommunicatio ipso facto incurrenda, die Androhung der excommunicatio major, der Irregularität, der suspensio major, des interdictum majus ſind nicht zu verkennende Zeichen einer sub mortali eingeſchärften Verbindlichkeit. In einer materia levis kann ein menſchlicher Geſetzgeber nicht sub gravi verpflichten; eine ſolche Verpflichtung wäre ein die Wohlthat des Geſetzes weit überwiegender Unſegen, und eine ungeordnete Erhebung der Bedeutung eines menſchlichen Gebotes über das natürliche Geſetz und über die Heiligkeit eines Gelübdes, welche beide in materia levi nicht sub gravi verpflichten. Indeß kann eine an ſich geringe Sache wegen der an ſie ſich knüpfenden Umſtände oder Folgen von Bedeutung ſein, und daher der menſchliche Geſetzgeber gute Gründe haben, sub gravi zu verpflichten.

Ein unter den erforderlichen geſetzlichen Formen promulgirtes Geſetz hat bindende Kraft, und es kommt nicht darauf an, ob das Volk daſſelbe annehmen wolle oder nicht. Steht dem Volke ein beſonderer Antheil an der Geſetzgebung zu, ſo hat es denſelben bei Ausarbeitung und Berathung des Geſetzes zu äußern; das bereits fertige und verkündete Geſetz duldet, wenn es anders ein gerechtes Geſetz iſt, keinen Widerſpruch. Duldet der Geſetzgeber ein häufig vorkommendes Handeln wider ein in geſetzlicher Form erlaſſenes Gebot oder Verbot, ſo iſt man auf eine ſchweigende Zurücknahme des Gebotes oder Verbotes zu ſchließen berechtiget. Bei den kanoniſchen Geſetzen iſt es für ihre allgemeine Geltung und Verbindlichkeit hinreichend, daß ſie in Rom promulgirt worden ſind, wenn ſie auch in den einzelnen Provinzen der Kirche noch nicht verkündet worden wären,

---

wahrzunehmen. Vgl. die gegen ihn gerichteten Erklärungen bei Salas (de Legibus, disp. 9, sect. 1) und Arriaga (a. a. O., vgl. vor. Anm.).

wofern nicht etwa ausdrücklich gesagt wird, daß das Gesetz erst mit seiner Verkündung in den einzelnen Kirchensprengeln in Kraft treten soll. Bei den bürgerlichen Gesetzen wird angenommen, daß sie nach Ablauf zweier Monate nach der Promulgation in Kraft treten; die päpstlichen Gesetze sind nach der wahrscheinlicheren Ansicht sogleich nach ihrer Promulgation verbindlich [1]).

Noch erübriget, vom positiven göttlichen Gesetze zu sprechen, welchem Suarez die letzten zwei Bücher seines Werkes de legibus widmet. Man unterscheidet ein doppeltes positives göttliches Gesetz — lehrt Suarez — das alte und das neue; das eine ist durch Moses, das andere durch Christus den Menschen verkündet worden. Vor Moses gab es kein positives göttliches Gesetz im eigentlichen Sinne; denn einzelne Gebote und Verbote, welche Gott vor Moses an die Menschen erließ, constituiren noch kein vollständiges Grundgesetz einer zum Zwecke der Gottesverehrung gesammelten Gemeinde. Das an die ersten Menschen erlassene Gebot, vom Baume der Erkenntniß nichts zu genießen, war abgesehen davon, daß es eine singuläre Vorschrift gewesen, durch welche Gott den Gehorsam der ersten Eltern prüfen wollte, lediglich auf den Urzustand der Menschheit berechnet, und hatte für die gefallenen Menschen weiter keine Bedeutung mehr, obwohl sich kaum in Abrede stellen lassen wird, daß es bei Fortdauer der Menschheitszustände vor der Sünde gleichfalls fortgedauert und auch für die Nachkommen Adams verbindliche Kraft gehabt haben würde. Das Gebot der Beschneidung, welchem die Verehrer des wahren Gottes bereits vor Moses unterworfen waren, muß als eine Art Anticipation des Mosaischen Gesetzes angesehen werden. Die in 1. Mos. Kap. 7. erwähnte Unterscheidung von reinen und unreinen Thieren beweist nicht, daß es bereits zu Noah's Zeit ein göttliches Verbot des Genußes unreiner Thiere gab; das Mosaische Verbot scheint allerdings eine bereits früher vorhandene Bekanntschaft mit jener Unterscheidung vorauszusetzen, die aus einer göttlichen Offenbarung an Noe abgeleitet werden kann, aber nicht muß, da sich immerhin denken läßt, daß die Menschen aus sich selber, gelegentlich der Wahl von Thieren zu Opfern oder auch zum Nahrungsgenuße, auf jene Unterscheidung gekommen seien. Diese Unterscheidung kann bereits vor

[1]) Wir übergehen die in Suarez Werk de Legibus Buch V—VIII. enthaltenen weitläufigen Erörterungen über Pönalgesetze, Gewohnheitsrecht, Dispensationen und Privilegien u. s. w., welche in der Mainzer Ausgabe der Werke Suarez' (von a. 1619) gegen vierthalbhundert Folioseiten füllen.

Noe üblich geworden ſein, und durch Ueberlieferung auf ſeine Familie ſich vererbt haben. Das Gebot der Abſtinenz vom Blute wäre, wenn es auf Enthaltung vom Genuße rohen Fleiſches bezogen oder als Verbot der Menſchentödtung gedeutet werden wollte, jedenfalls ein natürliches, nicht ein poſitives Gebot. Richtiger iſt indeß, es als Verbot des Genuſſes von Blut und Erſticktem zu verſtehen; wonach es allerdings ein poſitives Gebot, aber eben nur eine ſinguläre Vorſchrift iſt, während ein vollſtändiger Codex von Geſetzen göttlichen Urſprunges vor Moſes erweislich nicht vorhanden iſt.

Der Jeſuit Goldhagen [1]) behauptet, daß es bis auf Moſes gar kein poſitives göttliches Geſetz gegeben habe, und daß auch die auf das Religionsweſen bezüglichen poſitiven Vorſchriften, die von Gott vordem erlaſſen wurden, unter das natürliche Geſetz einzubeziehen ſeien, indem, wie Suarez lehre [2]), die lex fidei oder das Geſetz der Gnade, welches zur providentia ordinaria Gottes gehört, als etwas der menſchlichen Natur Connaturales ſelber auch in gewiſſem Sinne Etwas Natürliches iſt, was deßhalb zu jeder Zeit in der Menſchheit vorhanden geweſen und der Menſchennatur ſchon urſprünglich concreirt worden iſt [3]). Die Schrift erwähnt einige religiöſe Inſtitutionen der vormoſaiſchen Zeit, die, theils auf das göttliche, theils auf das natürliche Geſetz gegründet, auch außerhalb des Kreiſes der Träger der geoffenbarten Religion ſich verbreitet haben. Dahin gehört die Unauflöslichkeit der Ehe, die Monogamie und die Sabbathfeier. Ob die Unauflöslichkeit der Ehe jure naturali oder bloß jure divino feſtſtehe, iſt eine controverſe Frage; daß die Polygamie dem Naturrechte wider-

---

[1]) Meletema biblico-philologicum de religione Hebraeorum sub lege naturali. Mainz, 1758.

[2]) Legg. I, c. 3.

[3]) Gegen dieſen aus Suarez entlehnten Gedanken erklärt ſich Arriaga: Creditur ab aliquibus, exstitisse post peccatum lex aliqua de applicando remedio seu Sacramento jure remissione originalis. Observat P. Suarez, illud praeceptum seu remedium non fuisse mere positivum, sed suo modo connaturale fidei secundum eum statum quem pro eo tempore homines habebant. Haec observatio mihi non placet; non enim video, cur Deus, esto homines elevaverit ad statum fidei, teneatur per Sacramentum illis peccatum ullum remittere, et non possit eorum dispositionem exspectare, ut per eam de congruo ad gratiam veniant: unde nemo dicet, circumcisionis olim institutionem, aut etiam baptismi in lege gratiae, non esse verum et proprium positivum praeceptum. *O. c., disp. 9, sect. 1.*

ſtreite, wird katholiſcher Seits größtentheils angenommen, jedoch nicht ausnahmslos, wie Schwarz [1]) unter Berufung auf Sanchez bemerkt. Den Katholiken ſtimmen, wie Schwarz weiterhin noch angibt, auch Pufendorf, Heineccius, Vitriarius bei; zur entgegengeſetzten Anſicht aber bekennen ſich ein Scotus, Durand, Gerſon, Cajetan, Abulenſis, Verracrucius, Palacio u. ſ. w. [2]) für die natürliche Auflösbarkeit der Ehe laſſe ſich eine größere Zahl katholiſcher Auctoritäten anführen. Bellarmin behauptet, daß Auguſtinus die Unauflöslichkeit der Ehe durchgängig nur auf ihren ſymboliſchen Charakter ſtütze, kraft deſſen ſie die Vereinigung Chriſti mit der Kirche nachbildet. Sanchez citirt einen Thomas Aq. [3]) für eine ähnliche Auffaſſungsart; und Schwarz meint, daß an einer anderen Stelle bei Thomas, die ſcheinbar das Entgegengeſetzte beſagt [4]), das jus naturae nicht im ſtrengen Sinne, ſondern als quaedam convenientia naturae rationalis gemeint ſei. Auch Bonaventura, Paul von Burgos, Antoninus, Cajetan, Medina und noch neunzehn andere Autoren werden von Sanchez zu Gunſten der natürlichen Auflösbarkeit citirt. Schwarz meint, daß das Gegentheil ſich nicht ſtrenge erweiſen laſſe, obwohl das ſtärkere Gewicht der Gründe auf Seite der natürlichen und naturrechtlichen Unauflöslichkeit neige.

Da die katholiſchen Theologen das poſitive göttliche Geſetz erſt mit der Legislation auf dem Sinai beginnen laſſen, ſo können ſie ſelbſtverſtändlich mit Hugo Grotius nicht einverſtanden ſein, welcher derſelben zwei andere, an die geſammte Menſchheit ergehende Geſetzesverkündungen vorausgehen läßt, deren erſte an die Protoplaſten gerichtet, von ihm das Adamitiſche Recht, die andere nach der Sündfluth das Noachiſche Recht genannt wird. Grund dieſer Behauptung iſt bei Grotius die Identification des natürlichen Geſetzes mit dem göttlichen, und die unmittelbare Ableitung der Verbindlichkeit aller ſittlichen Gebote aus dem göttlichen Willen. Er beruft ſich für ſeine Anſicht auf eine Tradition der Rabbinen, welche die ſieben Noachitiſchen Gebote für ein alle Nachkommen Noe's verbindendes

---

[1]) Institut. Jur., P. II, S. 7.

[2]) Die ſimultane Polyandrie aber wird, wie Schwarz hinzufügt (L. c., S. 10) von Katholiken und Proteſtanten gleichmäßig verworfen. Nur Thomaſius verirrt ſich bis zu dem Satze: Polyviriam infirmum gradum licentiae obtinere et prohibitioni propiorem esse quam praecepto.

[3]) 1, 2. qu. 102, art. 5 ad 3.

[4]) 4 dist. 33, qu. 2, art. 1.

natürliches Recht erklären, deſſen Geboten demnach auch die nicht zum jüdiſchen Stamme gehörenden Proſelythen des Judenthums (proselythi domicilii) ſich unterwerfen mußten. Dieſe Gebote beziehen ſich auf Vermeidung idololatriſcher Bräuche, der Läſterung des heiligſten Namens Gottes, der Vergießung von Menſchenblut, der ſchamloſen Entblößung (illicitus concubitus), des Raubes und Diebſtahles, des „Eſſens vom Gliede eines lebenden Thieres," und endlich auf gewiſſe bürgerliche und gerichtliche Inſtitutionen. Der berühmte Selden [1]) wollte dieſe Gebote aus den Schriften der Hebräer nachweiſen. Er hätte am Beſten gethan, bemerkt Goldhagen [2]), ſie im Buche Job zu ſuchen, wo ſich, mit Ausnahme der Vorſchrift de membro animalis viventis non comedendo alle übrigen angedeutet finden; ſo die Pflicht der Verehrung des Einen Gottes in Job 31, 26, das Verbot der Gotteslästerung in Job 1, 5; das Verbot des Todſchlages in 31, 29 — des Ehebruches in 31, 1. 9 — des Diebſtahles 31, 7, öffentliches Gericht 29, 7. Uebrigens bilden dieſe Noachiſchen Vorſchriften — fährt Goldhagen weiter — nur einen ſehr mangelhaften und unvollſtändigen Complex von theilweiſe ſogar beſtrittenen Sätzen des natürlichen Geſetzes. Man kann nicht annehmen, daß eine durch bloße Tradition bei den Hebräern ſich fortpflanzende Sammlung von Geboten je auf allgemeine Geltung bei allen Nationen Anſpruch habe machen können; die Juden ſelber verpflichteten nur gewiſſe Fremde, nämlich die Proselythos domicilii, auf jene Gebote. Zudem ſteht das letzte Verbot (de membro animalis viventis non comedendo) im Widerſpruch mit 5. Moſ. 14, 21, wonach den Heiden erlaubt iſt, das zu genießen, was eben daſelbſt den Juden zu eſſen verboten wird [3]).

---

[1]) De jure naturali et gentium juxta disciplinam Hebraeorum. 1650.

[2]) In der oben angeführten Schrift: Meletemata etc.

[3]) Ueber den letzterwähnten Punct erklärt ſich Natalis Alexander in ſeiner *Dissertatio de praeceptis Noachidarum* in folgender Weiſe: Septimum praeceptum Noachidarum de membro animalis viventis non comedendo post diluvium accessisse docent Hebraei, idque his verbis interdictum volunt: Omne quod movetur et vivit, erit vobis in cibum, quasi olera virentia tradidi vobis omnia. Excepto, quod carnem cum sanguine non comedetis (Gen. 9, 3.). At Noachidis seu gentibus ceteris ab hebraea, vetitum non fuisse sanguinis esum colligitur ex Deut. 14.: „Quidquid morticinum est, ne vescamini ex eo. Peregrino, qui intra portas tuas est, da ut comedat, aut vende ei, quia tu populus sanctus Domini Dei tu es. Carnem tantummodo ab animali vivente discerptam prohibitam gentibus volunt, velut ex sectos agni testiculos, quia id signum est

Das Mosaiſche Geſetz ſtammt unmittelbar von Gott, und iſt dem erwählten Volke durch vermittelnde Dienſtleiſtung der Engel mitgetheilt worden, wie in Gal. 3. ausdrücklich bemerkt iſt. Daß die Engel die der Geſetzesverkündung vorausgehenden Erſcheinungen: Feuer und Rauch, ſo wie den feierlichen Poſaunenſchall bewirkten, wird ſelbſt von Chryſoſtomus zugegeben, obwohl dieſem ſonſt der Gedanke einer Vermittelung durch Concurrenz der Engel nicht ganz mundet. Aber auch die nachfolgende Verkündung muß als ein durch die Engel ſinnlich vernehmbar gemachter Act angeſehen werden; denn Hebr. 2 heißt es ausdrücklich: per angelos factus est sermo. Und da ſie als Miniſter und Werkzeuge Gottes ſprachen und deſſen Willen vernehmbar machten, ſo konnte ihre Rede als Gottes Rede genommen werden, und die durch ſie hörbar gemachten Worte: Ego sum Dominus Deus tuus etc. als Gottes Worte gelten. Einige Väter wollen den Logos zum Mittler dieſes Ereigniſſes machen; mit Unrecht, indem die Offenbarung durch den Sohn nach unverkennbaren Andeutungen der Schrift dem neuen Bunde reſervirt war. Zudem würde man ſich in Ungereimtheiten verwickeln, wenn man da überall, wo in der Patriarchengeſchichte und ſpäter bei den Propheten vom Engel des Herrn die Rede iſt, den Logos als Erſcheinenden und Handelnden ſupponiren würde. Und wenn man es nicht überall darf, ſo darf man es conſequenter Weiſe an keiner der altteſtamentlichen Stellen, weil man ſonſt bei Deutung der einzelnen Stellen der regelloſeſten Willkür Thor und Thüre öffnen würde. Daraus erhellt nun auch, daß in der Pauliniſchen Stelle Gal. 3.: Lex ordinata per angelos in manu mediatoris der Ausdruck mediator nicht auf Chriſtus oder auf den Logos, ſondern auf Moſes bezogen werden müſſe. Ohne Zweifel ſpielt der Apoſtel auf die Worte Moſis (5. Moſ. 5) an: Ego sequester et medius fui inter Dominum et vos in tempore illo, ut annuntiarem vobis verba ejus [1]). Ein

crudelitatis. Crudarum carnium esum ethnicis olim in Bacchanalibus solennem ipsis exprobrat Clemens Alexandrinus in Protreptico. Bacchi, inquit, orgiis celebrant Dionysum Maenolem, crudarum carnium esu sacram insaniam agentes: et caesarum carnium divulsionem peragunt coronati serpentibus. De iisdem Arnobius (contra gentes lib. V[to]): Caprorum, inquit, reclamantium viscera cruentatis oribus dissipatis. *Thesaur. theol., VIII., p. 86.*

[1]) Difficultas oriri potest — fügt Suarez bei — ex verbis proxime a Paulo subjunctis: „Mediator autem unius non est, Deus autem unus est," quae non videntur apte conjungi cum praecedentibus, si de Mose sermo erat. Existimo Paulum subjunxisse illa verba, ut ostenderet Mosem non fuisse auctorem illius

Mittler des Geſetzes kann aber Moſes dem Geſagten zufolge nur inſofern genannt werden, als er das aus Gottes Munde vernommene Geſetz aufſchrieb und dem Volke kundmachte. Moſes als Urheber des Geſetzes zu bezeichnen, geht in keiner Weiſe an, und iſt auch in der Schrift nicht ſo gemeint, wenn das altteſtamentliche Geſetz das Geſetz Moſis genannt wird. Es iſt auch nicht ſtatthaft mit Salmeron [1]) den moraliſchen Theil des Geſetzes von dem judiciellen und ceremoniellen in dem Sinne zu unterſcheiden, daß Gott, obwohl Urheber aller drei Theile, doch nur in Hinſicht auf den erſteren immediatione suppositi Urheber wäre, hinſichtlich der beiden anderen Theile aber bloß immediatione virtutis (nämlich durch Inſpiration). Man darf ſich, um die Unſtatthaftigkeit dieſer Unterſcheidung einzuſehen, einfach nur fragen, ob die Verbindlichkeit des Ceremonial- und Judicialgeſetzes unmittelbar oder mittelbar aus Gottes Willen herzuleiten ſei, ob es in Moſis Belieben ſtand, daß das Geſetz gelte oder nicht. Die Antwort iſt unzweifelhaft, und ſomit der Ungrund der Salmeron'ſchen Unterſcheidung einleuchtend. Hätte Salmeron Recht, ſo wären die altteſtamentlichen Ceremonial- und Judicialgeſetze nicht in höherem Grade göttlich geweſen, als die kanoniſchen Geſetze es ſind und als die apoſtoliſchen Vorſchriften waren, rückſichtlich welcher z. B. Paulus 1. Kor. 7 von ſich ſagt: Ceteris ego dico, non Dominus. Und doch zweifelt Niemand, daß auch dasjenige, was Paulus in ſeinem eigenen Namen in ſeinem Sendſchreiben ſagte, vom heiligen Geiſte inſpirirt ſei. Origenes und Ambroſius nehmen wohl das moſaiſche Geſetz vom Scheidebriefe auch in jenem Sinne, in welchem der Rath Pauli 1. Kor. 7 aufzufaſſen iſt, nämlich als eine von Gott inſpirirte perſönliche Willensäußerung Moſis. Gleichwohl iſt die allgemein angenommene Anſicht dieſe, daß das ganze altteſtamentliche Geſetz bis zum Ende des fünften Buches Moſis als unmittelbare göttliche Inſtitution zu nehmen ſei. Der Einwand, daß Chriſtus rückſichtlich des Scheidebriefes unmittelbar den Moſes als Auctorität hinſtelle [2]), hält nicht Stich, weil Chriſtus auch bei Anführung anderer

---

legis, sed ministrum inter populum et Deum legis auctorem, et ideo subjunxisse „Deus autem unus est“ ut ostenderet quod prius dixerat legem non evacuare promissionem. Et ideo concludit: „Lex ergo adversus promissa Dei? Absit,“ quia scilicet Deus non potest esse sibi contrarius; fuit ergo lex illa principaliter quidem a Deo, per Moysem vero tanquam mediatorem data. *Legg. IX*, c. 2.

[1]) In Actus, disput. 61 u. 62.

[2]) Ad duritiem cordis vestri permisit vobis Moses. Matth. 19, 8.

altteſtamentlicher Geſetze, an deren unmittelbar göttlichem Anſehen Niemand zweifelt, ſich eben ſo ausdrückt. Moses dixit — heißt es Matth. 7 — honora patrem tuum, und gleich darauf heißt es: Irritum fecistis praeceptum Dei. Wie hätte ſich auch Moſes erlauben können, ein moraliſches Uebel, wofür die Geſtattung des Scheidebriefes und die damit verbundene Erlaubniß zu einer neuen Ehe doch gewiß anzuſehen iſt, eigenmächtig und in eigenem Namen zu geſtatten? Auf Tiraquell's [1]) Einwendungen, der aus dieſer Geſtattung folgert, daß das Moſaiſche Recht nicht juris divini ſein könne, iſt zu antworten, daß es zwar nicht durchgängig ein jus divinum naturale, wohl aber ein jus divinum positivum ſei.

Der letzte Zweck des altteſtamentlichen Geſetzes war, die ihm Gehorchenden zur Heiligkeit und übernatürlichen Seligkeit anzuleiten. Dieſer Zweck iſt in Pſalm 18, 8 ff., 118, 1 ff. offen ausgeſprochen. In Röm. 7 heißt es: Lex quidem sancta et mandatum sanctum ..... lex spiritualis, ego autem carnalis u. ſ. w. Chriſtus verweiſet den Jüngling, welcher wiſſen will, was er zur Erlangung des ewigen Lebens thun müſſe, an die Beobachtung der Gebote. Der Protomarthr Stephanus nennt Moſis Geſetz Worte des Lebens. Ein weiterer Zweck des altteſtamentlichen Geſetzes war die Vorbildung Chriſti, und die Erhaltung und ſucceſſive Entfaltung des Glaubens an ihn als kommenden Erlöſer. Finis legis Christus ad justitiam omni viventi (Röm. 10). — Priusquam fides veniret, sub lege custodiebamur, conclusi in eam fidem, quae revelanda erat (Gal. 3). Der Protomarthr Stephanus verweiſet auf die Worte, in welchen Moſes das zukünftige Erſcheinen eines Propheten gleich ihm, den Alle hören ſollen, weisſagt. Der nächſte und adäquate Zweck des alten Geſetzes war, das Volk Gottes nicht nur in Allem, was natürlich gerecht und ehrbar iſt, ſondern auch in Hinſicht auf den Gottesdienſt und eine dem Geſetze der Gerechtigkeit und Billigkeit entſprechende Geſellſchaftsverfaſſung zu unterweiſen. Dieß iſt zufolge 2 Moſ. 19, 5. 6 der Grund, aus welchem Gott das Volk Iſrael vor anderen Völkern auserwählt und unter ſeine beſondere Obſorge genommen hat. Auf die angegebenen drei beſonderen nächſten Zwecke bezieht ſich auch die Dreitheilung des altteſtamentlichen Geſetzes als moraliſchen Ceremonial- und Judicialgeſetzes. Nebſtdem hat jede einzelne der unter dieſe drei Geſetze gehörigen

[1]) Andreas Tiraquell, Juriſt und Pariſer Parlamentsrath († 1558) hinterließ zahlreiche Schriften, darunter eine de legibus connubialibus.

Vorſchriften ihre beſonderen Zwecke, worüber Thomas Aq. [1]) ſich ausführlich, ja erſchöpfend verbreitet hat. Die Ceremonial- und Judicialgeſetze haben nebſt ihrem Literalſinn auch noch einen figürlichen Sinn, welchen die Moralgeſetze, weil um ihrer ſelbſt willen geltend, nicht haben können. Aus einem ähnlichen Grunde liegt auch bei den Judicialgeſetzen die figürliche Bedeutung nicht ſo nahe, wie bei den Ceremonialgeſetzen, indem der Cult in ſeinen näheren Beſtimmungen durchgängig nur die Beziehungen auf das in Chriſto zu ſpendende Heil ausdrücken konnte.

Der Inhalt oder die Materie des altteſtamentlichen Geſetzes konnte nur eine materia honesta und sancta ſein. Wenn Ezech. 20 geſagt wird: Dedit eis praecepta non bona, et judicia in quibus non vivant, et pollui eos cum muneribus cum offerrent omne, quod aperit vulvam — ſo ſind unter dieſen praeceptis, judiciis und muneribus nicht die Moral-, Judicial- und Ceremonialgeſetze des Moſaismus, ſondern die heidniſch-unſittlichen und abgöttiſchen Sitten und Bräuche gemeint, welchen die Juden zur Strafe für ihre Sünden unter böſen und abgöttiſchen Königen anheimfielen. Eben ſo wenig kann durch Hebr. 8 eine Schwierigkeit beregt werden, wo es vom alten Teſtamente heißt: Si prius illud culpa vacasset, non utique secundi locus inquireretur. Dieſe Stelle muß entweder ſo verſtanden werden, daß culpa als Mangel an Vollkommenheit am altteſtamentlichen Geſetze gedeutet wird, oder, wenn culpa eine ſittliche Schuldhaftigkeit ausdrücken ſoll, nicht das Geſetz als ſolches, ſondern die Subjecte desſelben als Subjecte der Ausſage des Apoſtels zu nehmen ſind. Dieſe letztere Auslegung iſt jene des Ambroſius, welchem auch Thomas Aq. folgt, während ſich Cajetan an die erſtere hält. Man kann auch beide Auslegungen mit einander vereinigen.

Das altteſtamentliche Geſetz bezog ſich direct und per se auch auf innere Acte, und unterſcheidet ſich dadurch von menſchlichen Geſetzen, welche, wie oben geſagt wurde, nur indirect auf innere Handlungen ſich erſtrecken können. Die Gebote der Gottes- und Nächſtenliebe, das Verbot des Bruderhaßes, das Gebot, die Worte des Geſetzes im Herzen zu erwägen, betreffen lauter innere Handlungen. Im Pſalm 18 wird von innerlichen Vorgängen geſprochen, wenn es heißt: Lex Domini immaculata, convertens animas. Das Gebot, am zehnten Tage des ſiebenten Monates Buße zu thun, wird in die Formel gekleidet: Affligetis animas vestras.

---

[1]) 1, 2 qu. 102—105. Vgl. meine Schrift über Thomas Aq. Bd. II. S. 548 ff.

Das allgemeine Verbot: non concupisces (2 Moſ. 20) bezieht ſich auf eine Reihe von Gedankenſünden, welche ſich mit innerer Gerechtigkeit, Reinheit und Güte der Seele nicht vertragen. Wie könnte auch Chriſtus den Jüngling, der ihn fragte, was er zur Erlangung des ewigen Lebens thun müſſe, auf die Befolgung des Geſetzes verweiſen, wenn dieſes bloß äußerlichen Werkdienſt geboten hätte? Die von Paulus Röm. 3 für das altteſtamentliche Geſetz gewählte Bezeichnung: Lex factorum iſt eine a majori parte hergenommene Bezeichnung, welche nicht den geſammten Inhalt des Geſetzes erſchöpfen will.

Als eine charakteriſtiſche Eigenſchaft des altteſtamentlichen Geſetzes muß noch hervorgehoben werden, daß es nicht bloß Vorſchriften, ſondern auch Räthe in ſich ſchloß. Es heißt im fünften Buche Moſis: Ama Dominum Deum tuum, et observa praecepta ejus et ceremonias et judicia, atque mandata omni tempore..... In dieſer Stelle ſind neben den praeceptis, judiciis und ceremoniis, welche den Inhalt alles geſetzlichen Thuns erſchöpfen, noch mandata erwähnt, welchen Thomas keine entſprechendere Auslegung zu geben weiß, als daß er ſie bezeichnet als non simplicia sed propter melius debita. Hieher gehören die Gelübde, zu welchen die Schrift des A. T. auffordert; hieher die Vorſchrift, dem Entlehner das Kleid, das er als Pfand gegeben, vor Sonnenuntergang zurück zu erſtatten, was nicht ſtrenge Schuldigkeit geweſen zu ſein ſcheint. In dieſem Sinne d. h. in der Vorausſetzung, daß es neben den ſtrengen Pflichten auch noch gerathene Dinge gebe, betet der Pſalmiſt: Voluntaria oris mei beneplacita fac tibi Domine (Pſalm 118).

Das altteſtamentliche Geſetz verband, wie jedes rechtmäßige Geſetz, die ihm Unterthanen im Gewiſſen, und dieß um ſo mehr, da es ein unmittelbar göttliches Geſetz war. Hier könnte nur gefragt werden, ob bei dem Moralgeſetze des alten Teſtamentes, welches ſchon eine natürliche Verbindlichkeit der Gewiſſen nach ſich zog, nebſtdem noch von einer beſonderen, neu hinzutretenden poſitiven Verbindlichkeit die Rede ſein könne. Suarez hält jeden Zweifel hierüber für unzukömmlich [1]). Das Deutero-

[1]) Nicht ſo Arriaga: Ergo tamen judico rem esse dubiam; etenim licet praeceptum omne inducat obligationem, non tamen est necessum, ut novum praeceptum novam inducat: id quod communiter doceri solet, quando sunt multa praecepta circa idem; et in particulari docetur, licet sint hodie v. c. Sabbato Quatuor Temporum et Vigilia S. Thomae, duo praecepta jejunandi, non tamen ideo duplex esse peccatum, non jejunare; imo nec unum gravius

nomium enthalte mehr als eine Stelle, in welcher die Moralgebote ausdrücklich als göttliche Befehle eingeſchärft werden. Zudem galt die Uebertretung derſelben für jeden Fall als ſchuldhaft, auch wenn der ſie übertretende Israelit nicht wußte, daß ſie bereits in Kraft des natürlichen Geſetzes verpflichteten; und umgekehrt würde die gleiche Uebertretung einem Nichtisraeliten, der das betreffende Gebot zwar als moſaiſches, aber nicht als ein natürliches erkannte, nicht zur Schuld gereicht haben [1]). Zudem ſtand allgemein feſt, daß ein die natürlichen Gebote des Moralgeſetzes übertretende Israelit ſchwerer ſündige, als im gleichen Vergehensfalle ein Heide ſich verſündige; alſo trat für die Juden zu dem natürlichen Verbindlichkeitsgrunde noch ein anderer poſitiver hinzu.

Gerſon [2]) will nicht zugeben, daß die Judicialgeſetze im Gewiſſen verbunden hätten; ſie ſeien bloße Pönalgeſetze geweſen, welche auf Erhaltung der bürgerlichen Ordnung abzweckten. Sie wären allerdings von Gott erlaſſen worden; aber nicht dazu, um die Menſchen der Erlangung des Himmelreiches würdig zu machen. Dieſe Meinung iſt offenbar falſch; die Verbindlichkeit der Judicialgeſetze war von ihrer zeitlichen Sanction ganz unabhängig, da ſie mit demſelben Nachdrucke und in derſelben Weiſe wie die übrigen Moſaiſchen Gebote eingeſchärft wurden. Auch iſt es unſtatthaft, den moraliſchen Werth und Gehalt derſelben zu verkennen, und ihre Bedeutung ausſchließlich auf Herhaltung einer äußeren legalen Ordnung beſchränken zu wollen. Sollten die für die Uebertretungen der Judicialgeſetze angedrohten zeitlichen Strafen als Beweis der Gerſon'ſchen

---

quam heri, quando solum praeceptum Quatuor Temporum urgebat. Idem est, quando in Diem Dominicam incidit aliud festum ad Sacrum audiendum obligans; idem etiam, quando Superior secundo mandat id quod prima vice mandatur. *De Legibus, disp. 9, sect. 7.*

[1]) Si vel per impossibile ignoraretur omnino invincibiliter Deus — erwidert Arriaga — adhuc mendacium foret malum, non tamen habiturum eam gravitatem, quam jam habet, quatenus est offensa Dei. Quam doctrinam etiam P. Suarez admittit; ex illa ergo sic in praesenti discurro, et dico, legem eam divinam addidisse illis objectis eam majorem obligationem, quae necessaria est ad rationem peccati, theologice loquendo; nam eam non habebant ea objecta ut contraria rationi naturali praecise, sed quatenus erant contra legem Dei. Ergo ea lex, quae illa objecta ut Deo contraria prohibuit, addidit illis eam totam gravitatem. *Ibidem.*

[2]) De vita spirituali. Lect. 2.

Anſicht gelten, ſo würde überſehen, daß ähnliche Strafen auch auf die Uebertretung der übrigen Gebote des Moſaismus geſetzt werden. Die Erhaltung der äußeren bürgerlichen Ordnung ſteht in einer weſentlichen Beziehung zum letzten und höchſten Zwecke des Menſchen; alſo kann man nicht ſagen, daß die Beobachtung des Judicialgeſetzes eine an ſich indifferente, und das geiſtliche Heil der Juden nicht fördernde Sache geweſen. Indeß waren die bloß poſitiven Vorſchriften des Moſaiſchen Rechtes nicht ſo bindend, daß ſie ſelbſt mit Lebensgefahr hätten beobachtet werden müſſen, es wäre denn, daß eine Uebertretung derſelben in contentum legis zugemuthet worden wäre. So war das Makkabäiſche Heer nicht gehalten, zu ſeinem offenen Nachtheil ein Treffen am Sabbat abzulehnen.

Zu den Wirkungen des altteſtamentlichen Geſetzes gehört, daß es gewiſſe Dinge per modum dispensationis ſchuldfrei machte, die ohne eine ſolche Diſpenſation vor Gott nicht hätten als zuläſſig oder ſchuldfrei gelten können. Dahin gehört die Geſtattung, gleichzeitig mehr als Ein Weib zu haben, die Geſtattung des Scheidebriefes, des Rechtes von Nichtisraeliten Zinſen für Darlehen zu nehmen, des Rechtes in fremden Weingärten von der Frucht des Rebſtockes ſo viel zu genießen, als zur augenblicklichen Erquickung ausreicht, die Erlaubniß auf bereits abgeernteten Feldern Nachleſe zu halten, und das Sacrificium zelotypiae (4 Moſ. 5), welches ohne beſondere Geſtattung für eine Verſuchung Gottes hätte gelten müſſen. Die göttliche Nachſicht in Sachen des natürlichen Geſetzes kann nicht als Dispenſation, ſondern nur als mutatio materiae genommen werden, d. h. als eine Mutation, vermöge welcher in Kraft des abſoluten Willens Gottes der Gegenſtand des Gebotes aufhört, unter das an und für ſich immer noch fortbeſtehende natürliche Gebot zu gehören [1]).

Dem altteſtamentlichen Geſetze ſtand es als einer lex timoris et servitutis zu, ſich durch Androhung von Strafen Achtung und Geltung zu verſchaffen. Uebrigens zogen einige dieſer Geſetze die durch ihre Uebertretung verwirkte Strafe nicht unmittelbar, ſondern erſt post sententiam judicis nach ſich; dahin gehören alle Geſetze, in welchen eine körperliche Züchtigung oder gar Tödtung angedroht wird; ferner alle Geldbußen, ſoweit es ſich um etwas Anderes und Mehreres als um Reſtitution des einfachen Schädigungsbetrages handelte. Hingegen religiöſe Büßungen, Opfer u. ſ. w. waren ſchon an ſich und vor richterlichem Entſcheid eine

[1]) Vgl. die näheren Erklärungen hierüber in Legg. II, c. 15.

ſchuldige Leiſtung. Eben ſo gab es gewiſſe ipso facto ſich ergebende Irregularitäten durch Verunreinigung u. ſ. w. Dieſe Irregularitäten waren nun freilich nicht eigentliche Strafen, ſondern vielmehr Beſchwerniſſe und Laſten des Geſetzes. Unter die vi ipsius facti obligirenden Pönalgeſetze gehören auch die irritirenden Verbote gewiſſer Verträge, namentlich der Ehen in gewiſſen Verwandtſchaftsgraden.

Die Frage, ob das altteſtamentliche Geſetz ſeinen Verehrern einen zeitlichen oder ewigen Lohn verheiße, wird von Verſchiedenen verſchieden beantwortet. Auguſtinus, Bernardus und Thomas Aq. erweiſen unter Berufung auf mehrere Ausſprüche des alten und neuen Teſtamentes, daß ſeine Befolgung bloß den Segen zeitlicher Verheißung für ſich habe. Thomas deutet die Verheißung des Lebens bloß auf das zeitliche Leben, und ſtellt dem Ausſpruche bei Ezech. 20: Faciens (judicia et leges) vivet in eis — den Ausſpruch des Apoſtels entgegen: Justus ex fide vivit (Gal. 3), wo unter fides das geiſtliche Leben im Gegenſatze zu dem bei Ezechiel gemeinten zeitlich-irdiſchen Leben gemeint ſei; daher auch in Hebr. 7 geſagt werde, daß die spes novi testamenti die beſſere ſei. Andererſeits laſſen ſich aber nicht wenige Ausſprüche des alten Teſtamentes anführen, welche unverkennbar auf die Verheißung und Hoffnung eines ewigen Lohnes hindeuten. Das Richtige iſt, daß dieſe letzteren Verheißungen nicht auf dem Geſetze als ſolchem ruhen, ſondern bereits den Patriarchen gemacht worden ſind, und zum Troſte der Gerechten im auserwählten Volke von Geſchlecht zu Geſchlecht ſich vererbt haben; wie auch die Kirche lehrt, wenn ſie in der Todtenmeſſe betet: Signifer sanctus Michael repraesentet eas in lucem sanctam, quam olim Abrahae promisisti et semini ejus. In Hebr. 11 heißt es, daß alle Gerechten von Abel bis auf Abraham und von Abraham bis auf die letzten Propheten herab dieſer Verheißung ſich erfreut haben. Der den Gerechten einwohnende Geiſt der Frömmigkeit iſt weiter auch der belebende Geiſt, der die Verehrer des Geſetzes vor dem Falle, vor dem geiſtlichen Tode bewahrte, welchem die am bloßen Buchſtaben des Geſetzes Hängenden unvermeidlich anheimfielen, in welchem Sinne — nicht als Urſache, ſondern als Anlaß des Falles — dem Geſetze ein tödtender Einfluß zugeſchrieben wird: Peccatum occasione accepta per mandatum seduxit me, et per illud occidit (Röm. 7). Denn das Geſetz zeigt etwas als verboten, und ſtachelt dadurch den Reiz darnach, welchem der im Geiſte Gott Entfremdete unvermeidlich erliegt. Wenn man fragt, wie es mit der gütigen

Vorſehung Gottes zu vereinbaren ſei, daß den Juden ein ſo ſchweres Geſetz mit ſo vielen zum Theile wenig nützenden Verpflichtungen auferlegt worden, ſo iſt zu antworten, daß eben dieß das zweckmäßigſte Mittel war, die halsſtärrigen Juden unter das Joch der Zucht zu beugen und vor dem Verſinken in Abgötterei zu bewahren.

Wie das altteſtamentliche Geſetz vor Chriſti Erſcheinen die Juden und außerdem Niemand verpflichtete, ſo hat es, ſeit das Geſetz Chriſti an ſeine Stelle trat, gänzlich aufgehört, für irgend Jemand zu gelten. Die Heiden der vorchriſtlichen Zeit wurden von Tempel und Opfer der Juden ferne gehalten, wofern ſie ſich nicht beſchneiden ließen; ſie waren aber nicht gehalten, ſich beſchneiden zu laſſen, auch wenn ſie ſich dem Moſaismus zuwandten. Die Apoſtel wieſen das Begehren der Judenchriſten, daß die Heidenchriſten ſich der Beſchneidung unterwerfen ſollten, förmlich zurück, und Chriſtus hat ſeinen Apoſteln, die er ausſandte, alle Völker zu lehren und zu taufen, nicht zugleich auch befohlen, alle Völker zu beſchneiden. Auch die zum Chriſtenthum bekehrten Juden waren nicht weiter mehr an das altteſtamentliche Geſetz gehalten, weil daſſelbe eben durch Chriſtus aufgehoben und ein neues an ſeine Stelle geſetzt worden war, wie bereits die Propheten vorausgekündet hatten. So verkündet Jeremias, daß Gott mit dem Hauſe Juda und Hauſe Iſrael einen neuen Bund ſchließen wolle, wobei man unter dem Worte „Bund“ dem bibliſchen Sprachgebrauche zufolge an „Geſetz“ zu denken hat. Dicendo novum — heißt es Hebr. 8 — veteravit prius; quod autem antiquatur et senescit, prope interitum est. In Mal. 1 iſt ausdrücklich geſagt, daß an die Stelle des bisherigen Opferdienſtes ein neuer zu treten habe, der aller Orten und bei allen Völkern gefeiert werden ſoll d. h. Paulus verkündet das Aufhören des jüdiſchen Hohenprieſterthums unter Hindeutung auf Denjenigen, welcher gemäß Pſalm 109 Hoherprieſter für alle Ewigkeit iſt. Translato sacerdotio — fügt er bei — necesse est ut legis translatio fiat. Das altteſtamentliche Geſetz hat ſeine Beſtimmung erfüllt, nachdem Chriſtus gekommen, auf deſſen Kommen es vorbereitete: Finis legis Christus (Röm. 10). Ubi venit fides, jam non sumus sub lege (Gal. 3). Das Geſetz kann auch die heutigen Juden nicht mehr verpflichten, da die temporäre Beſtimmung desſelben aufgehört hat. Zudem ſind die in alle Welt zerſtreuten Juden nicht mehr im Stande, das Geſetz zu erfüllen, weil der Tempel und das Prieſterthum nicht mehr beſteht, und den wenigſten Juden die heilige Stadt mehr zugängig iſt.

Damit ſoll jedoch nicht geläugnet werden, daß der Jude, der aus irrendem Gewiſſen am Moſaismus feſthält, auch ſchuldig ſei, nach beſtem Vermögen die Satzungen desſelben zu erfüllen. Da aber ein ſolcher Irrthum nicht ohne ſchwere Schuld feſtgehalten werden kann, ſo iſt die daraus entſpringende Obliegenheit mehr für eine ligatio, als für eine obligatio zu halten; die Juden ſündigen unausweichlich, ſie mögen das Geſetz halten oder nicht.

In den eben angeführten Stellen und Beweisgründen iſt vorwiegend vom altteſtamentlichen Prieſterthum die Rede; und es könnte nun gefragt werden, ob denn auch die Judicialgeſetze förmlich in jener Aufhebung des alten Geſetzes inbegriffen ſeien. Die Antwort hierauf leidet keine Schwierigkeit; der heilige Paulus ſpricht an verſchiedenen Stellen ſo allgemein und ausnahmslos vom alten Geſetze und deſſen Aufhebung, daß man ſich die Judicialgeſetze nothwendig darin inbegriffen denken muß. Die Kirche hält dieſelben nicht mehr in jenem Sinne für bindend, wie ſie es einſt geweſen; der Papſt Clemens VIII. dispenſirte den König Heinrich VIII. von einem im alten Teſtamente durch Gott feſtgeſetzten Ehehinderniſſe, hielt alſo das altteſtamentliche Verbot der Ehe in gewiſſen Verwandtſchaftsgraden nicht für ein fortdauernd göttliches und indispenſables Gebot. Die Theologen nehmen nicht an, daß die geſchlechtliche Vermiſchung eines Gatten mit ſeiner eben in der Meſtruationsepoche begriffenen Gattin ſchon um des altteſtamentlichen Verbotes willen eine Todſünde ſei, obſchon ſie aus Gründen der natürlichen Moral eine ſolche Sünde ſein könne. Mit Recht hebt Thomas Aq. hervor, daß zufolge des Kommens Chriſti der Jüdiſche Staat als ſolcher aufgehört hat; denn die Juden hörten von da an auf, das auserwählte Volk Gottes zu ſein. Alſo mußten von da an auch ihre nationalen Einrichtungen ihre göttliche Sanction verlieren.

Aber auch die Vorſchriften des Dekalogs haben mit Aufhören des alten Bundes aufgehört, poſitive Vorſchriften zu ſein, wie ſie es für die Juden geweſen. Natürliche Gebote waren ſie immer, ſchon vor der Geſetzgebung auf Sinai, und nicht bloß für die Nachkommen Abrahams, ſondern für alle Menſchen, weil ſie allen Menſchen in's Herz geſchrieben ſind. Daher waren auch die Heiden für die Uebertretungen derſelben verantwortlich, und der Apoſtel ſagt: Quicunque sine lege peccaverunt, sine lege peribunt. Die Verpflichtung zur Erfüllung dauert alſo unter den Chriſten auch nach Aufhebung des alten Geſetzes fort, jedoch fällt im Neuen Bunde jene göttliche Sanction hinweg, welche zeitlichen Lohn und

zeitliche Strafen als Erfolg der Erfüllung oder Nichterfüllung des Gesetzes in Aussicht stellte [1]).

Es wurde vorhin berührt, daß die Befolgung des alttestamentlichen Gesetzes in der christlichen Zeit eine schwere Schuld nach sich ziehe und todsündlich verboten sei. Dieß bezieht sich, wie aus dem bisher Gesagten augenscheinlich hervorgeht, lediglich auf das alttestamentliche Ceremonialgesetz, wie auch bereits in Psalm 39, 7 und Jerem. 31, 31. 32 angedeutet ist. Man muß jedoch mehrere Arten der Befolgung des Ceremonialgesetzes unterscheiden. Man kann es erstlich mit jener Intention befolgen, mit welcher sich vor Christus die Juden demselben unterwarfen; und zwar entweder in der Meinung, daß darin das Heil beruhe, wodurch bereits die Juden vor Christus sündigten, oder in der Meinung, daß es zufolge des Glaubens an den kommenden Erlöser rechtfertige, was bei den vorchristlichen Juden einen Sinn hatte, in der nachchristlichen Zeit aber eine Läugnung der messianischen Würde Christi involvirt. Außerdem läßt sich auch eine rein materielle Nachahmung der religiösen Observanz des Judenthums denken, ohne Glauben an eine heiligende Kraft derselben und ohne die Absicht, eine religiöse Handlung zu üben z. B. aus bloßen Sanitätsrücksichten. Dawider läßt sich, wenn anders keine Gefahr einer Mißdeutung oder eines Aergernisses vorhanden ist, nichts einwenden. Wären aber damit unerlaubte Motive verbunden, z. B. das Bestreben eines Neophyten, seinen neuangenommenen christlichen Glauben zu verbergen, so wäre schon eine Sünde vorhanden. Einige halten es für erlaubt, aus

---

[1]) Solum objici potest, quia promissio illa addita quarto praecepto decalogi: „Honora patrem tuum et matrem tuam, ut sis longaevus super terram“ (exod. 20) temporalis fuit, et tamen etiam in novo testamento durat, ut sentit D. Thomas 2, 2 qu. 102, art. 4 ad 4^m^ ex Paulo, qui videtur id expresse asserere 1. Tim. 4, dicens: „Pietas ad omnia utilis est promissionem habens vitae, quae nunc est et futurae.“ Et ad Ephes. 6: „Honora patrem tuum et matrem tuam.... ut bene tibi sit et sis longaevus super terram.“ Respondeo, promissionem illam, ut habetur in exodo, fuisse plane temporalem, nam erat de terra promissionis; ita enim ibi additur: ut sis longaevus super terram, quam Dominus Deus tuus daturus est tibi.“ Ubi adstringitur et limitatur promissio ad terram promissionis, neque extra illam poterat ad literam impleri. Quare addo, promissionem illam ut mere temporalem nunc cessasse, durare autem quatenus in illa promissione figurabatur aeternitas in terra viventium, ut de aliis promissionibus temporalibus dicit Augustinus ep. 120 et saepe alibi. Atque hoc significavit Paulus in utroque loco; nam etc. *Legg. IX, c. 11.*

bloßer Pietät oder hergebrachten kirchlichen Brauch, ohne Glauben an's Judenthum die religiösen Observanzen desselben sich aufzulegen. Cajetan führt die bei den äthiopischen Christen übliche Beschneidung als Beispiel hiefür an. Andere meinen, es könne Jemand sogar privata auctoritate z. B. um sich ein Werk der Selbstverläugnung aufzulegen, die Beschneidung an sich vornehmen. Diese Ansicht ist nun offenbar nicht zu billigen. Die Beschneidung ist durch göttliches Verbot ein actus malus geworden, und kann durch keine noch so löbliche Absicht zu einem actus moraliter honestus gemacht werden. Dasselbe gilt vom jüdischen Priesterthum und Opfer, und von allen übrigen Sacramenten des Judenthums, deren Aufhören als göttlichen Befehl zu declariren, die Apostel die Zerstörung des Tempels durch die Heere des Vespasian und Titus als entsprechenden Zeitpunct betrachteten. Von dieser Zeit an war die Observanz der jüdischen Legalien todsündlich, nachdem dieselben bereits seit dem ersten Pfingstfeste verbindlich zu sein aufgehört hatten.

An die Stelle des alttestamentlichen Gesetzes ist im neuen Testamente eine lex nova getreten, wie gegen die falsche Ansicht der Protestanten von der evangelischen Freiheit als katholische und ächtchristliche Lehre festgehalten werden muß. Christus ist nicht bloß als Erlöser, sondern auch als Gesetzgeber gekommen, und wird Jes. 33, wo vom Messias die Rede ist, ausdrücklich als solcher bezeichnet: Dominus judex noster, Dominus legifer noster, Dominus rex noster .... ipse salvabit nos. Wie hätte Christus seinem sichtbaren Statthalter auf Erden eine gesetzgeberische Macht verleihen können, wenn diese ihm nicht per eminentiam zukäme? Das Gesetz Christi ist nicht bloß declarativ, sondern präceptiv, Gesetz im eigentlichen Sinne. Si quis dixerit — sagt die Trienter Synode [1]) — nihil praeceptum esse in Evangelio praeter fidem, a. s. Das Gesetz des neuen Bundes ist im alten Bunde verheißen: De Sion exibit lex, et verbum Domini de Jerusalem (Jesai. 2). Auf diese Gesetzesherrschaft der Kirche des N. B. deutet Augustinus [2]) die von dem Hohenpriester des N. B. gesprochenen Worte des Psalmes 109: Virgam virtutis suae emittet Dominus ex Sion. Die Bergpredigt ist der factische Beleg für die Absicht Christi an die Stelle des alten Gesetzes das neue christliche Gesetz zu setzen: Ego autem dico vobis, heißt es in derselben zu wieder-

[1]) Sess. VI, c. 19.
[2]) Civ. Dei XVII, 17.

holten Malen in der Gegenüberſtellung des alten und neuen Gebotes. Mandatum novum do vobis — heißt es Joh. 13 — Hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem (Joh. 14). Eben ſo wird die Nothwendigkeit der Taufe (Joh. 3, 5), des Genußes der Euchariſtie (Joh. 6, 54) in Form eines Gebotes ausgedrückt, die Wiederholung der Abendmalsfeier anbefohlen (Luc. 22, 19), und den Apoſteln geſagt, daß ſie in alle Welt ausgehen ſollten zu allen Völkern, docentes eos omnia servare, quaecunque *mandavi* vobis (Matth. 28, 20).

Das Geſetz des neuen Bundes enthält einen moraliſchen und einen ceremoniellen Theil, aber keinen judiciellen; denn Chriſti Reich iſt nicht von dieſer Welt, und er ſelbſt lehnte es ab, in irdiſchen Angelegenheiten Richter zu ſein (Luk. 12, 14). Demnach hat auch nicht er ſelbſt in Perſon irgend welche, auf die politiſche Seite der Kirchenregierung bezügliche Vorſchriften erlaſſen, ſondern ſeinen ſichtbaren Stellvertretern auf Erden dieſe Sorge hinterlaſſen, und ſie mit der nöthigen Vollmacht hiezu ausgerüſtet. Die moraliſchen Vorſchriften des N. B. gehören ſämmtlich in den Bereich des Jus naturale d. i. jenes Rechtes, welches der menſchlichen Natur an ſich und in ihrer Erhöhung durch die Gnade angemeſſen iſt. Da der durch die Gnade erhöhten Menſchennatur das Glauben, Hoffen, Lieben angemeſſen iſt, ſo iſt das Gebot zu glauben, zu hoffen und zu lieben, ſeinem Weſen nach bereits ein natürliches, und kein bloß poſitives Gebot. Die Offenbarung und Verkündung der chriſtlichen Glaubenslehre iſt, weil ſie zufolge einer Anordnung des göttlichen Willens ſtatt hatte, allerdings de jure positivo und de jure divino. Das Gleiche kann aber nicht von der Verpflichtung, an die verkündigte Lehre zu glauben, geſagt werden; ſobald die Myſterien des Glaubens hinlänglich d. i. auf eine vernünftigen Anforderungen genügende Weiſe dargelegt worden, iſt der Glaube an dieſelben eine ſelbſtverſtändliche Sache, und ſomit eine natürliche Pflicht. Dieſen Glauben vorausgeſetzt, iſt auch die durch denſelben involvirte und gebotene chriſtliche Hoffnung eine natürliche Pflicht, unbeſchadet des übernatürlichen Charakters ihrer Objecte und des poſitiven Charakters der dieſe Objecte darlegenden Lehre. Eben ſo ergibt ſich die Pflicht, Gott und den Nächſten auf die durch die chriſtliche Lehre vorgeſchriebene Art zu lieben, aus der natürlichen Pflicht, Gott und den Nächſten zu lieben, welche bereits natürlicher Weiſe vorhandene Pflicht durch die in der Offenbarung enthaltenen Lehren nur näher und vollſtändiger er-

klärt [1]) und durch neue Motive bereichert und zu einem höheren Range erhoben wird [2]).

Eben so wenig hat Christus den von ihm neuerdings und im Geiste seiner Lehre vorgetragenen und eingeschärften Geboten des Dekalogs irgend eine Bestimmung beigefügt, welche nicht de jure naturali wäre. Die von ihm urgirte Unauflöslichkeit der Ehe ist de jure naturali; die Feindesliebe ist ein Gebot der natürlichen Moral. In Bezug auf den Gebrauch des Eides hat Christus nichts Anderes verboten, als was bereits de jure naturali verboten ist, damit der Gebrauch des Eides nicht in einen sacrilegischen Mißbrauch ausarte [3]). Eben so sind die von Christus gegebenen Vorschriften hinsichtlich des Gebetes nur nähere Bestimmungen der natürlichen Pflicht zu beten [4]). Dasjenige, was Christus zu den in den Vorschriften des Dekalogs unmittelbar oder mittelbar enthaltenen Pflichten hinzufügte, waren nicht abermals Pflichten, sondern Räthe, welche allerdings etwas Neues, im Moralgesetzte des A. T. nicht Enthaltenes sind. Dadurch, daß Christus die natürlichen Pflichten des Menschen als sein Gesetz vortrug, sind sie, nebstdem daß sie natürliches Gesetz sind, auch christliches Gesetz geworden, und die Verpflichtung der Christen, diese Gebote zu halten, demnach eine erhöhte und vervielfältigte Verpflichtung, weil auch die Verpflichtungsgründe vermehrt worden sind.

Die Ceremonialien des N. B. sind nach ihrem primären und essentiellen Theile (sacrificia, sacramenta) durchwegs eine positive Institution Christi, somit de jure positivo divino; die accidentellen Bestimmungen

[1]) Nam ut verum sit, debere nos nunc diligere Deum, et Patrem, Filium et Spiritum Sanctum, qui est perfectior diligendi modus, nihilominus illa perfectio vel obligatio ad illam, non oritur ex praecepto positivo, sed ex ipsa natura charitatis, supposita tali Dei cognitione, ut per se videtur manifestum. Sicut etiam tenemur colere tres divinas personas, non ex positivo jure, sed quia earundem excellentiam cognoscimus. *Legg. X, c. 2.*

[2]) Licet verum existimem, nunc postulare specialem dilectionem inter Christianos, nihilominus censeo id non oriri ex speciali praecepto positivo Christi, sed ex intrinseco et connaturali ordine charitatis. Nam charitas ex se et natura sua inclinat ad magis diligendum magis conjunctos ceteris paribus, et in rebus seu bonis proportionatis conjunctione... Nam quia fideles, ut sunt membra Christi et Ecclesiae habent inter se specialem conjunctionem, ideo charitas ipsa natura sua magis inclinat et obligat ad illos diligendos. *Ibidem.*

[3]) Daß Christus den Eid nicht förmlich verboten, zeigt Suarez ausführlich: De religionis virtute et statu, Tract. V, Lib. I, c. 2.

[4]) Vgl. O. c., Tract. IV, Lib. I, c. 29.

des neuteſtamentlichen Cultweſens (sacra, observantiae) ſind de jure positivo humano, weil ihre Feſtſetzung dem vernünftigen Ermeſſen der kirchlichen Leitgewalt überlaſſen blieb. Darin zeigt ſich die evangeliſche Freiheit im Gegenſatze zum ſtrengen Geſetzesdienſte des A. T.

Das Geſetz Moſis wurde auf ſteinerne Tafeln geſchrieben; Chriſti Geſetz wird den Bekennern Chriſti in's Herz geſchrieben, ſie werden durch Erleuchtung ihres Verſtandes in das Verſtändniß desſelben eingeführt, und durch Bewegung ihres Willens zur Befolgung desſelben geneigt gemacht. Demgemäß iſt die ſchriftliche Aufzeichnung des Geſetzes Chriſti für den eigentlichen Charakter desſelben ein ſecundärer Umſtand, ſo nothwendig und weſentlich auch in anderer Hinſicht das mündliche und ſchriftliche Wort zur Diſpoſition für die Aufnahme jener innerlichen Mittheilung und Auffaſſung der lex gratiae geweſen und immerfort bleibt. Dieſe innerliche gnadenvolle Belehrung fehlte zwar auch den Gerechten der vorchriſtlichen Zeit nicht; ſie verhielt ſich aber zum natürlichen Geſetze, nach welchem die Patriarchen lebten, und zum Moſaiſchen Geſetze als etwas Accidentelles, während ſie im Geſetze des N. B., dem Geſetze der Gnade gerade das Weſentliche und Charakteriſtiſche iſt.

Chriſti Geſetz begann verbindlich zu werden von der Zeit an, als es öffentlich verkündet wurde; zu Jeruſalem alſo am erſten Pfingſtfeſte nach dem Hingange des Herrn, und an allen anderen Orten von dem Augenblicke an, als das Evangelium daſelbſt geprediget wurde. Die Heiden, welche vor der erſten öffentlichen Verkündigung an Chriſtus glaubten, konnten ohne Empfang der Taufe gerecht werden; eigentlich konnten die Heiden auf das chriſtliche Geſetz erſt dann verpflichtet werden, nachdem es ihnen ſpeciell verkündet worden, was vor der in Apſtgſch. c. 10 erzählten Viſion Petri nicht geſchah.

Das Geſetz Chriſti iſt indiſpenſabel, und Felinus' Meinung, daß der Papſt von den, nicht die Artikel des Glaubens betreffenden Puncten dispenſiren könne, augenſcheinlich falſch. Der Papſt kann als bloßer Menſch nicht eigenmächtig göttliche Gebote außer Kraft ſetzen; er müßte eine beſondere Vollmacht dazu haben, dieſe iſt ihm aber nicht zu Theil geworden. Jede Aufhebung irgend eines aus den neuteſtamentlichen Geſetzen käme einer weſentlichen Aenderung der Kirche ſelber gleich; denn die Glaubensgebote und Sacramente der Kirche conſtituiren eben das Weſen der Kirche als göttlicher Inſtitution. Zudem iſt der Glaube die unerläßliche Bedingung zur Erlangung der Seligkeit, und die Sacramente ſind die von Gott ver-

ordneten ordentlichen Mittel der Gnade und des Heiles, welche sich durch keine menschlichen Mittel ersetzen lassen, und Niemanden durch menschliche Willkür entzogen werden dürfen.

So viel über die Gesetzeslehre aus Suarez. An diese würde sich nun, wenn Suarez darüber geschrieben hätte, die Lehre de Jure et Justitia anschließen, welche nach der bei den Scholastikern der letzten Jahrhunderte üblichen Gepflogenheit ungefähr Dasjenige enthält, was man heut zu Tage im Privatrechte (mit Ausschluß des Ehe- und Familienrechtes) abzuhandeln pflegt. Die Lehre von Recht und Gerechtigkeit beschränkt sich, in diesem Sinne verstanden, auf das Gebiet der sogenannten Justitia commutativa, deren primäres Gebot ist, daß jeder Einzelne in der menschlichen Gesellschaft jedem Anderen das Seine gebe und lasse. Die Nichterfüllung dieses Gebotes zieht die Verbindlichkeit einer vollgiltigen Ersatzleistung und Genugthuung nach sich, deren nähere Erörterung der mit der Lehre de Jure et Justitia verbundenen Lehre de Restitutione zufällt. Häufig ist jedoch das Recht oder der Fall einer Rechtsverletzung streitig, und kann erst durch richterliches Urtheil entschieden oder ausgetragen werden; schon aus diesem Grunde ist daher mit den Erörterungen über die jura in re und ad rem, welche das Object oder die materia der justitia commutativa bilden, auch noch die Lehre de Judice et Judicio zu verbinden, welcher bereits Thomas in seiner Lehre de virtute justitiae [1]) eine umständliche Besprechung gewidmet hat.

Nach diesen Angaben finden wir die Lehre de Jure et Justitia, welche Suarez nicht bearbeitet hat, bei Molina [2]),

---

[1]) 2, 2 qq.: 60. 63. 67—71.

[2]) *Lud. Molina* S. J. De Justitia et Jure opera omnia. Nimirum: 1. de Justitia in genere, partibusque illi subjectis, nec non de ultimis voluntatibus. 2. De Justitia commutativa circa bona externa, alias de contractibus. 3. De majoratibus et tributis. 4. De delictis et quasi delictis. 5. De justitia commutativa circa bona corporis personarumque nobis conjunctarum. 6. De justitia commutativa circa bona honoris et famae, item circa bona spiritualia. 7. De judicio et executione justitiae per publicas potestates. In quibus quaestiones omnes atque difficultates ad has materias pertinentes non minus breviter ac docte examinatae, quam nervose et accurate ex infallibilibus SS. Justitiae fundamentis decisae videntur, ita ut nil amplius relictum sit quod ab aliquo desiderari aut addi possit. Opus non solum studiosis Theologis et Canonistis, sed etiam Legum Latarum Doctoribus in utroque foro tam ecclesiastico quam saeculari versantibus apprime utile et necessarium. Venedig, 1614. Fol.

Leß [1]), Joh. de Lugo [2]) aufgefaßt und behandelt [3]). Das ausführlichſte Werk über dieſen Gegenſtand iſt aber ohne Zweifel jenes des Jeſuiten Chr. Haunold, der ſich eine erſchöpfende Bearbeitung desſelben zur Aufgabe machte, und dieſelben in ſechs Foliobänden vollführte [4]). Man kann von dieſem Werke ſagen, daß es die den neueren Particulargeſetzgebungen europäiſcher Staaten vorausgehende Doctrin des Privatrechtes gewiſſer Maßen zum Abſchluſſe brachte; es iſt eine Fundgrube theologiſch-juridiſcher Gelehrſamkeit, und ein ehrendſtes Zeugniß des gelehrten Fleißes, der im Jeſuitenorden zu jeder Zeit thätig war, und in vielſeitigſter Strebſamkeit lohnendſte und ruhmreichſte Erfolge errungen hat. Haunold unterſcheidet vier Arten der Justitia: die Justitia Legalis [5]), Vindicativa, Distribu-

[1]) De justitia et jure ceterisque virtutibus cardinalibus libri IV. ad Secundam Secundae D. Thomae a qu. 47—171. Löwen 1605 u. ö. — Einer aus Leß' Ordensgenoſſen faßte einen Auszug aus dieſem Werke ab: Leonardi Lessii S. J. Sacrae Theologiae in Academia Lovaniensi quondam Professoris de Jure et Justitia compendium, a quodam Patre ejusdem Societatis compilatum. Douai, 1634. — Auch dem von Noel verfaßten Compendium der Suarez'ſchen Theologie iſt ein kurzer Auszug des de Jure handelnden Theiles des Leß'ſchen Werkes beigegeben.

[2]) Disputationes de Justitia et Jure. Lyon, 1612. 2 Voll., Fol. *Tomus I.:* De rerum dominio, de obligatione Praelati regularis circa paupertatem, an beneficiarii sint Domini suorum redituum, de filiis familias, quarum rerum dominium teneant; De modo acquirendi dominia, de injuriis, de restitutione tam bonorum fortunae quam honoris, famae etc., de causis excusantibus a restitutione. *Tom. II.:* De contractibus in communi et in particulari et de iis quae spectant ad justitiam distributivam in officiorum et beneficiorum distributione, in tributis imponendis et solvendis, in publicis judiciis.

[3]) Außerdem findet ſich auch in allen ausführlichen Commentarien der Theologie des ſechzehnten und ſiebenzehnten Jahrhundertes über Thomas Aq. ein beſonderer Abſchnitt über dieſen Gegenſtand, ſo bei Vasquez, Soto, bei den Salmanticenſern u. ſ. w.; ebenſo in den umfangsreicheren Werken über Moraltheologie bis herab auf Alphons von Liguori. Salas ſchrieb ein eigenes Werk über die Verträge: Commentarii in Secundam Secundae D. Thomae de contractibus. Sive tractatus quinque de emptione et venditione, de usuris, de censibus, de combiis, de ludo. Lyon, 1617 in 4°, als opus posthumum durch den Jeſuiten Muñoz.

[4]) Controversiarum de justitia et jure privatorum universo nova et theoretica methodo in decem Tractatus digestarum Tomi IV. Ingolſtadt, 1671 ff. — Dazu kommen: Jurisprudentiae judiciariae Tomi II. Ingolſtadt, 1674. Tom. I.: De judiciis et processu in causis civilibus. Tom. II.: De judiciis et processu in causis criminalibus.

[5]) Justitia legalis — ſagt Haunold — est virtus specialis quae inclinat ad procurandum bonum commune, intentum per leges a magistratu seu principe

tiva, Commutativa, und bezeichnet mit Pallavicini [1]) als das Gemeinsame derſelben im Unterſchiede von den übrigen Virtutibus ad alterum dieß, daß man demjenigen, der das Gerechte leiſtet, keinen Dank ſchuldig ſei. Hannold's Werk iſt der Lehre von der Justitia commutativa gewidmet, und handelt in zehn Tractaten: Von Recht und Unrecht im Allgemeinen, von den verſchiedenen Arten der Verletzung des Rechtes der Privaten und von Obliegenheiten der Erſatzpflichtigen; vom Weſen und Befugniſſen der jura realia dominii, servitutis, possessionis; von der Verſchiedenheit dieſer Rechte in Hinſicht auf die Verſchiedenheit der berechtigten Perſonen (Religioſen, Beneficiatkleriker, Kinder, Pupillen, Minderjährige, Ehefrauen); von den verſchiedenen völkerrechtlichen und civilrechtlichen Arten der Beſitz- und Eigenthumserwerbung (Aneignung, Fund, Beute, Erſitzung und Verjährung, Erbſchaft); von den Teſtamenten, Subſtitutionen, Codicillen, Legaten und Fideicommiſſen, von der quarta Falcidia und Trebellianica, von der donatio mortis causa; von den Verträgen im Allgemeinen; von den contractibus stricti juris (Schenkung, Leihvertrag, Emphyteuſe, Feudum); von den contractibus bonae fidei (Kaufvertrag, Zinsvertrag, Wechſel, Miethe, Geſellſchaftsvertrag, Bevollmächtigungsvertrag, Bittleihen, Verwahrungsvertrag, Pfandvertrag), vom Vergleichsvertrage, von den ſogenannten contractibus innominatis, von den Glücksverträgen, von den Quaſi-Contracten. — Der fünfte und ſechſte Band handeln vom Civil- und Criminalproceß nach dem damals im deutſchen Reiche üblichen römiſchen Rechte.

Wenn Suarez' Werke für das Civilrecht keine Ausbeute gewähren, ſo iſt dafür das kanoniſche Recht durch ihn mit dankeswürdigen Leiſtungen bereichert worden. Dahin rechnen wir außer den ſchon erwähnten und beſprochenen Abſchnitten ſeines Werkes de Legibus [2]) ſeine ausführlichen Abhandlungen über Simonie, Eid und Gelübde, ſo wie über die Verpflichtungen der Religioſen [3]); vor Allem aber ſein klaſſiſches Werk über

latas, propter conjunctionem sui tanquam partis cum communitate tanquam corpore uno politico.... Hanc virtutem D. Thomas ait esse architectonice in Principe, secundarie vero seu administrative in subditis. Et quidem, quatenus residet in subditis, est quaedam species obedientiae, ut Lessius tradit.

[1]) Assertionum theologicarum Libri IX. Rom 1649 ff. Liber IV.: De Justitia et jure in Tom. III, p. 1—240.

[2]) Namentlich Libb. IV—VIII.

[3]) In ſeinem Werke de religionis virtute et statu: Tom. I, II, IV.

die geiſtliche Strafgerichtsbarkeit [1]), welches bereits in den ihm vorgedruckten Cenſuren und Approbationen als eine, ihren Gegenſtand zum erſtenmale erſchöpfende Arbeit bezeichnet worden iſt, und in ſeiner Art einen ähnlichen Rang einnimmt, wie ihn Sanchez' großes Werk de Matrimonio für die theologiſche Lehre von der Ehe behauptet. Es bleibt dem Kanoniſten und Moraltheologen vorbehalten, die letzgenannten Leiſtungen des großen ſpaniſchen Theologen eingehend zu würdigen und zu benützen; wir haben uns in dieſem geſchichtlichen Verſuche eine Aufgabe allgemeinerer Art geſtellt, und wünſchen, es möge uns gelungen ſein, Einiges zur Aufhellung des bleibenden Werthes, welcher den Leiſtungen der ſcholaſtiſchen Bildungsepoche zukommt, und der durch ſie der chriſtlichen Erkenntniß und Wiſſenſchaft zugewachſenen Güter und Errungenſchaften, beigetragen zu haben.

---

[1]) Disputationes de censuris in communi, de excommunicatione, suspensione et interdicto. 780 SS. in Fol.

Namenregiſter.

(Die den Namen beigefügten Ziffern bedeuten die Seitenzahl.)

A.

Adrian 295.
Albert der Große 124. 235.
Alciatus 279.
Alexander Aphrodiſias 94.
Alexander Haleſius 2. 52.
Amort 87. 169.
Andreas de Castro novo 247.
Antonius 278.
Apelt 34.
Arnauld 188.
Arriaga 2. 9. 11. 13. 28. 37. 54. 62. 65. 68. 70. 73. 78. 101. 109. 120. 130. 161. 245. 272. 300. 307. 308.
Auguſtin von Ancona 278.
Aureolus 10. 45. 55.

B.

Babenſtuber 2.
Bajus 223.
Balmes 33. 135. 169. 209.
Barbeyrac 247.
Bartolus 279.
Baſſolis 94.
Bellarmin 284.
Benvenutus 92.
Biel (Gabr.) 45. 94. 212. 235.
Böcken 262.
Bonald 107. 210 ff.
Bonaſpes 13. 18. 55.
Bonaventura 2. 235. 301.
Bonucci 113.
Boscowich 31. 88 ff.
Boſſu 87.
Boſſuet 286.
Bruno (Giordano) 6.
Budäus 258.
Bühler 85.
Buffier 4. 19. 47. 55. 63. 194.
Buridan 1.
Burkhauſer 4. 8. 19. 31. 49. 55. 61. 63. 67. 144. 146.
Burlamaqui 248.
Burleigh 234.

C.

Cajetan 10. 41. 99. 138. 212. 235. 283. 301.
Campanella 5. 19. 59. 96.
Capreolus 212. 235.
Cardanus 101.
Carteſius 28. 66. 74. 121. 127. 131. 140. 153. 166. 173. 177. 181. 186. 205. 206. 231.
Cataneus 15.
Celaja (Joh. v.) 287.
Civiltà cattolica 94. 98. 107.
Clarke (Sam.) 67.
Coccejus 260. 263.
Colonna (Aegyd.) 51.
Compton 2. 13. 54. 62. 65. 97. 120. 131. 161. 235.
Condillac 201.
Condomitti 245.
Conimbricenses 62. 120.
Coninck 65.
Connanus 266.
Corſinus 86.
Couarrouvias 279.
Cudworth 100.

D.

D'Ailly 246.
Daniel 50. 95.
Droſte-Hülshoff 264.
Duhamel 49. 233. 234.
Duns Scotus 2. 10. 18. 44. 94. 98. 113. 162. 173. 212. 228. 235. 286. 301.
Dupin 286.
Durand 17. 161. 212. 234. 301.
Dutertre 179.

E.

Euler 92. 111.

F.

Fabri (Honorat.) 87.
Falk 140.
Faure 111.
Felinus 317.
Fenelon 230.
Fernel 127.
Ferrara (Silv. v.) 212.
Fichte (H.) 128. 136. 222.
Ficinus 127. 139.
Fleischer 249.
Fonseca 11.
Fracastorius 154.
Franceschi 113.
Franciscus Salesius 229.

G.

Garcias 254.
Gassendi 186.
Genovesi 81. 116. 141. 142. 153. 190. 191. 196.
Gerson 246. 297. 308.
Geulincx 231.
Gilbert v. Poirrée 234.
Gioberti 215.
Görres J. 93. 149 ff.
Goldhagen 300.
Gottfried v. Fontaines 234.
Gratry 11. 151.
Gregor v. Rimini 45. 51. 123.
Grimaldi 87.
Grotius (Hugo) 251. 255. 259. 268. 270. 276. 301.
Guarini 158. 244.
Guerrero 281.
Günther A. 113.
Gusmann 9.

H.

Hanschius 29. 47.
Hardouin 179.
Hannold 17. 262. 319.
Heineccius 260. 268. 301.
Henricus a St. Ignatio 229.
Herbart 23. 93. 94.
Herväus 51.
Hobbes 159. 247. 267.
Hurtado 2. 9. 13. 37. 54. 65. 70. 78. 120. 161.

J.

Jakobi F. H. 145.
Jnninger 54.

K.

Kant 32. 67. 93. 144.
Kemmerich 260.
Kestner 260. 263.
Kimmel 233.
Kircher A. 87. 97. 101.
Krisper 113.

L.

Lagrange 80.
Lamennais 209. 210. 216.
Laromiguiere 202.
Legrand 3. 10. 47. 63. 74. 96. 101. 105. 110. 131. 205. 206. 220. 231.
Leibnitz 3. 10. 21. 28. 48. 55. 56. 59. 67. 74. 80. 98. 102. 106. 110. 121. 141. 175. 177. 181. 191 ff. 257.
Leß 102 ff. 319.
Liberatore 32. 49. 76. 94. 116. 128. 129. 170. 185. 191. 197 ff. 212 ff. 268. 273 ff.
Lobkowitz 18.
Locke 111. 189. 200.
Lugo (Joh. v.) 228. 319.
Lyncäus 37.

M.

Magni (Valerian) 173.
Maignan 132.
Malebranche 80. 82 ff. 131. 140. 166. ff. 177. 188. 191. 208. 221.
Mamiani 276.
Monardus 127.
Mangold 4. 19. 50. 54. 114. 115. 127. 133. 140. 142. 173.
Mayr (Anton) 54. 62. 101. 140.
Mayronis 94.
Medina 295.
Meratius 65.
Mevius 260.
Mlodzianowski 71. 120. 130. 131. 161.
Molina 65. 120. 244. 318.
Moncäus 65.
Morawski 71.
Moy 265.
Müller (Joh.) 128.
Murcia 120.

N.

Natalis Alex. 286. 302.
Newton 88, 89.
Nicole 187. 205. 207.
Niphus 234. 235.

O.

Occam 18. 45. 51. 62. 94. 98. 235. 246.
Olbratus 279.
Oettinger 77.
Oviedo 54. 65. 120. 130.

P.

Pallavicini 320.
Paul von Burgos 301.
Pelagius Alvarus 278.
Peramatus 101.
Pereira (Gomez) 73.
Pighius 235.
Poiret 189.

Poncius 130. 161.
Portius 127. 154.
Pourchot 9.
Pritz 189.
Pufendorf 276. 290 ff. 301.

R.

Rapin 179.
Raßler Fr. 132. 133.
Redlhammer 128.
Reid 194.
Richard v. Middelburg 235.
Roncaglia 286 ff.
Rosmini 107. 136. 171. 185. 197 ff. 215.
Rothenflue 16. 32.
Rouſſeau 275.
Le Roy 5. 14. 19. 59. 96. 101. 233.
Roys 246.
Rubeis (B. M. de) 131. 229 ff. 234.
Rubio 62. 120.

S.

Salas 62. 159. 244. 319.
Salmanticenses 159. 319.
Salmeron 284, 304.
Sangallenses 27. 38 ff. 52 ff. 57 ff. 64. 68.
Santi 113 ff.
Schelling 25. 145.
Schlegel Fr. 146.
Schmauß 249.
Schmier 259. 262.
Schwarz 260 ff. 268. 290 ff.
Selden 302.
Silveſter 278.
Soncinas 43.
Soto 279. 319.
Sotus 44. 244.
Spinoza 159.
Stapf (Sigism.) 262.
Stattler 3. 6. 16. 22. 30. 32. 63. 67. 76. 121. 128. 134. 142. 195.
Steinkellner 248. 250. 260. 268.
Storchenau 4. 21. 31. 63. 112. 132. 133. 142. 176.
Studer 88.
Suarez d. Jüngere 120. 130. 161.

T.

Thomas Aq. 51. 82. 124. 130. 138. 152. 156. 162. 182. 184. 185. 191. 200. 224. 229. 244. 283. 310.
Thomaſius 249. 258. 260. 263. 268.
Tiraquel 305.
Toletus 120. 235.
Tolomei 15.
Tournemine 112.

V.

Valentia 18. 120.
Valla 266.
Valleſius 101.
Valverde 126.
Vasquez 2. 10. 15. 159. 161. 245. 266. 319.
Veltheim 257.
Ventura 214.
Veſalius 126.
Vitriarius 301.
Vittoria 284.
Volkmann 128.

W.

Wiber 140. 233.
Wolff 3. 9. 15. 20. 48. 49. 55. 60. 66. 75. 81. 106. 111. 121. 128. 144. 158. 174. 255. 259.

Z.

Zabarella 87. 102.
Zentgrav 258.
Zimara 101.

Druckberichtigungen zum ersten Bande.

S. VI, Zeile 5 von oben: Erlebnisse statt Ergebnisse.
„ 8, Zeile 10 von unten: Guise statt Guisen.
„ 61, Note 9: πεϛεως statt πιϭεως.
„ 66, Zeile 10 von oben: Denkthätigkeit statt Denkthätigung.
„ 158, Zeile 5 von oben: nicht geirrt statt geirrt.
„ 160, Zeile 13 von oben: heißt statt heiß.
„ 163, Zeile 7 von unten: obsolet statt absolet.
„ 239, letzte Zeile von unten: nicht nur statt nicht.
„ 292, Zeile 20 von oben ist von vor Augustinus zu streichen.
„ 297, Note, Zeile 8 von oben: des statt den.
„ „ „ „ 23 „ „ Gennadius statt Gennadus.
„ 321, Zeile 4 von unten: mittelbar statt unmittelbar.
„ 325, Zeile 3 von oben: Unverträglichkeit statt Unerträglichkeit.
„ 347, Zeile 5 von unten: nun statt nur.
„ 348, Zeile 7 von unten: Gnade statt Gnaden.
„ 349, letzte Zeile im Texte: Sündern statt Sünden.
„ 378, Zeile 14 von oben: Uebertreibung statt Uebertretung.
„ 379, Zeile 7 von oben: derselben statt desselben.
„ 381, Anm. Zeile 1: ultiones statt ultiores.
„ 385, Zeile 3 von unten: Theodorus statt Thodorus.
„ 387, Zeile 14 von oben: des vas statt das vas.
„ 392, Zeile 3 von oben: Baeza statt Barza.
„ 395, Zeile 4 von unten: diese Art statt die Art.
„ 408, Zeile 17 von oben: Existenz Gottes statt Existenz.
„ 419, Note 1, Zeile 2 von oben: revocarentur statt reoscarentur.
„ 422, Zeile 4 von unten: Gott von der menschlichen Seele statt die menschliche Seele.
„ 448, Zeile 3 von oben: Theophilus Raynaudus statt Theophilus, Raynaudus.
„ 495, Zeile 9 von oben: fragen statt Fragen.
„ 572, Zeile 2 von oben: ausreichende statt ausweichende.
„ 597, Spalte 2, Zeile 2 von oben: du Bergier de Hauranne statt Berpier du Haumanne.

Druckberichtigungen zum zweiten Bande.

S. 113, Note 3, Zeile 1: e statt et.
„ 114, Zeile 10 von oben: Coefficienz statt Conficienz.
„ 226, Zeile 5 von oben: Object statt Objecten.
„ 293, Zeile 13 von oben: Hierarchen statt Hierarchien.
„ 311, Zeile 17 von oben: gebunden statt gehalten.